B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration

Michael Landau · Die Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration

Christian Spieß · Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut

Severin Lederhilger · Kirchenasyl

Tim Müller · Fakten zur Integration Geflüchteter

Dietmar W. Winkler · Zur Lage des Christentums in Syrien und im Irak

Franz Hubmann · „Jenseits von Eden"

Katharina Renner · PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche

Michael Rosenberger · Anfragen zur Regelung des assistierten Suizids

Literatur:

Harald Welzer, Die smarte Diktatur (Michael Schäfers)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunstwissenschaft, Literatur, Philosophie, Religionspädagogik, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Theologie

1

2017

165. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2017

Schwerpunktthema: Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration

Ansgar Kreutzer: Editorial 2

Michael Landau: Da sein für Menschen auf der Flucht. Das Engagement der Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration 4

Christian Spieß: Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut. Sozialethische Überlegungen zur Migration 12

Severin Lederhilger: Kirchenasyl. Klärungen zu einer immer noch aktuellen Fragestellung ... 21

Tim Müller: Sind die Sorgen berechtigt? Fakten zur Integration von Geflüchteten 36

Dietmar W. Winkler: Vertreibung, Flucht und Zerstörung. Zur Lage des Christentums in den IS-kontrollierten Gebieten in Syrien und im Irak 48

Franz Hubmann: „Jenseits von Eden". Vertreibung, Flucht und Asyl in der Bibel 56

Abhandlungen:

Katharina Renner: PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche. Betrachtungen zu einem Beruf zwischen Laien und Klerus 65

Michael Rosenberger: Ausnahmen nicht zur Regel machen. Anfragen an den Vorschlag zur Regelung des assistierten Suizids 76

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Michael Schäfers: Harald Welzer: Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit 85

Besprechungen: Aktuelle Fragen (88), Bibelwissenschaft (89), Dogmatik (90), Kirchengeschichte (92), Kirchenrecht (93), Kunstwissenschaft (96), Literatur (96), Philosophie (97), Religionspädagogik (100), Religionsphilosophie (101), Religionswissenschaft (103), Theologie (104)

Eingesandte Schriften 109

Impressum 112

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. +43 (0)732 / 78 42 93–4142, Fax: –4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter: em. Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Michael Landau, Albrechtskreithgasse 19–21, A 1160 Wien
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Tim Müller, Unter den Linden 6, D 10099 Berlin
Dr.in Katharina Renner, Zeillergasse 23/26, A 1170 Wien
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Michael Schäfers, Bernhard-Letterhaus-Str. 26, D 50670 Köln
Univ.-Prof. Dr. Christian Spieß, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Dietmar W. Winkler, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg

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

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

165. Jahrgang 2017

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

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
Assistenz-Professor am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Fernsehnachrichten, die Schlagzeilen der Tageszeitungen, Tweets und politische Reden, in denen öffentliche Ängste und Befürchtungen für gewöhnlich konzentriert werden und ein Ventil finden, werden gegenwärtig überschwemmt von Hinweisen auf die ‚Migrationskrise', die Europa angeblich überwältigt und das Leben wie wir es kennen, führen und schätzen, dem Untergang zu weihen droht." So formuliert der bekannte polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman zu Beginn seines jüngsten Essays „Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache" (Berlin 2016). Bauman verweist auf die Virulenz und die Omnipräsenz der Themen Flucht und Migration; zugleich macht er auf den alarmierten Grundton aufmerksam, der die Diskussionen um die politischen und sozialen Herausforderungen der großen Fluchtbewegungen durchzieht. Auch die vorliegende Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift fokussiert auf die verschiedenen Aspekte der Zwangsmigration: auf die gewaltsame Verfolgung von Menschen, ihre erzwungene Flucht, ihre Ankunft in den Aufnahmeländern, ihr Recht auf Asyl und schließlich auf Möglichkeiten ihrer sozialen Integration. Sie tut dies bewusst als *theologische* Zeitschrift. Denn mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist klargestellt, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) höchste theologische Aufmerksamkeit verdienen. Zudem treffen die Erfahrungen von Verfolgung, Flucht, Schutz, Fremd- und Aufgenommensein ins Zentrum der jüdisch-christlichen Traditionen selbst. So stellen weite Teile des Alten Testaments theologische Verarbeitungen von Flucht-, Exils- und Diasporasituationen dar; so ist das Neue Testament geprägt vom „internationalen Horizont" des Apostels Paulus wie von Fremdheits- und Verfolgungserfahrungen der ersten Christinnen und Christen.

Die verschiedenen Beiträge nehmen die zentralen Aspekte von Zwangsmigration in den Blick:

Zu Beginn gibt der Präsident der österreichischen Caritas *Michael Landau* (Wien) einen anschaulichen Überblick über die Herausforderungen, aber auch die theologischen Hintergründe, welche die zivilgesellschaftlich wertvolle Arbeit der Caritas mit geflüchteten Menschen prägt. Das politisch umstrittene Thema Asyl wird unter zwei Perspektiven beleuchtet: In seinen differenzierten Erwägungen begründet der Linzer Sozialethiker *Christian Spieß* einerseits das unveräußerliche Menschenrecht auf Asyl moralphilosophisch; und er beleuchtet andererseits dessen Verwirklichung unter dem verteilungsethischen Aspekt von Aufenthalt als „knappem Gut". Komplementär dazu passen die kanonistischen Darlegungen des Kirchenrechtlers und Generalvikars der Diözese Linz, *Severin Lederhilger*. In seinem Überblick wird das Kirchenasyl, dessen konkrete Ausübung immer wieder Diskussionen nach sich zieht, historisch eingeordnet, kirchenrechtlich begründet und in den Rahmen des Rechtsstaates gestellt. Am Ende des Prozesses von (Zwangs-)Migration steht die Integration. Der Berliner Sozialwissenschaftler *Tim Müller* kann in Auswertung empirischer Studien eine erste Bilanz zur Aufnahme Geflüchteter ziehen und daraus Kriterien gelingender Integration entwickeln. Ein häufig übersehener, daher umso wichtigerer Aspekt in der Thematik um Vertreibung und Flucht ist die Verfolgung von Christinnen und Christen, besonders in den

Ländern des Nahen Ostens. In seinem eindrücklichen Beitrag hebt der Kirchenhistoriker und Ostkirchenexperte *Dietmar W. Winkler* aus Salzburg die massiven und bedrückenden Verbrechen des IS gegenüber Christinnen und Christen in Syrien und im Irak ins Bewusstsein. Der abschließende bibeltheologische Beitrag *Franz Hubmanns*, des emeritierten Professors für Altes Testament in Linz, arbeitet noch einmal verschiedene Bezüge unserer Thematik zur biblischen, christlichen wie jüdischen Überlieferung heraus und unterstreicht damit deren einschlägige theologische Relevanz.

Auch die thematisch freien Beiträge sind aktuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen gewidmet. Auf empirische Daten gestützt diskutiert *Katharina Renner* das Berufsbild der Pastoralreferenten und -referentinnen. *Michael Rosenberger* reflektiert moraltheologisch über das ebenso umstrittene wie relevante Thema des assistierten Suizids. In unserer Rubrik „Das aktuelle Buch" bespricht der Leiter des Grundsatzreferates der KAB Deutschland, *Michael Schäfers*, den neuen Bestseller „Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit" von Harald Welzer.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

In seinem schon angesprochenen Essay zur Migration warnt der Soziologe Zygmunt Bauman angesichts der „massiven Migration", die auch in Zukunft anhalten wird, vor allem vor einem: vor „Panikmache". „Die Berichterstattung […] löst derzeit schon so etwas wie eine ‚moralische Panik' aus." Die Gefahr sei groß, „aus den Ängsten, die der Zustrom der Fremden auslöst", „Kapital zu schlagen". Stattdessen gelte es, „den Realitäten unserer Zeit" und den damit „verbundenen Herausforderungen ins Auge zu blicken". Diesem Anspruch kommen unsere Artikel nach. Sie zeichnen sich durch Differenziertheit und Faktenbezug aus; und sie leisten damit wichtige Beiträge zur Sachlichkeit in einer oft gefährlich überhitzt geführten Debatte.

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen – im Namen der Redaktion – eine informative und aufschlussreiche Lektüre unseres hochaktuellen Themenschwerpunktheftes!

Ihr
Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Michael Landau

Da sein für Menschen auf der Flucht

Das Engagement der Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration

◆ **Die kirchliche Caritas hat politisch-gesellschaftliche und kirchlich-theologische Verantwortung. Sie setzt sich für ein faires Asylrecht und -verfahren und europäische Lösungen ein. Gegenüber einem Klima der Angst appelliert sie, fremde Kulturen und Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als Ergänzung zu sehen. Sie steht im Dienst des Blicks Gottes auf jeden Menschen als sein Abbild. Das ehrenamtliche Engagement für Menschen in Not ist gelebter Glaube, Spiritualität und Solidarität gehören eng zusammen. (Redaktion)**

Europa durchlebt bewegte Zeiten. Krisen, die den Kontinent erreichen und fordern. Und Krisen, die den Kontinent von innen heraus vor große Herausforderungen stellen. Hunger, Krieg und Not auf der einen Seite und nationale Egoismen auf der anderen. Unsere Welt wird dabei zunehmend als das erfahrbar, was sie ja auch tatsächlich ist: Als ein globalisiertes Dorf. Und in einem solchen Dorf liegt Syrien im Vorgarten, die Ukraine in der Nachbarschaft, das von einer Hungerkatastrophe bedrohte Äthiopien befindet sich bereits im Blickfeld. Dieses Leid geht uns etwas an und hat mit unserer Lebensrealität zu tun. Einmal mehr wird deutlich: Wohlstandsinseln sind in einem Meer von Armut auf Dauer nicht stabil.

Die Situation Österreichs war von Anbeginn der Fluchtbewegung, die etwa ab dem Frühjahr 2015 auch unser Land erreichte, eine besondere. Einesteils erreichte die Aufnahmebereitschaft vieler Menschen, gepaart mit freiwilligem Engagement, ein bisher unerreichtes Ausmaß. Andernteils durchquerten hunderttausende Menschen auf der Flucht unser Land mit dem Ziel Deutschland. Wir waren hier nicht nur gefordert, weil die unmittelbare und konkrete Hilfe einen unserer Wesenszüge als Kirche darstellt, sondern auch, weil die Caritas eine jahrzehntelange Partnerin im Umgang mit schutzsuchenden Menschen ist. Nicht zuletzt aber – und das wird gerade in Zeiten bewusst, in denen sich die Gesellschaft auf der Suche nach ihrer ethischen Behausung befindet und kaum mehr gemeinsame Verständigung auf ethische Konzepte möglich ist – müssen wir als Caritas im Dienst des Evangeliums, im Dienst des Blicks Gottes auf den Menschen, politisch-gesellschaftlich notfalls präzise sein und klare Worte finden bzw. aus den Erfahrungen der Praxis Anregungen für die Gestaltung von Gesellschaft und Zusammenleben machen. Denn wir sind davon überzeugt, dass unser Menschenbild eine tragfähige Basis für die Zukunft Europas darstellt. Vom biblischen Anspruch her ist daran festzuhalten, was das Zweite Vatikanische Konzil bereits vor über einem halben Jahrhundert festge-

halten hat: „Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist“ (Apostolicam Actuositatem 8). Und ich habe auch vor Augen, was Prälat Leopold Ungar, der langjährige Caritas-Präsident und Leiter der Caritas Wien einmal gesagt hat: Christus hat die Kirche nicht zum Ja-Sagen gestiftet, sondern als Zeichen des Widerspruchs.

Wenn Papst Franziskus darüber hinaus das Jahr 2016 zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit ausgerufen hat, dann ist das nicht nur ein zentrales Motiv für dieses Pontifikat, sondern auch ein zentrales biblisches Motiv des Glaubens. Gott kommt uns voll Barmherzigkeit entgegen, und Er will, dass auch wir als neue, befreite Menschen Barmherzigkeit leben. Barmherzigkeit ist ein Tatwort und erinnert uns, dass Glaube und Leben untrennbar zusammengehören. Was am Ende zählen wird, sind die Taten, nicht die Theorien. Nicht wer „Herr, Herr“ sagt, kommt in das Himmelreich. Denn Kriterium für die Taten sind die anderen – an den Rändern der Gesellschaft und des Lebens.

Aus diesen wenigen, wenngleich zentralen Linien, lassen sich der Auftrag und die legitime gesellschaftliche Erwartungshaltung an die Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration der Menschen auf der Flucht skizzieren.

Bei seinem Besuch auf Lesbos drückte Papst Franziskus gemeinsam mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. und dem orthodoxen Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Hieronymos II., tiefe Besorgnis über die Situation der Flüchtlinge aus. In einer Erklärung hieß es: „Die Weltöffentlichkeit darf ihre Augen nicht verschließen vor der ungeheuren humanitären Krise, die durch die Ausbreitung von Gewalt und bewaffneten Konflikten […] entstanden ist.“[1] Und: „Von Lesbos aus appellieren wir an die Internationale Gemeinschaft, mutig zu reagieren und dieser massiven humanitären Krise und den ihr zugrundeliegenden Ursachen durch diplomatische, politische und karitative Initiativen zu begegnen.“[2] Solange es erforderlich sei, müssten alle Länder Menschen in Not vorübergehend Asyl gewähren. „Europa steht heute vor seiner ernstesten humanitären Krise seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs.“[3]

Asyl ist heiliges Recht, so hat es die Österreichische Bischofskonferenz unmissverständlich auf den Punkt gebracht. Und Kardinal Christoph Schönborn hat im Vorfeld der (ersten) Stichwahl für das Amt des Bundespräsidenten ausdrücklich davor gewarnt, dass eintritt, was für Europa und darüber hinaus insgesamt gefährlich werden könnte – dass auf komplexe Anfragen vermeintlich einfache Antworten gegeben werden und dass der Prozess der europäischen Einigung „zurückbuchstabiert“ wird. Kardinal Schönborn warnte vor einem Klima der Angst, das, statt sachlich über Chancen, Gefahren und Herausforderungen von Zuwanderung zu reden, auf einfache Antworten hofft. Denn klar ist – und das macht auch meine Arbeit als Präsident der Caritas deutlich: Nichts hemmt Solidarität mehr als ein Klima der Angst. Wir brauchen Brücken gerade dann, wenn die Gräben in der Gesellschaft tiefer zu werden drohen. Und wenn Europa auch

1 https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-dichiarazione-congiunta.html [Abruf: 22.11.2016].
2 Ebd.
3 Ebd.

in Zukunft mehr sein will als die Summe seiner einzelnen Teile, brauchen wir gerade jetzt Signale und Initiativen, die das Gemeinsame vor das Trennende stellen.

Österreich hat seit dem Frühjahr 2015 Großes geleistet. Gemeinsam ist hier Vieles gelungen. Männer, Frauen und ihre Kinder wurden menschlich versorgt. Ihnen wurde zu tausenden Schutz und Obdach gegeben. Manche sind geblieben, viele sind weitergezogen. Mehr als 15.000 Menschen haben sich seit vergangenem Sommer allein bei der Caritas als Freiwillige gemeldet – zusätzlich zu den knapp 40.000 bisher –, um für Menschen in Not da zu sein. Zehntausende haben an den Bahnhöfen, an den Grenzen und an vielen anderen Orten Großartiges geleistet. Sehr viele leisten ihren Dienst an unserer Gesellschaft weiterhin in der Nachbarschaftshilfe, als Dolmetscher, helfen geflüchteten Menschen bei Behördenwegen. Nicht aus politischem Kalkül, sondern weil sie spüren, dass es jetzt auch auf sie ankommt. Schüler, Studierende, Senioren, Berufstätige in ihrer Freizeit, sie reden nicht von Menschlichkeit und Solidarität, sondern leben diese Werte ganz konkret – meist im Stillen. Meist abseits großer Bühnen und digitaler Foren. Diese Menschen machen das Potenzial der Anständigkeit deutlich, das in uns steckt. Der Möglichkeit nach, in jeder und jedem von uns. Denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Im Gegenteil: Er stirbt am Brot allein.

All das muss und soll an dieser Stelle ganz klar gesagt werden. Die Republik Österreich hat hier in fordernden Zeiten mit Ländern wie Deutschland und Schweden Verantwortung wahrgenommen – auch in einer Zeit, da andere EU-Mitgliedsstaaten ihre Hände in den Schoß gelegt haben.

Politik muss immer auf das Mögliche ausgerichtet sein. Einige wenige Länder werden nicht auf Dauer die Aufgabe für die ganze Union übernehmen können. Aber aus Sicht der Caritas ist klar: Humanitäre Verantwortung mit einem De-Facto-Asylstopp umgehen zu wollen, ist nicht der richtige Weg. Denn – und das ist meine große Sorge – ist dieser Pfad erst eingeschlagen, wird es schwer sein, die Richtung wieder zu ändern. Und mehr noch, hat man sich so orientiert, so findet diese Orientierung rasch Nachahmer, schafft eine Basis für menschenfeindliche Argumentation und kreiert Tatsachen, die zur theoretischen Grundlage weiterer Restriktionen führen. Wenn gemeinschaftliche Lösungen Europas nicht gelingen, wird der Druck steigen, dass jedes Land Einzellösungen versucht. Das aber steht diametral zu jener Vision Europas, die Papst Franziskus bei der Verleihung des Internationalen Karlspreises skizziert hat – einer Vision von Vielfalt, Solidarität und Menschlichkeit. In diesem Sinne stehen wir auch an einem Scheideweg.

Die jüngst beschlossenen Gesetzesänderungen in Österreich, die von der Caritas im Verbund mit dem Roten Kreuz und anderen im Vorfeld stark kritisiert wurden, eröffnen die Möglichkeit einer de facto weitgehenden Abschaffung des Asylrechts in Österreich. Ein faires und effizientes Asylverfahren ist aber die Voraussetzung dafür, dass Menschen, die von Verfolgung bedroht sind, ihre Anliegen vorbringen können, dass diese überprüft werden und eine fundierte Entscheidung über den Schutzantrag getroffen wird. Eine ordentliche Prüfung braucht es auch für die Frage, ob Österreich für ein Asylverfahren zuständig ist – etwa im Rahmen der Dublinverordnung – und ob ein Zurückschicken in ein anderes Land im jeweils konkreten Fall menschenrechtlich zulässig ist. Als Caritas bezweifeln wir, ob in Zukunft sol-

che Fragen ordentlich beantwortet werden. Als Caritas sind wir überzeugt: Es bräuchte keine Notstandsverordnungen, sondern Solidaritätsverordnungen. Und es stünde Politikerinnen und Politikern gut an, zumindest die gleiche Energie in solche Solidaritätsverordnungen zu stecken, wie in das Hochziehen von Zäunen und das Schließen von Grenzen.

Caritas meint Nächstenliebe ohne Wenn und Aber – Nächstenliebe, die jene im Blick hat, die gerade in Not sind. Sie gilt dem Fernen und Fremden ebenso wie unserem unmittelbaren Gegenüber. Da wie dort. Kein ‚Entweder-oder', sondern ein ‚Sowohl-als-auch'. Wir benötigen Aufmerksamkeit. An den Rändern. An den Grenzen. Dort, wo Leben brüchig wird.

Als Caritas wird uns die Spannung in der gesellschaftlichen Differenzierung schmerzlich bewusst, wenn wir für die Arbeit an den „richtigen" Armen gelobt, für Flüchtlingshilfe aber gescholten und angegriffen werden. Insbesondere die rund 250 Pfarren, Ordensgemeinschaften und sonstigen kirchlichen Einrichtungen im Raum der Erzdiözese Wien, die sich in der dauerhaften Unterbringung, Betreuung und Integration von Menschen auf der Flucht in den letzten Monaten engagiert haben, stehen da an vorderster Front eines nicht immer mit feiner Klinge geführten gesellschaftlichen Diskurses. In unseren Gemeinden haben sich die Engagierten denselben Fragen zu stellen, die gesamtgesellschaftlich im Raum stehen: Passen jene, die da kommen, zu uns? Geht das christliche Abendland unter? Und dahinter vermutlich die Angst, dass Österreich nach 2016 nicht mehr das ist, was es war in der guten alten Zeit, die vermutlich, so wissen wir aus empirischen Befunden, mehr alt als gut war.

Zugleich wird in fordernden Zeiten auch Positives sichtbar: Das aus christlicher Sicht Erfreuliche ist ja nicht zuletzt die große Anzahl von Menschen, die oft ohne explizit christliche Prägung spüren, wer im Sinne von Matthäus 25 ihr Nächster ist. Noch nie waren in unseren Pfarren so viele Menschen aktiv, die bis dahin keinen Kirchenbezug hatten. Wenn allein im Raum der Erzdiözese Wien die erwähnten mehr als 250 Pfarren mit tausenden freiwillig Tätigen in den Fremden ihre Schwestern und Brüder erkennen, so ist damit Jesus in der Gesellschaft in einer Form der Orthopraxie angekommen, wie wir sie nicht für möglich gehalten haben. Hier haben die Versuche der Neuevangelisierung, wie sie viele Diözesen Europas in den letzten Jahren unternommen haben, einen Erfolg auf einer nie erwarteten Ebene gehabt: Der Glaube ist in die Gesellschaft hineinverdunstet und hat sich in Taten der konkreten Zuwendung zu den Menschen auf der Flucht an unerwarteter Stelle niedergeschlagen. Der Geist weht, wo er will.

Wie für das Volk Israel ist auch für die christlichen Gemeinschaften, die sich heute um Menschen am Rand sorgen, das Gebot Gottes klar: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott" (Lev 19,33 f.). Der Begründungszusammenhang liegt in den Erfahrungen, die Israel in der Fremde gemacht hat: „Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen" (Ex 23,9).

Zugleich aber liegt der Kern, auf den auch die Heilige Schrift verweist, tiefer. Wer sich aus christlicher Perspektive mit der Frage des Umgangs mit Fremden, auch mit

Menschen auf der Flucht beschäftigt, wird von der christlich-jüdischen Tradition des Glaubens an den einen Schöpfergott ausgehen. Und eine zentrale Frage wird dabei jene nach dem Bild vom Menschen sein. Wird der andere, der Fremde, der Ausländer, als Feind oder als Abbild Gottes gesehen? Oder anders betrachtet: Existiert zuerst der Mensch, jedem anderen gleich an Würde, mit dem grundlegenden Recht, Rechte zu haben, oder steht am Beginn der Überlegungen die kulturelle Differenz?

Der Glaube an den einen Schöpfergott bedeutet Vorrang der Gleichheit vor der Anerkennung der Differenz. Pragmatisch gesprochen heißt das, das verbindende Gemeinsame vor das unterschiedlich Trennende zu stellen. Oder in kirchlicher Begrifflichkeit eben: im Anderen das Abbild Gottes zu entdecken. In einem gemeinsamen Wort der Kirchen Deutschlands zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht heißt es dazu: „Besonders eindrücklich spiegelt die Apostelgeschichte im Pfingstbericht die Vision im Reich Gottes wider, das alle nationalen Grenzen übersteigt. Der göttliche Pfingstgeist ermöglicht es den unterschiedlichsten Völkern, die Botschaft vom Anbruch einer neuen Zeit in der jeweils eigenen Sprache zu vernehmen und so zu einer Einheit in Vielfalt zusammenzuwachsen (Apg 2,1–14). Daraus wird deutlich, dass sich die Christen von Anfang an berufen fühlten, die Einheit der Menschen in der eigenen Gemeinde erfahrbar zu machen.“[4]

Was wir derzeit erleben und die Arbeit der Caritas vor eine große Herausforderung stellt, ist der Umstand, dass genau diese Einheit in Vielfalt bei manchen Menschen eine vollkommen irrationale, manchmal sogar panische Abwehrreaktion hervorruft. Und noch interessanter: bei den Gesetzten, den Besitzenden, den Älteren, also genau bei jenen, denen durch Flüchtlinge nichts von ihrem Besitz, ihrem Einkommen, ihrer Pension weggenommen wird, am stärksten. Dazu meinen Richard David Precht und Harald Welzer: „Unsere Debatte über die Flüchtlingskrise wird von älteren Intellektuellen bestimmt. Sie schüren Ängste, wo Offenheit vorherrscht. Ihre Verzagtheit erweist sich als gefährlich.“ Und weiter: „Wie viel könnten sie dabei von den Jüngeren lernen! Die Shell-Jugendstudie vom vergangenen Jahr fragte junge Menschen nach ihrer Haltung zur Zuwanderung. Noch nie zeigten sich die 15- bis 24-Jährigen so aufgeschlossen wie heute: Nur noch etwas mehr als ein Drittel der Jugendlichen wünscht sich, dass sich die Zuwanderung verringert. Vor zehn Jahren wollten das noch 58 Prozent.

Weiterführende Literatur:
Die päpstlichen Schreiben „Evangelii gaudium“, „Misericordiae Vultus“ und „Laudato si“.
Walter Kaspar, Barmherzigkeit. Grundbegriffe des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [5]2016.
Michael Landau, Solidarität. Anstiftung zur Menschlichkeit, Wien 2016.

[4] *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (Hg.), „… und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (Gemeinsame Texte 12), Bonn–Frankfurt a. Main–Hannover 1997, Nr. 106.

So schnell verändert sich die Welt."[5] Dieser Befund deckt sich mit den Erfahrungen der Caritas, die in den Wochen und Monaten der stärksten Fluchtbewegung Angebote von Freiwilligen hatte wie selten zuvor.

Dabei geht es nicht um das Verdrängen kultureller und anderer Unterschiede. Im Gegenteil: „Weil jedes Leben nur einen kleinen Teil des in der Menschheit beschlossenen Potentials verwirklichen kann, kommen wir nur dann in den Genuss des ganzen Reichtums menschlicher Errungenschaften und Fähigkeiten, wenn wir uns mit Menschen verbinden, die in ihrer Entwicklung andere Wege eingeschlagen haben. Indem wir andere zur Konformität zwingen, verurteilen wir uns selbst zu einem beschränkteren und ärmeren Leben" (Charles Taylor).[6]

Den anderen Menschen, die andere Gestaltung des Lebens, die andere Kultur als Ergänzung und nicht als Bedrohung zu begreifen, erfordert allerdings den offenen Blick in das Antlitz des anderen. Die Bereitschaft, vor dem Geheimnis des anderen zu staunen und wahrzunehmen, dass er mich immer schon und unbedingt angeht. Die Kontaktaufnahme steht als erster Schritt am Beginn der Verständigung. Es geht um die Artikulation, die der „Differenz eine Stimme" verleiht (Michael Walzer), um den Fokus bei den Chancen, ohne die Probleme und Herausforderungen blauäugig unter den Tisch zu kehren.

Die Verortung der Flüchtlingshilfe in den Pfarren und Gemeinschaften vor Ort, diese Form gelebter Subsidiarität, in deren Wahrnehmung Menschen auf der Flucht durch freiwilliges Engagement das an Unterstützung bekommen, was ihnen durch keine auch noch so gut organisierte Form hauptamtlicher Caritasarbeit gegeben werden kann, das ist zugleich eine Umschiffung der gefährlichen Klippen namens „Delegation". Nicht selten ist es ja so, dass Caritas, also jene Ausdrucksform von Kirche, in der kirchliches Solidarhandeln in organisierte Formen gegossen wird, als Alleinverantwortliche für jegliche Form von Sorge um die und den Nächsten in Not gesehen wird. Zugleich fühlen sich weite Teile der Kirche legitimiert, die Caritas mit der Durchführung sozialer Projekte zu betrauen, während sie sich selbst mit Liturgie und Verkündigung beschäftigt.

Das aber würde einer gefährlichen Teilung Vorschub leisten. Genau vor dieser Falle der gefährlichen Teilung von Kirche in ein solidarisches und ein spirituelles Fragment haben die engagierten Pfarren durch ihr praktisches und anwaltschaftliches Tun die Kirche insgesamt bewahrt. Hier wurde Spiritualität und Solidarität ineinander verwoben gelebt. Denn, so bin ich etwa überzeugt: Caritas gehört in die Pfarrgemeinden hinein, nicht aus den Pfarrgemeinden hinaus, nicht zuletzt, wie oben erwähnt, als Verkündigungschance des Evangeliums, ohne viele Worte zu machen. Eine Fragmentierung hieße wohl nichts anderes, als Unrecht mit Weihrauch zu beduften. Die Bibel, die Tradition der Väter, die lehramtliche Position bis zum heutigen Tag sprechen hingegen eine andere Sprache. Die kirchlichen Grundfunktionen sind nicht voneinander zu

[5] Zeit Online, 19. März 2016. „Jugend an die Macht!": http://www.zeit.de/2016/13/migration-debatte-gefluechtete-zuversicht-jugend/komplettansicht [Abruf: 22.11.2016].

[6] *Charles Taylor*, Demokratie und Ausgrenzung, in: *Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke* (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt a. Main–New York 2005, 197.

trennen. Kirche kann und darf sich nicht verabschieden, wenn Unrecht geschieht, wenn Not an ihre Türe klopft, oder Menschen still und unauffällig leiden. Das Tun der Liebe lässt sich organisieren; auslagern, weggeben, delegieren lässt es sich nicht.

Die Vorgänge rund um die Fluchtbewegung, die nach der jahrelangen kaum registrierten Katastrophe im Nahen und Mittleren Osten nunmehr auch in das Bewusstsein Europas getreten ist, verweisen auf eine lebensstiftende Zukunft der Kirche in unserem Land, die ihre Rolle als Sauerteig in einer vielfach postchristlichen Gesellschaft neu und positiv formuliert. Kirche wurde an ihren Brennpunkten in den Pfarrgemeinden und Klöstern zu einem Ort der Hoffnung für Menschen auf der Flucht, aber auch zu einem Ort der Hoffnung für jene, die ängstlich besorgt nach der Zukunft des Christlichen fragen. In diesen Tagen wird das Evangelium in unsere Wirklichkeit neu hineinbuchstabiert. Barmherzigkeit wird gelebt: konkret, vielfältig und kreativ, vor allem aber ganz nah am Bild Jesu von der Menschenfreundlichkeit Gottes.

Ebenso aber muss man nüchtern hinzufügen: Gesellschaftlich sind und bleiben wir gefordert. Auf europäischer Ebene sind Fehler geschehen. Und Österreich ist hier Teil Europas. Viel zu lange ist darüber diskutiert worden, dass die vorhandenen Regelungen nicht geeignet sind, mit hohen Zahlen von Menschen auf der Flucht wirksam umzugehen. Aber der Diskussion sind keine ausreichenden Konsequenzen gefolgt. Die großen Herausforderungen im Bereich Flucht, aber auch bei der Migration rufen nach europäischen und weltweiten Lösungen. Wer europäischen Boden betritt, muss anständig behandelt werden und ein faires Verfahren erhalten. Die Grenze Europas darf keine Grenze des Todes sein. Und wer dauerhaft Richtwerte und Obergrenzen vermeiden will, muss wissen: Es wird letztlich keine italienische und keine österreichische, sondern nur eine europäische Lösung geben können, mit gemeinsamen Institutionen und im Sinne der Solidarität. Denn die Flüchtlingskrise ist zu allererst eine Solidaritätskrise, Ausdruck mangelnder Solidarität nicht der Bürgerinnen und Bürger dieses Kontinents, sondern der politisch Verantwortlichen.

Auch darin erschließt sich ein Teil der politischen Verantwortung der Kirche, die immer auch Caritas ist: Politik und Politikern zu versichern, dass sie nicht ängstlich besorgt sein müssen, sie darauf aufmerksam zu machen, dass wir es gemeinsam schaffen können, auch und nicht zuletzt deswegen, weil schon gewaltig viel geschehen ist.

Flucht ist kein Verbrechen und Asyl ein Menschenrecht. Das macht deutlich: Rasche, faire, qualitätsvolle Asylverfahren sind ein Schlüsselthema. Zugang zu sinnvoller Beschäftigung, damit Menschen nicht monate-, ja jahrelang zum Nichtstun gezwungen sind. Möglichkeiten des Schulbesuchs für junge Asylsuchende, insgesamt der tatsächliche Zugang zur Bildung. Aber es muss auch gelingen, von einem ungeordneten Vorgang zu einem geordneten zu gelangen. All das in einem Geist der Solidarität, im Bemühen um eine Kultur des Teilens, mit Hilfe vor Ort, in den Herkunftsländern und -regionen beginnend, mit sicheren Wegen, um Schleppern das Handwerk zu legen, mit ernsthaftem Resettlement, wie oft und oft angekündigt, aber auch mit starken Anstrengungen im Bereich Integration auf allen Ebenen, wo besonders den Bürgermeisterinnen und Bürgermeistern und den Gemeinden eine Schlüsselfunktion zukommt. Ich bin über-

zeugt, dass Solidarität und Nächstenliebe nicht nur zur Grundtextur von Kirche, sondern auch zur Grundtextur von gelungener, zukunftstauglicher Gesellschaft insgesamt gehören. Auch vor diesem Hintergrund bin ich dankbar für das gegenwärtige Pontifikat – für die klaren Worte, aber auch für die entschiedenen Zeichen und Gesten, die Papst Franziskus ganz bewusst setzt.

Der Autor: *Michael Landau ist seit 1. Dezember 1995 Caritasdirektor der Erzdiözese Wien und seit 13. November 2013 auch Präsident der Caritas Österreich. Er wurde am 23. Mai 1960 in Wien geboren. Zwischen 1978 und 1988 studierte und dissertierte Michael Landau an der Universität Wien im Fach Biochemie. Während seiner Studienzeit trat er in die katholische Kirche ein und wurde 1980 getauft. 1986 begann er das Studium der katholischen Theologie in Wien, trat 1988 ins Wiener Priesterseminar ein, setzte seine Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana und im Collegium Germancium et Hungaricum fort und schloss diese 1999 mit dem Doktorat ab. 1992 wurde er zum Priester geweiht. Seit 2008 ist Michael Landau Mitglied des Domkapitels von St. Stephan. 2008–2013 war er Vorsitzender der Rechtskommission der Caritas Internationalis. Er engagiert sich neben der Nothilfe im Inland in den Bereichen Hospiz und Pflege, in der Sorge für Menschen auf der Flucht, in der Hilfe in den Herkunfts- und Erstzufluchtsländern, aber auch im Bereich Integration, etwa mit Bildungsprojekten und den mehr als 40 Caritas-Lerncafés in ganz Österreich.*

Christian Spieß

Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut

Sozialethische Überlegungen zur Migration

◆ **Wer hat Anrecht auf Asyl? Wie viele Flüchtlinge „verkraftet" ein Nationalstaat? Der Autor, Vorstand des neu gegründeten Johannes Schasching SJ Instituts an der KU-Linz, beleuchtet zunächst das Recht auf Asyl aus der Perspektive einer liberalen und politischen christlichen Sozialethik. Im Anschluss diskutiert er, mit welchen möglichen Verfahren das Problem der Knappheit von Einwanderungsmöglichkeiten angegangen werden kann und welchem Verfahren aus sozialethischer Bewertung heraus der Vorzug gegeben werden sollte. Das Recht verfolgter Menschen auf ein Asylverfahren spielt dabei „eine Sonderrolle und ist mit einer äußerst starken normativen Verpflichtung verknüpft". (Redaktion)**

„Gemeinsam schaffen wir's" lautete der Slogan eines Wahlplakats der CSU zur bayerischen Landtagswahl 1946. Im verbindlichen „Du" – „Eure Not ist unsere Sorge!" – umwarb man die Heimatvertriebenen und pries sich als „einzige Partei, die Flüchtlings-Wahlkreise forderte!"[1] Natürlich unterscheidet sich die gegenwärtige Herausforderung von der Situation der Nachkriegszeit, vor allem insofern es sich heute um Flüchtende aus anderen Weltregionen und – was für viele das größte Problem zu sein scheint – mit anderen religiösen und kulturellen Prägungen handelt. Allerdings war die „Belastungsgrenze" der westdeutschen Gesellschaft der Nachkriegsjahre zweifellos deutlich niedriger als jene der Gegenwart. Doch trotz des gewonnenen Wohlstands wurde die Formel „Eure Not ist unsere Sorge" von der Formel „Deutschland muss Deutschland bleiben"[2] abgelöst – und an die Stelle des „Gemeinsam schaffen wir's" ist der Widerstand der Partei gegen die Losung „Wir schaffen das" getreten, mit der die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel auf die Zunahme der Flüchtlingszahlen im Sommer 2015 reagiert hatte.

Eine besondere Zuspitzung erhält der aktuelle Diskurs um Zuwanderung in der Auseinandersetzung um die Begrenzung des Rechts auf Asyl, also in der Frage nach einer „Obergrenze" für die Gewährung des Asyls bzw. entsprechender rechtsstaatli-

1 Wahlplakat der CSU zur bayerischen Landtagswahl am 1. Dezember 1946 (US-amerikanische Besatzungszone). Archiv für Christlich Soziale Politik (ACSP), Hanns Seidel Stiftung, Sign. ACSP, PI S: 370.

2 Klarer Kurs bei der Zuwanderung. Humanität, Ordnung, Begrenzung. Beschluss des CSU-Parteivorstands 9./10. September 2016, Schwarzenfeld, 2.

cher Verfahren. Diese Frage soll im Folgenden von einem sozialethischen Standpunkt aus in zwei Schritten erörtert werden. Zunächst wird mit Bezug auf zwei politisch-philosophische Referenztheorien eine grundlegende normative Einordnung verschiedener Formen der Migration und des Asylrechts vorgeschlagen. Im zweiten Schritt wird das Problem der Knappheit von Aufenthaltstiteln (also von Einwanderungsmöglichkeiten) diskutiert und mit Blick auf vier mögliche Verfahren der Allokation dieses knappen Gutes präzisiert.

1 Das Recht auf Asyl aus der Perspektive einer liberalen und politischen christlichen Sozialethik

Der hier vertretene sozialethische Standpunkt nimmt die – vor allem mit dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) verbundene – Affirmation der katholischen Kirche und Theologie an das normative Projekt der Moderne auf und macht sich die entsprechenden Motive zu eigen: die Anerkennung der personalen Autonomie einerseits, die Anerkennung der liberalen Menschenrechte, der Trennung von Religion und Politik sowie der freiheitlichen Demokratie im säkularen Verfassungsstaat andererseits. Sozialethisch entfaltet wurden diese Motive vor allem in der Tradition der politischen Philosophie des Liberalismus. Die *Theorie der Gerechtigkeit* des Vertragstheoretikers *John Rawls* (1921–2002) dürfte die einflussreichste Variante der liberalen politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart sein, die sich zugleich für eine christlich-sozialethische Rezeption eignet – sofern diese eben im Horizont der genannten Motive des normativen Projekts der Moderne entwickelt werden soll. Rawls entwickelt im Anschluss an den neuzeitlichen Kontraktualismus zwei Gerechtigkeitsprinzipien unter dem Kriterium der allseitigen Zustimmungsfähigkeit. Es geht ihm nicht, wie noch den „alten" Vertragstheoretikern, um die Legitimation der politischen Gewalt als solche, sondern um die Begründung einer Konzeption der sozialen Gerechtigkeit in einem politischen Gemeinwesen. In einem bestimmten Verfahren – die Methodik kann hier nicht im Einzelnen erläutert werden[3] – zeigt er, dass die folgenden beiden Grundsätze der Gerechtigkeit aus der Perspektive aller möglicherweise Betroffenen, unabhängig von deren je eigener Position innerhalb der Gesellschaft, zustimmungsfähig sind:

„a) Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen […]."[4]

Wichtig – und kennzeichnend für einen liberalen Ansatz – ist, dass der erste Grundsatz Vorrang vor dem zweiten

[3] Vgl. *John Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuansatz, Frankfurt a. Main 2003, 19–72; vgl. *Johannes J. Frühbauer*, John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit", Darmstadt 2007, 45–61; vgl. *Wolfgang Kersting*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 267–274.

[4] *John Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß (s. Anm. 3), 78.

Grundsatz hat, dass also Grundfreiheiten Vorrang gegenüber der sozio-ökonomischen Gestaltung eines politischen Gemeinwesens zukommt. Angedeutet, wenn auch nicht mehr theoretisch ausgeführt hat Rawls außerdem, dass man dem ersten Prinzip „ein lexikalisch vorrangiges Prinzip voranstellen [kann], das die Erfüllung der Grundbedürfnisse verlangt, zumindest insofern ihre Erfüllung eine notwendige Bedingung dafür ist, daß die Bürger dazu in der Lage sind, die Grundrechte und -freiheiten zu verstehen und fruchtbar wahrzunehmen“[5]. Zu den Grundfreiheiten zählt Rawls klassische liberale Freiheitsrechte und politische Rechte, wie sie beispielsweise auch im Katalog der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte niedergelegt sind: „Gedanken- und Gewissensfreiheit, politische Freiheiten […] sowie jene Rechte und Freiheiten, die durch den Gedanken der Freiheit und der (physischen wie psychischen) Unverletzlichkeit der Person spezifiziert werden, wozu schließlich noch die Rechte und Freiheiten hinzukommen, die vom Prinzip der Rechtsherrschaft abgedeckt werden.“[6]

Nicht ganz einfach zu beantworten ist die Frage, ob das Asylrecht zu den Grundfreiheiten gehört. Hier wird die These vertreten, dass dies Rawls selbst zwar nicht vorgesehen hat, dass es aber systematisch zwingend aus seiner Theorie hervorgeht, soweit man davon ausgehen muss, dass Grundfreiheiten und Rechtsherrschaft nicht universell bzw. global realisiert sind.

Rawls wird ein „methodischer Nationalismus“ vorgeworfen, weil er seine *Theorie der Gerechtigkeit* auf Nationalstaaten bezieht und transnationale Phänomene nahezu vollständig ausblendet. Dies trifft zwar zu, wird von Rawls aber systematisch begründet. Legitimationsdiskurse und Limitationsdiskurse politischer Gewalt finden immer in einem Kontext statt, in dem politische Gewalt konstituiert und wirksam ausgeübt wird. Dieser Kontext der Rechtsherrschaft ist in unserer Zeit der Nationalstaat. Auch etwa der Prozess der europäischen Einigung hat nur zu einem Teil zur Verlagerung von politischer Verantwortung auf die europäische Ebene geführt. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass „europäische Lösungen“ und eine gemeinsame europäische Einwanderungspolitik etc. nicht *wünschenswert* wären. Tatsächlich aber beschließt derzeit nicht die Europäische Kommission oder das Europäische Parlament eine bestimmte Migrationspolitik, sondern die Verantwortungsträger der Nationalstaaten verhandeln darüber (und was dabei herauskommt, lässt Zweifel aufkommen, ob eine „europäische Lösung“ wirklich immer die bessere Lösung ist). Die *Theorie der Gerechtigkeit* bezieht sich zwar auf den Nationalstaat, ist aber universalistisch konzipiert; Rawls beansprucht also, dass sich die Menschen stets und im Prinzip überall für ein möglichst großes allgemeines System gleicher Grundfreiheiten entscheiden würden. Die Lösung des Problems der Migration aus politischen (!) Gründen ist demnach nicht der Wechsel von Personen von einem politischen System ins andere, sondern die Änderung des politischen Systems des Herkunftskontextes. Aus Rawls’ Perspektive „erledigt“ sich das Problem der Migration aus politischen Gründen, indem sich die Grundstruktur aller politischen Gemeinwesen am Kriterium der allseitigen Zustimmungsfähigkeit orientieren und die Grundsätze der *Ge-*

5 Ebd., 80 Anm. 7.
6 Ebd., 80.

rechtigkeit als Fairness universell realisiert werden. Vor dem Hintergrund dieser Annahme reduziert Rawls die Verantwortung der Nationalstaaten untereinander erheblich.[7] Warum also dennoch der Rückgriff auf Rawls?

So dringend eine kosmopolitische Neuorientierung und eine „Erweiterung des Theorie-Horizonts"[8] über die nationalstaatliche Ordnung hinaus grundsätzlich geboten erscheint,[9] so plausibel erscheint doch nach wie vor die Orientierung am Nationalstaat als politische Organisationsform der Rechtsherrschaft, in der liberale Freiheitsrechte, demokratische Mitwirkungsrechte und soziale Anspruchsrechte rechtssicher durchgesetzt werden (können). Das gilt nicht zuletzt auch für das Recht auf Asyl, das von Nationalstaaten garantiert wird – und derzeit von niemandem sonst.

Wenn aber in einem politischen Gemeinwesen die Grundfreiheiten nicht gewährleistet sind (oder wenn die von Rawls angesprochenen Grundbedürfnisse, die für die Wahrnehmung der Grundfreiheiten vorausgesetzt werden müssen, nicht erfüllt werden können) und wenn auch keine Aussicht auf Änderung der Verhältnisse besteht, gibt es für die Angehörigen dieses politischen Gemeinwesens nur die Möglichkeit, sich dem System durch Flucht zu entziehen, um die Aussicht auf die Wahrung ihrer Grundfreiheiten zu erhalten. Dem Recht, sich unterdrückenden politischen Strukturen zu entziehen, steht aber notwendig ein Recht auf Asyl gegenüber. Genauer: Mit der Grundfreiheit, sich etwa physischer und psychischer Gewalt oder der politischen Unterdrückung in einem politischen Gemeinwesen zu entziehen, korrespondiert notwendig das Recht, in einem anderen politischen Gemeinwesen, in dem Grundfreiheiten gewährleistet sind, um Asyl anzusuchen. Eine freiheitsrechtlich begründete Exit-Option aus einem Unterdrückungsregime ohne eine komplementäre Option auf (und sei es vorübergehende) Mitgliedschaft in der „wohlgeordneten Gesellschaft" wäre absurd. Demnach muss das Recht auf Asyl (genauer natürlich: das Recht, in einem politischen Gemeinwesen, das Grundfreiheiten und Rechtsherrschaft garantiert, aufgrund von Verfolgung um Asyl anzusuchen) als Grundfreiheit oder eben als eines der zentralen Menschenrechte betrachtet werden. Ein derartiges Recht darf nur dann eingeschränkt werden, wenn tatsächlich die Freiheitsrechte der übrigen Mitglieder der Einwanderungsgesellschaft erheblich beeinträchtigt werden oder die Aufrechterhaltung der Rechtsherrschaft gefährdet ist. Solange dies nicht der Fall ist, verbietet sich die Rede von einer „Obergrenze", weil sie eine nicht gerechtfertigte Einschränkung einer Grundfreiheit bzw. eines Menschenrechts impliziert.

Die Sonderstellung des Asylrechts lässt sich mit der Konzeption *Michael Walzers* bestätigen. Walzer geht ebenfalls von der nationalstaatlichen Organisation der politischen Gemeinwesen in der Gegenwart aus, spitzt dies in gewisser Weise zunächst sogar zu, indem er formuliert: „Das erste und wichtigste Gut, das wir aneinander zu vergeben und zu verteilen ha-

7 Das gilt insbesondere auch für Rawls' spätere Arbeit über das „Recht der Völker", vgl. *John Rawls*, The Law of Peoples. With „The Idea of Public Reason Revisited", Cambridge/Mass. 2001.

8 *Marianne Heimbach-Steins*, Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016, 75; vgl. ebd., 75–77.

9 *Seyla Benhabib*, Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger, Frankfurt a. Main 2008.

ben, ist Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft. Was immer wir in diesem Punkt beschließen, es strukturiert alle anderen von uns zu treffenden Distributionsentscheidungen vor, denn es legt fest, mit wem wir diese Entscheidungen treffen, von wem wir Gehorsam erwarten und Steuern einfordern und wem wir Güter und Dienstleistungen zuteil werden lassen."[10] Walzer denkt dabei an administrative Distributionsentscheidungen, also an politisch gesteuerte, in einem bestimmten politischen Gemeinwesen organisierte Güterzuteilung. Das betrifft soziale Transferleistungen, das Gesundheitssystem und ein Pensionssystem ebenso wie die Zuteilung von Aufenthaltstiteln. Walzer argumentiert, anders als Rawls, nicht vertragstheoretisch, sondern geht anthropologisch von einer Sozialisationstendenz des Menschen aus. Stets bilden sich, so Walzer, *communities*, zu deren Wesen die Organisation der Mitgliedschaft gehört. Freilich ist auch bei Walzer der souveräne Nationalstaat die herausragende politische Organisationsform des Sozialen in der Moderne. Viel stärker als Rawls thematisiert Walzer aber, dass es eine Vielzahl von *communities* und eine Vielzahl von Staaten gibt. Nicht zuletzt, weil diese Staaten (und *communities*) unterschiedlich sind, unterschiedliche politische und ökonomische Systeme und unterschiedliche Distributionsregime eingerichtet haben, entsteht Migration. Diese Migration ist dann wiederum Gegenstand von politischen Entscheidungen. Politische Maßnahmen der zwangsweise herbeigeführten oder verhinderten *Emigration* assoziieren wir vor allem mit historischen Phänomenen, etwa mit den Vertreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg oder mit den Ausreiserestriktionen der Staaten des Warschauer Paktes. Aktuell vertrauter sind uns Fragen der politischen Gestaltung der *Immigration*, also der Frage, in welcher Weise und nach welchen Kriterien Einwanderung organisiert werden sollte. So sehr Walzer Entscheidungen über Mitgliedschaft einerseits als ureigene Aufgabe des jeweiligen politischen Gemeinwesens betrachtet, so sehr betont er andererseits die Sonderstellung des Mitgliedschaftsbegehrens aufgrund von Verfolgung: „Es gibt eine Gruppe von notleidenden Außenstehenden, deren Forderungen und Ansprüche nicht durch […] Vermögensexport erfüllt werden können; in ihrem Falle gibt es nur eins: die Aufnahme der in Not befindlichen Menschen. Die Gruppe, von der hier die Rede ist, ist die Gruppe der Flüchtlinge, mithin jener Menschen, denen es an einem nicht exportierbaren Gut mangelt, an der Zugehörigkeit, der Mitgliedschaft per se. […] Diese Güter lassen sich nur innerhalb des geschützten Raumes eines speziellen Staates gemeinschaftlich besitzen und genießen. […] Die Forderung, welche die Opfer politischer und religiöser Verfolgung anzumelden haben, ist somit absolut zwingend: Wenn ihr mich nicht aufnehmt, so sagen sie, dann werde ich von denen, die in meinem eigenen Land herrschen, getötet, verfolgt oder brutal unterdrückt. Was haben wir dem entgegenzusetzen?"[11]

2 Mitgliedschaft als knappes Gut

Im Rekurs auf John Rawls und Michael Walzer sollte bisher gezeigt werden, dass

[10] *Michael Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. Main 2006, 65.

[11] Ebd., 88 f.

einerseits das Recht verfolgter Menschen auf ein Asylverfahren einen hohen normativen Stellenwert hat und dass andererseits die Rechtsgenossen eines politischen Gemeinwesens das Recht haben, über die Mitgliedschaft dieses politischen Gemeinwesens zu entscheiden. Das führt dazu, dass diese Mitgliedschaft als „erste[s] und wichtigste[s] Gut, das wir aneinander zu vergeben und zu verteilen haben" (Walzer) in einigen Fällen ein *knappes Gut* ist. In der aktuellen Herausforderung durch die Zuwanderung einer großen Zahl flüchtender Menschen nach Europa ist dies gegeben. Bürgerinnen und Bürger der Einwanderungsgesellschaften müssen sich deshalb über die Allokation des knappen Gutes Aufenthalt verständigen.

Dazu können zunächst vier Verfahren der Allokation knapper Güter unterschieden werden: Der Markt, die Lotterie, die Gewohnheit und das administrative Verfahren.[12] Im Fall des *Marktes* ist die Zahlungsbereitschaft bzw. die Zahlungsfähigkeit sowie der Zugang zum Markt entscheidend für die Allokation. Akteure am Markt eignen sich Güter an, für die sie bezahlen möchten bzw. können. Als Vorteile des Marktes werden in der Regel Effizienz und Effektivität betrachtet, als Nachteile unterschiedliche Chancen der Güteraneignung aufgrund unterschiedlicher Zahlungsfähigkeit oder unterschiedlichen Zugangs zum Markt. Insoweit der Zugang zur Möglichkeit der Migration abhängig ist von einer bestimmten finanziellen Ausstattung oder etwa der Ausbildung, kommt das Allokationsverfahren Markt auch bei der Migration ins Spiel. Bei der gezielten Forcierung der Zuwanderung von hochqualifizierten Fachkräften oder in vielen Fällen der Arbeitsmigration wird das als durchaus selbstverständlich erachtet. Aber auch die Finanzierung der Flucht, etwa von Transportmöglichkeiten, kann ein bestimmtes Einkommen bzw. Vermögen voraussetzen, das in den Herkunftskontexten selbstverständlich ungleich verteilt ist.

Im Falle der *Lotterie* entscheidet „das Los" über den Zugang zu einem Gut. Die Lotterie kann in bestimmten Situationen ein sehr faires Verfahren sein, und zwar dann, wenn Personen mit ähnlicher Bedürfnisstruktur und mit ähnlichen Voraussetzungen um ein knappes Gut konkurrieren und ein geregeltes und kontrolliertes Losverfahren angewendet wird. Allerdings sieht die Lotterie, das ist die Pointe dieses Verfahrens, von allen anderen Aspekten – eben etwa von besonderen Bedürfnissen – ab.

Im Fall der *Gewohnheit* als Allokationsverfahren liegen bestimmte eingeübte Varianten der Güterzuteilung vor, die im Rahmen von beispielsweise sozialpolitischen Traditionen angewendet werden, ohne dass eine ausdrückliche Legitimitätsüberprüfung stattfindet. Hier ist die Dynamik der Allokation tendenziell diffus.

Im Fall des *administrativen Verfahrens* schließlich finden geregelte politische Entscheidungsprozeduren statt, in denen bestimmte, als angemessen erachtete Kriterien der Güterzuteilung kreiert werden. Es geht also idealerweise um eine politisch legitimierte und kontrollierte Zuteilung von knappen Gütern. Der große Vorteil ist, dass in einem deliberativen Prozess ver-

[12] Vgl. *Guido Calabresi / Philip Bobbitt*, Tragic Choices. The Conflicts Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources, New York–London 1978, insbes. 31–50; *Guido Calabresi / Philip Bobbitt*, Reine Allokationsverfahren, in: *Weyma Lübbe*, Tödliche Entscheidung. Allokation von Leben und Tod in Zwangslagen, Paderborn 2004, 55–74.

schiedene Bedürfnislagen und verschiedene Kriterien – Dringlichkeit, zu erwartender Nutzen etc. – berücksichtigt und gegeneinander abgewogen werden können.

Für die Allokation von Einwanderungsmöglichkeiten und Aufenthaltstiteln sind verschiedene Verfahren in Kraft. So gibt es – als administratives Verfahren – etliche einwanderungspolitische Regelungen. Dazu gehören die Regeln der Freizügigkeit im Rahmen der EU. Besondere Einwanderungsberechtigungen für gut ausgebildete ArbeitnehmerInnen („Green Card", „Rot-weiß-rot-Card") sind ein Beispiel für eine politisch intendierte marktförmige Allokation. Aber sogar in Ländern mit einer regen Einwanderung, beispielsweise in Deutschland, fehlt ein umfassendes Einwanderungsgesetz. Und ausgerechnet im Kontext der Zuwanderung einer großen Zahl von Flüchtenden im Sommer und Herbst des Jahres 2015 gab es eine Art Verweigerung der administrativen Gestaltung der Allokation des Gutes Aufenthalt. In Österreich wie in Deutschland wurde seit den frühen 1990er-Jahren ein relativ restriktives Asylrecht eingeführt und praktiziert, das beispielsweise durch die „Sichere-Drittstaaten-Regelung" gekennzeichnet ist und durch die Dubliner Übereinkommen I–III in völkerrechtlichen Verträgen im europäischen Kontext sanktioniert wurde. Wie immer man diese restriktive Asylpolitik beurteilt; sie intendierte doch grundsätzlich die Gewährleistung des Asylrechts für verfolgte Menschen. Ausgerechnet in einem Zeitraum, in dem es einer administrativen Kontrolle besonders bedurft hätte, nämlich im Sommer und im Herbst 2015, wurde dann das administrative Verfahren schlicht ausgesetzt. Wer in diesem Zeitraum – und zwar: gleich in welcher Migrationsform, also nicht nur als von Verfolgung betroffener Mensch – nach Deutschland einreiste, hatte das Glück des richtigen Zeitpunkts und wurde nicht nach den strengen Verfahren und Kriterien der verschärften Asylgesetzgebung behandelt. Dies trägt Züge einer verzerrten – nämlich ohne geplante Spielregeln verlaufenden – Variante der Lotterie, teilweise mit Elementen des Marktes und der Gewohnheit vermischt. Das alles, wohlgemerkt, ohne Abstimmung unter den europäischen Partnern. Es liegt auf der Hand, dass diese Vorgehensweise schwere Fairnessdefizite aufweist. Auch der Hinweis auf die Verhältnismäßigkeit, die angesichts der besonderen Situation in jenen Monaten ein besonderes Vorgehen erfor-

Weiterführende Literatur:

Marianne Heimbach-Steins, Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016. Die Autorin skizziert, ausgehend von aktuellen Herausforderungen, eine umfassende christlich-sozialethische Perspektive auf das Thema.

Andreas Cassee / *Anna Goppel* (Hg.), Migration und Ethik, Münster ²2014. Der Band bietet Aufsätze, die aus unterschiedlichen ethischen Perspektiven Themen der Migration und insbesondere die Frage des Rechts eines politischen Gemeinwesens, über Mitgliedschaft zu entscheiden, diskutieren.

Martin Dabrowski / *Judith Wolf* / *Karlies Abmeier* (Hg.), Migration gerecht gestalten, Paderborn 2015. Auch dieser Band bietet Aufsätze zu verschiedenen Themen des Migrationsdiskurses (überwiegend aus christlich-sozialethischer Perspektive) und beleuchtet darüber hinaus spezielle Einzelfragen wie jene der Arbeitsmigration im Pflegesektor.

derlich gemacht habe, kann in den Ohren jener, die in den vergangenen beiden Jahrzehnten abgeschoben wurden oder nun in der Ägäis von Massenflüchtlingslager zu Massenflüchtlingslager hin und her deportiert werden, nur zynisch klingen.

Die sozialethische Bewertung unterschiedlicher Allokationsverfahren im Hinblick auf Migration läuft also eindeutig auf die Vorzugswürdigkeit des administrativen Verfahrens hinaus. Nur im administrativen Verfahren kann sauber unterschieden werden zwischen den Migrationsformen, zwischen Flucht vor Verfolgung, Flucht vor Armut und ökonomischer Perspektivlosigkeit, Arbeitsmigration etc. Und nur das administrative Verfahren erlaubt es, diesen Migrationsformen unterschiedliche Aufenthaltsrechte zuzuordnen, sei es das Asyl, sei es der subsidiäre Schutz, seien es Aufenthaltstitel unterschiedlicher Art. Und nur ein administratives Verfahren kann Fairness innerhalb der Migrationsformen gewährleisten. Für die Allokation der Mitgliedschaft als „erstes und wichtigstes Gut" ist das administrative Verfahren deshalb gegenüber den anderen Verfahren aus sozialethischer Sicht vorzugswürdig – was nicht bedeutet, dass nicht bestimmte Teile der Allokation von Aufenthaltstiteln an andere Verfahren, etwa an den Markt, delegiert werden können, wenn die erwähnten Fairnessdefizite ausgeschlossen oder minimiert werden können.

3 Zusammenfassung

Mit diesen Überlegungen einer als „liberale politische Sozialethik" gefassten christlichen Sozialethik lässt sich das Recht eines politischen Gemeinwesens begründen, über Fragen der Mitgliedschaft und damit der Zuwanderung zu entscheiden. Allerdings spielt dabei das Recht verfolgter Menschen auf ein Asylverfahren – im Sinne der Rawls'schen Vorrangregel – eine Sonderrolle und ist mit einer äußerst starken normativen Verpflichtung verknüpft. Die Allokation des Aufenthalts als ein aufgrund von Verfolgung dringend benötigtes oder sogar lebensrettendes Gut muss Gegenstand administrativer Verfahren, also Gegenstand der Politik sein und darf nicht von der Kaufkraft der Flüchtenden abhängen oder gar dem Zufall (des richtigen Zeitpunkts) überlassen bleiben.

Die daraus resultierende Priorisierung von Asylwerbern und anerkannten Asylberechtigten impliziert umgekehrt die nachrangige Behandlung aller anderen Ansprüche auf Aufenthalt. Während ein faires Asylverfahren für alle Menschen, die ein Asylbegehren vortragen, gewährleistet werden muss – und nicht etwa nur für 37.500 Menschen –, sind alle übrigen „Mitgliedschaftsentscheidungen" Gegenstand deliberativer Verfahren, in denen die Rechtsgenossen ihre unterschiedlichsten Überzeugungen und Standpunkte rational begründet vortragen können. Dabei können politische, ökonomische, kulturelle etc. Gesichtspunkte eine Rolle spielen, und auch in der Bevölkerung des Einwanderungslandes vorhandene Ängste dürfen nicht marginalisiert oder pathologisiert werden.

Dazu bedarf die Politik auch einer breiten zivilgesellschaftlichen Basis. In den zurückliegenden Monaten haben viele Personen und Gruppen, nicht zuletzt aus dem kirchlichen Bereich, Erhebliches geleistet im Hinblick auf das Schicksal der in Europa angekommenen Flüchtenden. Viele haben sich bis an die äußerste Grenze ihrer Möglichkeiten oder auch ihrer physischen Kräfte engagiert. Sie haben die Versorgung mit Wohnung und Nahrung, mit Kleidung

und mit medizinischen Gütern organisiert oder selbst übernommen. Sie haben damit nicht nur einen humanitären Dienst geleistet, sondern auch ein politisches Zeichen für eine humane Republik gesetzt.

Der Autor: *Christian Spieß, geboren 1970, ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholischen Privat-Universität Linz. Studium der Theologie und Philosophie sowie der Religionspädagogik in Mainz. Promotion über die „Sozialethik des Eigentums" an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Assistenzzeit am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie am Exzellenzcluster „Religion und Politik" der WWU Münster. 2009–2015 Mitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP) und Professor für Theologisch-ethische Grundlagen des sozialprofessionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB). Veröffentlichungen: „Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik", Paderborn 2010 (Hg.); „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche" (zus. mit Karl Gabriel und Katja Winkler), Paderborn 2016; „Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne", Paderborn 2016.*

Severin Lederhilger

Kirchenasyl

Klärungen zu einer immer noch aktuellen Fragestellung

◆ **Es gibt eine lange Tradition des kirchlichen Asyl-Rechtes im Christentum, das bis in unsere Tage Ausdruck couragierten Handelns angesichts konkreter Notsituationen wie z. B. bei drohender Abschiebung und zu befürchtenden Menschenrechtsverletzungen im Heimatland ist. Das Kirchenasyl hingegen steht am Ende eines Prozesses, in dem zuvor alle rechtsstaatlichen Möglichkeiten ausgeschöpft wurden. Insofern wird nicht gegen den Rechtsstaat gearbeitet, sondern rechtsstaatliche Grundrechte werden verteidigt, wie dies unser Autor, Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Privat-Universität Linz, zeigt. (Redaktion)**

1 Aktualität und Problemstellung

„Pfarrer schützt Armenierin vor Abschiebung", „Superintendentin gewährt Kirchenasyl", „Kirchenasyl gebrochen", „Razzia hinter Klostermauern" – derartige Schlagzeilen finden sich vermehrt in den Medien. Über den anerkannten Beitrag zur Linderung der Not von Flüchtlingen hinaus greifen Kirchenmitglieder offenbar auf die Tradition der Gewährung von „Kirchenasyl" zurück, was durchaus kontrovers diskutiert wird, weil nicht immer klar ist, was darunter zu verstehen ist: Geschieht hier „Rechtsbruch oder Rechtshilfe"[1]?

Mehr noch als in Österreich verzeichnet die „Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche e.V." für Deutschland 2015 eine steigende Zahl[2]: in 416 neuen Fällen fanden 1.015 Menschen (davon 243 Kinder/Jugendliche) Schutz in evangelischen, katholischen und freikirchlichen Gemeinden, Kirchenkreisen oder Klöstern, um sie vor Abschiebung zu bewahren. Von 332 in diesem Jahr beendeten „Kirchenasylen" fanden 323 einen positiven Ausgang, d. h. sie führten mindestens zu einer Duldung des Aufenthaltes. Dieses gute Ergebnis konnte vor allem aufgrund einer Koordinierungs-Vereinbarung der Kirchen Deutschlands mit dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2015) gefunden werden. Die Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte in diesem Kontext eine *Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls*[3]. Darin wird nach grundsätzlichen Feststellungen und einer Erläuterung des asylpolitischen Hintergrundes besonders auf die nötige Ausnahmesituation hingewiesen, denn es müsse allen bewusst sein, „dass nicht jede Notla-

1 Vgl. *Dieter Müller*, Kirchenasyl – Rechtsbruch oder Rechtshilfe?, in: StdZ 139 (2014), 793–794.
2 Vgl. *Dietlind Jochims*, Jahresstatistik 2015 vom 03.06.2016 (www.kirchenasyl.de).
3 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls (Die deutschen Bischöfe / Migrationskommission, Nr. 42), Bonn 2015.

ge zur Gewährung eines Kirchenasyls führen kann und darf“[4]. Weder dürfe zur Begründung die gesamte Palette sozialer Notsituationen angeführt werden, noch können von der Behörde sichere Beweise für eine Gefährdung des Betroffenen gefordert werden, allerdings sollten individuelle Gefahren für Leib und Leben bzw. drohende Menschenrechtsverletzungen oder unzumutbare Härten zumindest glaubhaft gemacht werden können. „Die Gemeinde und Ordensgemeinschaft muss auch zum Wohl des Flüchtlings verantwortungsvoll mit dem Kirchenasyl umgehen“, weshalb es legitim sein kann, ein konkretes Ersuchen um Kirchenasyl abzulehnen, was *nicht* gleich bedeutet, dass dann „ein Mangel an Barmherzigkeit“ vorliegt.[5]

Gegenwärtige Erfahrungen in Deutschland verweisen darauf, dass auf diese Weise in 70 bis 80 % der Fälle eine positive Klärung erreicht werden konnte, weil die nötige Zeit für eine nochmalige Prüfung des Einzelfalles gewonnen wurde. Dabei ging es neben möglichen Verfahrensfehlern oder übersehenen Asylgründen bzw. Abschiebungshindernissen vermehrt um jene „Dublin-Fälle“, in denen die Rücküberstellung in ein Erstaufnahmeland der EU nicht (mehr) gerechtfertigt erscheint, weil dort die Standards für ein menschenrechtskonformes Asylverfahren kaum eingehalten und/oder menschenwürdige Aufnahmebedingungen nicht gewährleistet werden können. Doch ist zu beachten, dass nach Ansicht der Bischöfe schlechtere Sozialstandards dieser Länder *allein* „meist nicht dazu [führen], dass eine Menschenrechtsverletzung oder individuell unzumutbare Härte droht; sie dürfen dann auch nicht als Gründe für ein Kirchenasyl ausreichen“[6]. Tatsache ist aber, dass es die gern beschworene gemeinsame europäische Flüchtlingspolitik faktisch nicht gibt, weshalb in manchen Fällen versucht wird, durch Ablauf der gesetzlich vorgesehenen Überstellungsfrist zumindest eine Zuständigkeit in Deutschland oder Österreich zu erreichen, mit der Aussicht auf ein faires Verfahren bei angemessener Unterbringung der Betroffenen.

Zurückhaltend äußern sich die Schweizer Bischöfe, die mit Blick auf eine Gleichbehandlung von Flüchtlingen prinzipiell für ein „Staatsasyl statt Kirchenasyl“ plädieren,[7] denn man wolle letzteres nicht „als Schleichweg zum Bleiben“ verwenden und keinerlei „Sonderrechte“ etablieren. Vielmehr gelte es, das gute Verhältnis von Staat und Kirche zu nutzen, um sich in die Asyl-Debatte und bei konkreten Hilfsmaßnahmen sinnvoll einzubringen. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hingegen veröffentlichte eine „Entscheidungshilfe“ für die Kirchen und Kirchengemeinden unter dem Titel „*Zufluchtsraum Kirche*“[8], wobei man sich bewusst sei, dass Kirchenasyl „nur vor dem Hintergrund der Anerkennung und Durchsetzung der Geltung von Rechtsstaatlichkeit und Rechtsgleichheit begründet werden“ kann. Selbst wenn man sich bei dieser Form konkreter Nothilfe auf eine biblisch-theologische Perspek-

4 Ebd., 19.
5 Ebd., 20.
6 Ebd., 19.
7 de.radiovaticana.va/news/2016/06/09/schweiz_bischöfe_für_staatsasyl_statt_kirchenasyl/1235967 [Abruf: 10.11.2016].
8 Vgl. *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund*, Zufluchtsraum Kirche. Eine Entscheidungshilfe des SEK zur aktuellen Diskussion um „Kirchenasyl“, Bern 15.08.2016: www.kirchenbund.ch/de [Abruf: 10.11.2016].

tive beruft, müsse allen klar sein, dass ein Kirchengebäude „kein rechtsfreier Raum", sondern allenfalls „ein symbolisch gewaltfreier Bereich" ist, dem gegenüber die Staatsgewalt Zurückhaltung übt, ohne jedoch das Gewaltmonopol diesbezüglich einfach aufzugeben. Dabei knüpft man im reformierten Verständnis nicht an der Dignität des Raumes an, sondern bei der feiernden Gemeinde: „Die Heiligkeit haftet am Geschehen und nicht am Ort des Geschehens"[9]. Klar herausgestellt wird ebenfalls, dass es sich jeweils um einen „Grenzfall" aus Gewissensgründen handeln muss, der angesichts kontroverser (kirchlicher) Positionen einen respektvollen, verständigungsorientierten Dialog braucht.[10]

Gibt es also in der Kirche noch jenen „Fluchtbaum" wie in den Spielen der Kinderzeit, wo man vorübergehend sicheren Schutz vor den Fängern fand? Worauf können sich heutige Formen von „Kirchenasyl" im Kontext demokratischer Rechtsstaaten religionsrechtlich berufen? Besitzen die Kirchen „im modernen säkularen und religionsneutralen Staat noch ein verbrieftes Recht, Menschen Zuflucht zu gewähren, die von Abschiebung […] bedroht sind, nachdem das nach Maßgabe des staatlichen Rechts durchgeführte Asylanerkennungsverfahren letztinstanzlich gescheitert ist? […] Können sich Kirchen und Kirchengemeinden auf ein im überpositiven Recht verankertes Kirchenasyl berufen, das einen Rechtsverstoß unter Berufung auf das individuelle Gewissensurteil zu exkulpieren beabsichtigt?"[11]. In dieser Konfrontation von Kirche und Staat spitzt sich alles auf die Frage zu, ob Christen aufgrund einer moralischen Verpflichtung unter Umständen zu Gesetzesbrechern werden (müssen), wenn sie sich auf die alte Tradition des Kirchenasyls berufen, wie etwa in der „Sanctuary-Bewegung" der USA[12] oder im westeuropäischen „Internationalen Netzwerk von lokalen Initiativen für Asylsuchende (INLIA)"[13].

Den Initiativen stehen nämlich klar *ablehnende* Positionen gegenüber, wenn etwa der österreichische Staatssekretär a.D. Helmut Kukacka feststellt: „In einem Rechtsstaat kann es […] keine Sonderasylformen aus Gewissensgründen geben. Es müssen die in einem parlamentarischen Verfahren beschlossenen Gesetze gelten. Eine politische Instrumentalisierung der

9 Ebd., 4 (Botschaft 6). – In Botschaft 7 argumentiert man für einen seelsorglichen Raum, der vor staatlichen Zugriffen geschützt werde, mit dem besonderen Schutzstatus des Ortes für das rechtlich garantierte Beicht- und Seelsorgegeheimnis. Unterstrichen werde dies durch das kirchliche Selbstbestimmungsrecht als öffentlich-rechtliche Institution (Botschaft 8).

10 Ebd., 6–7: Botschaft 11–14.

11 *Matthias Pulte*, Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts, Würzburg 2016, 195; *Matthias Morgenstern*, Kirchenasyl in der BRD: Historische Entwicklung, Aktuelle Situation, Internationaler Vergleich, Wiesbaden 2003; *Wolf-Dieter Just* / *Beate Sträter* (Hg.), Kirchenasyl. Ein Handbuch, Karlsruhe 2003.

12 Vgl. *Klaus Barwig* / *Dieter R. Bauer* (Hg.), Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, Ostfildern 1994.

13 Beim Zusammenschluss der niederländischen christlichen Gemeinschaften zur Flüchtlingsstiftung INLIA verabschiedete man 1987 die *„Charta von Groningen"*, die 2010 in Berlin aktualisiert wurde als *„Charta der neuen ‚Sanctuary-Bewegung' in Europa"*, um Partei zu ergreifen „in der Überzeugung, dass Gott die Fremden liebt und wir in ihnen Gott selbst begegnen (Mt 25,31 ff.)": Ökumenische BAG Asyl in der Kirche in Kooperation mit CCME – Churches Commission for Migrants in Europe: www.kirchenasyl.de/charta.

christlichen Beistandspflicht ‚Wo Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht' führt in die Sackgasse. Der Grundsatz der Gewissensfreiheit berechtigt in der Demokratie weder zum Rechtsbruch noch zur Ungleichbehandlung. […] Wer die Umsetzung seiner individuellen politischen Einstellung oder seiner persönlichen Gewissensentscheidung vom Staat einfordert, stellt damit den Rechtsstaat in Frage."[14] 2011 antwortete die Bundesministerin für Inneres Johanna Mikl-Leitner auf eine parlamentarische Anfrage mit einem einzigen Satz: „Kirchenasyl ist der österreichischen Rechtsordnung unbekannt."[15] Es verwundert daher nicht, dass mitunter von einem „Anschlag auf den Rechtsstaat" gesprochen wird, weil man die „Relativierung des Rechtsstaates durch individuelle Beliebigkeit" oder „die Durchlöcherung des rechtsstaatlichen Prinzips" befürchtet.[16]

Andererseits verteidigt Wolfgang Huber schon 1994 als evangelischer Bischof den Einsatz von Kirchenasyl als „moralische Pflicht"[17], wenn Flüchtlinge aufgrund von Abschiebung um Leib und Leben fürchten müssen. Christen hätten „die Pflicht, auf der Grundlage möglichst sorgfältiger Information zugunsten der Betroffenen zu intervenieren" und dabei als „äußerstes Notmittel" auch das Kirchenasyl als zeitlich befristete Aktion zu gewähren, wobei man sich des Konfliktes mit dem Staat bewusst ist. Es geht ihm aber nicht um die Beanspruchung eines Sonderrechtes, vielmehr um eine moralisch notwendige Form von „Gemeindeasyl", das von einer gemeinsamen Einsicht und Überzeugung getragen wird: „Kirchenasyl ist eine subsidiäre Handlung von Gemeinden, durch die ein Versagen des Gemeinwesens gegenüber elementaren Menschenrechten notdürftig und zeitlich befristet ausgeglichen werden soll. Kirchenasyl steht also seinem Ansatz und seinem Wesen nach nicht in Opposition zum Rechtsstaat, sondern in dessen Dienst."[18]

Dieser Problemaufriss zeigt, dass der missverständliche Begriff „Kirchenasyl" vielfach falsche Erwartungen, unerfüllbare Hoffnungen und nicht intendierte Befürchtungen hervorruft und korrekterweise „nur in Anführungszeichen"[19] gebraucht werden darf, da die Kirchen keine rechts-

[14] *Helmut Kukacka*, Sonderasylformen (Leserbrief), in: Oberösterreichische Nachrichten vom 29.02.2016, 6, wobei sich der Präsident der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände (!) auf ein Zitat der ehem. Vorsitzenden der Katholischen Aktion Österreichs Luitgard Derschmidt beruft. Der christdemokratische Politiker hat die Begründung seiner Ablehnung schon 2007 im Österreichischen Nationalrat formuliert: „In einem demokratischen Rechtsstaat kann es keine Sonderasylformen aus Gewissensgründen geben. […] der Grundsatz der Gewissensfreiheit berechtigt in der Demokratie noch lange nicht zum Rechtsbruch. Deshalb lehnen wir auch kategorisch ab, wenn [… man] zu zivilem Ungehorsam gegen dieses Gesetz [des Fremdenrechts] aufruft […]": Stenographisches Protokoll, 41. Sitzung, 05.12.2007, Nationalrat, XXIII. Gesetzgebungsperiode, 64–66, hier: 65.

[15] http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXIV/AB/AB_08439/imfname_226381.pdf [Abruf: 10.11.2016].

[16] Vgl. *Matthias Morgenstern*, Kirchenasyl (s. Anm. 11), 172–235; *Markus Babo*, Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der BRD, Münster 2003, 390–393.

[17] *Wolfgang Huber*, Eine moralische Pflicht (Interview), in: Die Zeit, v. 20.05.1994 (= http://www.zeit.de/1994/21/eine-moralische-pflicht.pdf [Abruf: 10.11.2016]).

[18] Vgl. *Wolfgang Huber*, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 415–419, hier: 418.

freien Räume (mehr) beanspruchen können und keinesfalls für Selbstjustiz eintreten, wenngleich der Schutz der menschlichen Würde gewisse Formen zivilen Ungehorsams nicht völlig ausschließt. Woher kommt der Gedanke vom „Asyl am Heiligen Ort" und wie legitimiert man die Gewährung von „Kirchenasyl" heute?

2 Das kirchliche Asyl-Recht in seiner historischen Entwicklung

Ein geschichtlicher Überblick erscheint sinnvoll, selbst wenn festzuhalten ist, dass zwischen dem historischen Kirchenasyl und der modernen Schutzgewährung für Flüchtlinge zwar thematische Anknüpfungspunkte[20] bestehen, letzteres sich aber so wesentlich davon unterscheidet, dass „keine direkte Verbindungslinie" mehr gegeben ist, „denn bei der aktuellen Problematik geht es nicht um eine Humanisierung des Strafrechts, und der Flüchtling ist auch zumindest *de iure* im Haus der Kirche nicht mehr unantastbar"[21]. Das gilt selbst dann, wenn man zugesteht, dass das Kirchenasyl rechtsgeschichtlich auch immer mehr war „als die kirchliche Exemtion von einer staatlichen Rechtsfolge in Erschöpfung des dortigen Rechtsweges unter Berufung auf ein individuelles oder kollektives Gerechtigkeitsempfinden"[22].

2.1 Religionsgeschichtliche und biblische Anfänge

Religionsgeschichtlich[23] geht der Begriff „Asyl" auf antike Vorformen in Israel, Griechenland und Rom zurück: Ein „ásylos tópos" war jener Ort, in dessen Nähe alle, die sich dorthin flüchteten, unter „heiligem Schutz" standen und nicht ungestraft weggeführt werden durften. Hier liegt der Ursprung vom „Sanctuary" als Schutzbereich am heiligen Ort (Tempel), dessen Verletzung nicht nur gesetzwidrig war, sondern religiöser Frevel. Die Institution des Asyls ergänzte das profane Recht, um im Bannkreis des Heiligen eine sichere Zufluchtsstätte bis zur Neuordnung des Zusammenlebens zu finden. Das sakral-magische Verständnis der altorientalischen, griechischen und germanischen Kulturen sah den Schutz des Asyls jedoch nur bei unmittelbarem Kontakt gegeben, noch ohne Anspruch auf Rechtsbeistand.

Nach dem Alten Testament[24] diente das Rechtsinstitut des Asyls der Eindämmung privater Blutrache und förder-

19 Vgl. *Franz Kamphaus* im Spiegel-Gespräch, in: Der Spiegel, Nr. 26 vom 27.6.1994, 50-55, hier: 55.

20 Etwa beim altkirchlichen Interzessionsrecht der Bischöfe: vgl. *Hans-Peter Hübner*, Christlicher Beistand für verfolgte Menschen. Anmerkungen zum Kirchenasyl aus der Sicht eines Kirchenjuristen, in: Una Sancta 53, 1998, 213-220.

21 *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 14–15; vgl. *Gregor Herler*, Kirchliches Asylrecht und Kirchenasyl im demokratischen Rechtsstaat, Diss. Würzburg 2004; *Uwe Kai Jacobs*, Kirchliches Asylrecht: Aspekte zu seiner geschichtlichen und gegenwärtigen Gestaltungskraft, in: ZevKR 39 (1990), 25–43. – Von einer bruchlosen Tradition geht hingegen aus: *Christoph Görisch*, Kirchenasyl und staatliches Recht, Berlin 2000.

22 *Matthias Pulte*, Grundfragen (s. Anm. 11), 195–200, 196; vgl. *Ilona Riedel-Spangenbeger*, Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht. Zur Motivation und Rezeption des kirchlichen Asylrechts, in: TThZ 100 (1991), 126–142, hier: 127.

23 Vgl. *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 23–54; *Hans Wißmann*, Asylrecht. I., in: TRE 4, 315–318; *Ludwig Wenger*, Asylrecht, in: RAC 1, 836–844.

24 Vgl. *Zeev W. Falk*, Asylrecht. II., in: TRE 4, 318 f.; *Detlev Ziegler*, Asyl, Asylrecht II., in: LThK^3 1, 117.

te den Übergang zur ordentlichen Rechtspflege. Der im Gastrecht verankerte Asylschutz galt nicht für den Tempel als solchen, währte nicht für jede Untat und reichte bloß bis zur Schuld-Feststellung. „Der Rechtsschutz des Asyls hatte somit nicht seine theologische Begründung in der Numinosität eines Ortes, sondern in der Zuwendung Jahwes, der als der eigentliche Gastgeber und Rechtsbeistand galt."[25]

2.2 Grundlagen des Asylrechts in der frühen Kirche[26]

Im römischen Reich räumte man der Kirche erst im 4./5. Jh. ein Recht auf Asylgewährung ein, geschützt vor Eingriffen staatlicher Behörden. Im Codex Theodosianus (IX,45,1–4) stellte man die Normen im Kapitel *De his, qui ad ecclesias confugiunt* zusammen und übernahm sie in spätere Gesetzessammlungen.[27] Dabei wurden auch Grenzen der Asylberechtigung bestimmt und Regeln für das Verhalten im Kirchenraum formuliert.

Seit dem 4. Jh. (Konzil von Serdica, 342) zählte es zur Pflicht des Bischofs, für ungerecht Verfolgte einzutreten und sich für sonst Angeklagte oder Verurteilte bei Gericht oder dem Kaiser um Strafmilderung oder Straferlaß zu bemühen. Hilfesuchende Christen flüchteten deshalb in eine Kirche, in der Hoffnung, dass ihnen der Bischof seinen „Rechtsbeistand" gewährt. Der Schutz in kirchlichen Gebäuden wurde zunächst nur faktisch respektiert, denn erst im 5. Jh. wurde zugestanden, dass staatlicherseits keine Auslieferung von Personen mehr erzwungen werden konnte. So anerkannte die römische Gesetzgebung 419 ein „Asyl-Recht" im Kirchenraum und bis zu 50 Schritten von der Kirchentür (Const. Sirmondiana, 13). Als Begründung führte das Konzil von Orange (441) sowohl die Heiligkeit geweihter Orte (*reverentia loci*) als auch die kirchliche Beistandspflicht (*intercessio*) an (c. 5). Zugleich drohte man nun auch Strafen beim Bruch des Asylrechts an (c. 5b). Für Kaiser Leo I. stellte es ein von der Todesstrafe bedrohtes Majestätsverbrechen dar (466).[28] Zugleich übernahm die Kirche neben der Versorgung der Zufluchtsuchenden die Aufgabe der Untersuchung ihrer Schuld. Die Kirche beanspruchte jedoch keine völlige Ausnahme von der weltlichen Gerichtsbarkeit, sondern wollte nur eine Möglichkeit zur Hilfestellung, denn es erloschen weder verhängte Strafen noch wurden Schulden getilgt, allenfalls musste sogar eine Kirchenbuße geleistet werden.

2.3 Das eigenständige kirchliche Asylrecht im Mittelalter

In der merowingischen und karolingischen Zeit des Frankenreiches[29] erlangte das kirchliche Asylrecht steigende Bedeutung. Die *reverentia loci* entsprach dem

[25] *Ilona Riedel-Spangenberger*, Der Rechtsschutz (s. Anm. 22), 131.

[26] Vgl. *Peter Landau*, Asylrecht. III, in: TRE 4, 319–327; *ders.*, Traditionen des Kirchenasyls, in: *Klaus Barwig / Dieter R. Bauer* (Hg.), Asyl (s. Anm. 12), 47–61; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 55–86.

[27] Vgl. *Hanspeter Ruedl*, Ad ecclesiam confugere: Die kaiserliche Asylgesetzgebung in der Spätantike, in: *Konrad Breitsching / Wilhelm Rees* (Hg.), Tradition – Wegweisung in die Zukunft, Berlin 2001, 133–145.

[28] Vgl. Codex Iustinianus I, 12,6; vgl. *Peter Landau*, Asylrecht (s. Anm. 26), 322.

[29] Vgl. *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 91–100; *Peter Landau*, Rechtsphilosophische und rechtshistorische Überlegungen zum Asylgedanken, in: *Venanz Schubert* (Hg.), Fremde. Mi-

germanischen Rechtsdenken, das damit die Vorstellung vom „Hausfrieden“ und der „Waffenruhe Gottes“ verband. Kirchliche Asylstätten waren damit durch das Asylrecht *und* den Sakralfrieden geschützt, was in Zeiten des Fehde(un)wesens immer neu einzuschärfen war.[30]

In weiterer Folge wurde der Begriff des Asylrechts mit dem Rechtsinstitut der *Immunität* verbunden, wonach der kirchlichen Gerichtsbarkeit ein eigener Hoheitsbereich zugestanden wurde und manche Kirchen ein „Immunitätsprivileg“ erhielten. Bei dieser Form der Exemtion ging es darum, „verfolgten Personen Rechtsschutz im eigenen Immunitätsbereich zu geben“, wofür man eine „ihr genuin zukommende, von staatlicher Gewalt unabhängige Vollmacht“ beanspruchen konnte, nicht zuletzt um einen „Ausgleich für fehlende Rechtsstaatlichkeit“ zu schaffen.[31] In dieser Vermischung von „Asyl“ und „Immunität“[32] liegt – als heute noch vorhandenes Missverständnis – die Unterstellung begründet, die Kirche würde weiter einen autonomen Rechtsanspruch erheben.

Die Kanonistik des 13. Jh. entfaltete nämlich das Asylrecht, indem man Asylorte definierte (Kirchen, Klöster, Spitäler, Friedhöfe), aber ebenso Ausnahmen des Asylschutzes (Mörder, Räuber, Fälscher etc.). Grundsätzlich galt das Asylrecht für alle Menschen – unabhängig von Rasse oder Religion, jedoch stellte man dies bezüglich Häretikern bald in Frage. Die Flucht in die Asylstätte befreite jedoch nicht völlig von der weltlichen Gerichtsbarkeit, denn die Kirche war zur Auslieferung verpflichtet, wenn vom zuständigen Richter die Verschonung von Leibes- oder Lebensstrafen zugesagt wurde. Ohne kirchliche Zustimmung durfte ein Geschützter nicht entfernt werden; jede Zuwiderhandlung galt als mit Exkommunikation bedrohtes *Sakrileg*. Die Kirche hatte dafür den Asylsuchenden (monate- oder jahrelang) zu versorgen.

2.4 Die staatliche Aufhebung des kirchlichen Asylrechts

Spätestens mit dem 15. Jh. erfolgte die Aushöhlung des Asylrechts der Kirche durch staatliche Missachtung und zunehmende Ausnahmen.[33] Die Kirche verwehrte sich nicht sehr dagegen, weil die finanziellen

gration und Asyl, St. Ottilien 1999, 301–324; *Harald Siems*, Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter, in: *Okko Behrends / Malte Diesselhorst* (Hg.), Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen zwischen Antike und Gegenwart, Ebelsbach 1991, 139–186; *ders.*, Asyl in der Kirche? Wechsellagen des Kirchenasyls im Mittelalter, in: *Martin Dreher* (Hg.), Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion, Köln–Weimar–Wien 2003, 263–300.

30 Vgl. Konzil von Orléans (511): c. 1–3 (in: Mansi 8, 350 f.).

31 *Ilona Riedel-Spangenberger*, Asylrecht. IV., in: LKStKR 1, 173–175, 174.

32 Vgl. *Peter Landau*, Asylrecht (s. Anm. 26), 324; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 101–109. – Gratian verband das Kirchenasyl nicht nur mit der Wahrung der *reverentia loci* und dem Recht auf Fürsprache und Verteidigung (*intercessio*), sondern ordnete es systematisch der lokalen *Immunität* zu, worin er ein Vorrecht der Kirche sah, dessen Verletzung er der Entfremdung von Kirchengütern gleichstellte (D 87, c. 6 und C 17, q. 4).

33 Vgl. *Peter Landau*, Asylrecht (s. Anm. 26), 326; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 111–120. – Im Frankreich des 16. Jh. wurde der Asylgedanke endgültig verkehrt, indem man 1539 den staatlichen Behörden gestattete, Asylsuchende aus der Kirche zu holen und festzuhalten, bis ein staatliches Gericht die Asylwürdigkeit feststellt.

Belastungen erheblich waren. Gregor XIV. regelte das kirchliche Asylrecht mit der Konstitution *Cum alias* (1591) dann völlig neu, konnte aber die Anerkennung der Grundsätze in Europa kaum mehr erzwingen. Einerseits hatte die Reformation die Bedingungen dafür infrage gestellt und andererseits waren die weltlichen Herrscher des aufgeklärten Absolutismus immer weniger bereit, kirchliche Einspruchsrechte zu beachten. Im 18./19. Jh. wurde das kirchliche Asylrecht staatlich formell aufgehoben, wobei man allenfalls noch bereit war, die *reverentia loci* soweit zu wahren, dass man keine Verhaftung während gottesdienstlicher Handlungen durchführte und zuvor den Ordinarius informierte.[34]

Die katholische Kirche hielt ihren Anspruch dennoch formal aufrecht[35] und bestimmte in c. 1179 CIC/1917: „Die Kirche erfreut sich des Asylrechts in der Weise, dass zu ihr geflüchtete Straftäter ohne Zustimmung des Ordinarius oder wenigstens des Kirchenrektors dort nicht herausgeholt werden dürfen, es sei denn, es besteht dazu eine dringende Notwendigkeit." Diese Bestimmung diente weniger der Rechtshilfe, sondern dem Schutz der Gebetsstätte, um eine sakrilegische Kirchenschändung (cc. 1172, 2325 CIC/1917) zu verhindern. Man betrachtete die Kirchengebäude als „heilige Stätten" (c. 1160 CIC/1917), die allein der kirchlichen Autorität unterstehen. Zugleich bejahte die Kirche den legitimen staatlichen Strafverfolgungsanspruch, insofern eine Auslieferung im Dringlichkeitsfall eingeräumt wurde und man zur Dispenserteilung bereit war. Mit dem Anspruch auf Mitwirkung sollte zumindest die kirchliche Beistandspflicht für Verfolgte ermöglicht und gewahrt werden.

3 Die ethische Begründung heutigen „Kirchenasyls"

3.1 Juristische Begründungselemente

Bei der Revision des Kirchenrechts wollte man zunächst am Asylschutz festhalten und sogar ein uneingeschränktes Interzessionsrecht geltend machen. 1980 entschied sich die CIC-Reformkommission jedoch zur Streichung der Normen wegen faktischer Nichtanerkennung des Kirchenasyls in zivilen Rechtsordnungen. Es wird lediglich die Freiheit der kirchlichen Autorität beansprucht, die hausherrliche Vollmacht und religiösen Vollzüge an „heiligen Orten" (c. 1205 CIC/1983) uneingeschränkt ausüben zu dürfen (c. 1213), da diese profanem Gebrauch entzogen seien (c. 1210); doch selbst dies ist nicht mehr uneingeschränkt durchsetzbar und bietet keine Rechtsgrundlage zur Verwendung dieser Orte als „Kirchenasyl".[36] Damit hat

[34] Vgl. *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 121–133, bes. 125–129. – Heute sind Sakralbauten staatlich nicht speziell geschützt vor polizeilichen Maßnahmen, ausgenommen während des Gottesdienstes, denn hier gilt der Schutz der Glaubensfreiheit der Feiernden, solange Alternativen bestehen und durch den Gottesdienst nicht eine Abschiebung vereitelt werden soll (etwa durch Versäumen des Flugzeuges); vgl. *Markus Müller*, Rechtsprobleme beim „Kirchenasyl", Baden-Baden 1999, 158 f.

[35] Pius IX. verfügte noch 1869 für die (Anordnung einer) Kirchenasylverletzung die Strafe der Exkommunikation: Konst. *Apostolicae Sedis moderationi*, in: ASS 5 (1869/70), 311.

[36] Vgl. *Ingo von Münch*, „Kirchenasyl": ehrenwert, aber kein Recht, in: NJW 1995, 565–566; *Roland Bank*, Kirchliches sanctuarium als rechtsfreier Raum? Die Problematik des Kirchenasyls, in: *Rainer Grote / Thilo Marauhn* (Hg.), Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht – Völker- und verfassungsrechtliche Per-

die katholische Kirche einen „im eigenen Recht verankerten Anspruch aufgegeben, heilige Orte als Asylstätten zur Verfügung zu stellen, mit dem Ziel, keine Ausnahme vom staatlichen Rechtsvollzug zu erwirken“[37]. Tatsächlich wird keine kirchliche „Exterritorialität“ beansprucht, vielmehr anerkennt man den umfassenden Rechtsordnungsanspruch des säkularen Staates und nimmt grundsätzlich zur Kenntnis (vgl. GS 76), dass der moderne Rechtsstaat die Aufgabe der Asylgewährung übernommen hat. Natürlich können in konkordatären Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat Rechte eingeräumt werden,[38] die über ein Interzessionsrecht im Rahmen der caritativen Beistandspflicht und einer kirchlichen Anwaltsfunktion hinausreichen (vgl. cc. 221; 747 §2; 383 §4; 394 §1; 529 §1 CIC/1983). Im Kontext einer vorrangigen Option für die Armen kommt im Blick auf die Praxis faktischer „Asylgewährung“ in Kirchenräumen den Christen eine „Schlüsselfunktion“ in der Diskussion um ein Menschenrecht auf Asyl zu, insofern es da erklärtermaßen „nicht um Rechts*bruch*, sondern um Rechts*schutz*“ geht.[39]

Der völker- bzw. europarechtliche sowie nationalgesetzliche Schutz weist in der normativen Ausgestaltung und verfahrensmäßigen Umsetzung erhebliche Mängel auf. Völkerrechtlich (z. B. Art. 14 AEMR) ist zwar mehrfach bestimmt,[40] dass kein Staat seinen Bürgern oder Fremden die *Ausreise* verweigern darf, doch ist dadurch noch kein Staat verpflichtet, diese auch aufzunehmen.[41] Allerdings enthält die Genfer Flüchtlingskonvention zumindest das sogenannte „Refoulment-Verbot“, wonach es untersagt ist, Asylsuchende durch die Abweisung oder Abschiebung in eine lebensbedrohliche Situation zu bringen (Art. 33 GFK; vgl. Art. 3 EMRK), was auch in nationale Rechtsnormen über-

spektiven, Berlin u. a. 2001, 383–409; *Jochen Grefen*, Kirchenasyl im Rechtsstaat: Christliche Beistandspflicht und staatliche Flüchtlingspolitik. Kirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Untersuchung zum so genannten Kirchenasyl in der BRD, Berlin 2001; *Gregor Herler*, Kirchliches Asylrecht (s. Anm. 21), 75–80. – Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte urteilte, dass die polizeiliche Zwangsräumung einer besetzten Kirche auch dann zulässig ist, wenn der Pfarrer ein Einschreiten ablehnt; vgl. EGMR Entscheidung vom 09.04.2001, in: *Stefan Muckel* / *Manfred Baldus* (Hg.), Entscheidungen in Kirchensachen, Bd. XL, Berlin 2002, 237–247.

37 *Yves Kingata*, Asyl als ultima ratio und Zuflucht für Menschenwürde. Eine Herausforderung für Staat und Kirche, in: OK 56 (2015), 147–158, hier: 153; vgl. *Jochen Grefen*, Kirchenasyl (s. Anm. 36), 135; *Ilona Riedel-Spangenberger*, Der Rechtsschutz (s. Anm. 22), 139 f.; *Brigitte Schinkele*, Gewissensgebot und Normativität des positiven Rechts. Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung des so genannten „Kirchenasyls“, in: öarr 50 (2003), 448–480, 459 f.

38 Vgl. die Gewährleistung des Kirchenasyls im Konkordat mit Spanien (1979; Art. 1,5) und mit Italien (1984; Art. 5,2). Dazu: *Gregor Herler*, Kirchliches Asylrecht (s. Anm. 21), 86–107, hier 93 f.

39 *Albert-Peter Rethmann*, Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996, 304–316, hier: 305, 307 f.

40 Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO (AEMR 1948), Genfer Flüchtlingskonvention (GFK 1951) mit Zusatzprotokoll (1967), Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK 1950) mit Zusatz-Protokoll Nr. 4 und 7 (1963, 1984), Amerikanische (1969) und Afrikanische Menschenrechtskonvention (1981).

41 Vgl. *Hans-Richard Reuter*, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht, in: *Gerhard Rau* (Hg.), Das Recht der Kirche. Bd. 3, Gütersloh 1994, 574–600, 578 f.; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 159–174; *Norbert Brieskorn*, Asyl, Asylrecht. IV., in: LThK^3 1, 1118 f.

nommen wurde.[42] Die Interpretationsbedürftigkeit dieser gewährenden und beschränkenden Bestimmungen, die Komplexität politischer und sozialer Gefährdungslagen in der Welt sowie die Sprachbarrieren von physisch und psychisch erschöpften Flüchtlingen machen es jedoch nötig, darauf zu achten, dass selbst bei hohem Andrang ein sorgfältiges, den Biografien gerecht werdendes Prüfungsverfahren angewandt wird. Auch bei gutem Willen kann es zu unbilligen und mitunter lebensbedrohlichen (Fehl-)Entscheidungen kommen. Dies umso mehr, wenn Regierungen das Refoulment-Verbot prinzipiell zwar nicht in Frage stellen, aber die Möglichkeit einer „Notverordnung" bei Erreichen einer „Obergrenze" von Asylanträgen mit schwer absehbaren Konsequenzen überlegen. Schon im regulären Verfahren gibt es schwierige Fallkonstellationen, die durch gesetzliche Formulierungen oder beamtenmäßige Routine nicht eindeutig zu entscheiden sind, vor allem, wenn gesellschaftlich ein hoher medialer, finanzieller und sozialer Druck spürbar ist.[43]

Gelegentlich wird überlegt, ob der Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechts nicht doch ein Recht oder sogar eine Verpflichtung zur Kirchenasylgewährung zukomme im Sinne eines subsidiären Menschenrechtsschutzes.[44] Der Körperschaftsstatus birgt aber zugleich die Pflicht zur Respektierung öffentlichen Rechts,[45] auch wenn dies das Selbstbestimmungsrecht von Kirchen kennt. Formen eines kirchlichen „Selbsthilferechts" sind jedenfalls ausgeschlossen. Meist werden Möglichkeiten und Grenzen der rechtsstaatlichen Duldung eines „Kirchenasyls" in verfassungsrechtlicher Sicht diskutiert, insofern eine Zuordnung zum grundrechtlichen Schutzbereich individueller und korporativer Religionsfreiheit sowie der Gewissensfreiheit des Einzelnen bzw. einer Kirchengemeinde argumentierbar ist.[46] Will der Staat die Freiheit zu gewissensmotiviertem Handeln behindern, ist er nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit begründungspflichtig. „Das einzig schlagkräftige Argument wäre in diesem Fall, dass durch das Handeln des Staates ein bedeutendes

42 Vgl. für Österreich: Bundesgesetz über die Gewährung von Asyl (BGBl. I Nr. 100/2005 idF 2016): § 8 AsylG über den Status des „subsidiär Schutzberechtigten"; BG über die Ausübung der Fremdenpolizei, die Ausstellung von Dokumenten für Fremde und die Erteilung von Einreisetiteln (BGBl. I Nr. 100/2005 idF 2016): § 45a FPG enthält das Verbot der Zurückweisung und Zurückschiebung, „wenn stichhaltige Gründe für die Annahme bestehen, dass dort ihr Leben oder ihre Freiheit aus Gründen ihrer Rasse, ihrer Religion, ihrer Nationalität, ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder ihrer politischen Ansichten bedroht wäre" oder wenn ihnen in ihrem Staat die Todesstrafe droht oder eine „ernsthafte Bedrohung des Lebens oder der Unversehrtheit infolge willkürlicher Gewalt im Rahmen eines internationalen oder innerstaatlichen Konflikts".

43 Vgl. zu den Defiziten: *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 195–240: etwa die Definierung von „sicheren" Drittstaaten und „sicheren Herkunftsländern", die Einführung des „Flughafenverfahrens", Mängel im Anhörungs- und Entscheidungsverfahren etc.

44 Vgl. *Christoph Görisch*, Kirchenasyl (s. Anm. 21), 115–120; für die BRD mit Verweis auf Art. 16a Grundgesetz.

45 Eine Verletzung der Loyalitätspflicht aus dem Konkordat sieht: *Manfred Baldus*, Kirchenasyl und Vertragskirchenrecht, NVwZ – Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 18 (1999), 716–721.

46 Vgl. *Brigitte Schinkele*, Gewissensgebot (s. Anm. 37), 466–479; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 353–365; *Christoph Görisch*, Kirchenasyl (s. Anm. 21), 139–259; *Jochen Grefen*, Kirchenasyl (s. Anm. 36), 210–263; *Markus Müller*, Rechtsprobleme (s. Anm. 34), 50–121.

nichtsittliches Übel, welches durch die Gewissenstat gesetzt würde, verhindert werden könnte. Als solches käme aber lediglich die Missachtung des staatlichen Vollzugsanspruchs in Frage. Setzt man diese jedoch in Relation zu dem durch die Gewissenstat möglicherweise erreichbaren nichtsittlichen Gut, sc. die Bewahrung von Leben und körperlicher Unversehrtheit des Flüchtlings (und damit die Einlösung von dessen Rechtsanspruch), so ist eindeutig letzterem als dem fundamentalen Gut der Vorzug zu geben."[47]

3.2 Kirchenasyl als eine Form zivilen Ungehorsams?

Kirchen haben die diakonische Aufgabe, zur menschenrechtsorientierten Verbesserung des positiven Rechts beizutragen[48] und im Einzelfall ein moralisches „Einspruchsrecht" im Sinne der christlichen Beistandspflicht auszuüben, um eine rechtskonforme Entscheidung über den Asylstatus oder zumindest die Duldung des Aufenthaltes zu erreichen. Als letzte Möglichkeit kann dabei an die Zufluchtsgewährung durch die Kirche gedacht werden, wofür dann gern auf die Rechtsfigur des „zivilen Ungehorsams" verwiesen wird.

Im demokratischen Rechtsstaat können sich Bürger/innen aus gewissensmäßiger Überzeugung nämlich veranlasst sehen, ihren Widerstand gegenüber behördlichen Maßnahmen oder Entscheidungen nötigenfalls in dieser Form zum Ausdruck zu bringen. Es geht dabei darum, „dass sich Menschen zu mehr oder weniger drastischen Aktionen zusammentun, um auf ihrer Überzeugung nach schädliche, lebensbedrohliche und ungerechte Entwicklungen aufmerksam zu machen und sie aufzuhalten"[49]. Obwohl der grundsätzliche Respekt vor demokratischen Entscheidungen vorausgesetzt wird und in der Regel gegeben ist, kann es gerade bei der Asylproblematik im Blick auf einen Sonderfall zu einer Informations- und Wertungsdifferenz unter den Agierenden kommen, welche die Gefahr einer Verletzung fundamentaler (Menschen-)Rechte enthält. In dieser Konfliktlage fordert die „Spannung zwischen Gewissensgebot und Rechtsgehorsam" eine Lösung, selbst wenn man bei gewissenskonformem Handeln gegen positives Recht verstößt.[50]

Im Anschluss an John Rawls[51] lässt sich auch im intakten Rechts- und Verfassungsstaat fragen, ob es nicht zulässig sein kann, bei *groben* Ungerechtigkeiten *öffentlich* und *gewissensbestimmt* einen *Normverstoß* zu begehen, um dadurch eine Verbesserung der Gesetzeslage oder Regierungspolitik zu erreichen, sofern dieser *gewaltfrei* erfolgt

47 *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 363.
48 Vgl. *Hans-Richard Reuter*, Kirchenasyl (s. Anm. 41), 598–600.
49 *Volker Eid*, Ziviler Ungehorsam gegen restriktive Asylpolitik? Ethische Begründung des Kirchenasyls, in: *Klaus Barwig / Dieter R. Bauer* (Hg.), Asyl (s. Anm. 12), 63–76, hier: 63; vgl. *Wolf-Dieter Just*, Jeder Mensch ist ein Heiligtum. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam aus theologischer und philosophischer Sicht, in: *ders.* (Hg.), Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam – Ein Ratgeber, Reinbek b. Hamburg 1993, 72–90; *Matthias Pulte*, Kirchenasyl – ein Privileg der Kirchen im demokratischen Rechtsstaat, oder Duldung zivilen Ungehorsams?, in: *Patrik C. Höring / Clemens Dölken / Polykarp Ulin Agan* (Hg.), Migration – Jahrbuch der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin 3 (2015), 91–110.
50 Vgl. *Brigitte Schinkele*, Gewissensgebot (s. Anm. 37), 449, 455 ff.
51 *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, 399 ff.; vgl. *Peter Glotz* (Hg.), Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt a. M. 1983.

und sich als *symbolischer* Akt versteht[52], um auf bestimmte Defizite hinzuweisen, verbunden mit der Bereitschaft, für mögliche rechtliche Konsequenzen einzustehen und die *Folgeverantwortung* zu übernehmen. Als weitere begrenzende Kriterien werden in der Rechtstheorie *Erforderlichkeit* und *Verhältnismäßigkeit* verlangt. Angewandt auf aktuelle Formen von „offenem" oder „stillem" Kirchenasyl, d. h. mit bzw. ohne Einschaltung der Medien, lässt sich zwar keine eindeutige Zuordnung zum „zivilen Ungehorsam" herstellen,[53] allerdings ergeben sich aus den Abgrenzungen hilfreiche Beurteilungskriterien und praktisch zu berücksichtigende Aspekte.

Die politisch-moralische bzw. religiöse Motivation verweist über die individuelle Betroffenheit auf das Allgemeinwohl, weshalb eine Zufluchtgewährung im kirchlichen Bereich nie bloß eine singuläre Gewissensentscheidung sein darf, sondern möglichst gemeinschaftlich getragen und mit sachlich nachvollziehbaren Argumenten ethisch begründet sein muss. Das ermöglicht neben dem primären Ziel des Personen-Schutzes auch eine Debatte über Asylrecht, Flüchtlingspolitik, Umgang mit Fremden sowie Fluchtursachen. Die Betreuungs-Kooperation von kirchlichen und staatlichen Stellen belegt die Akzeptanz der Rechtsordnung, ohne aber Konfrontationen gänzlich auszuschließen. Vor allem aber ist die Gewährung von „Asyl" in der Kirche ein „öffentliches Gesprächsangebot mit dem Ziel einer einvernehmlichen Konfliktlösung"[54], wobei die handelnden Personen die Verantwortung für ihr grundsätzlich gewaltfreies Tun übernehmen, verbunden mit der Bereitschaft, eventuelle Sanktionen von Seiten des Staates zu erleiden und Nachteile in Kauf zu nehmen.

Hinsichtlich der Legitimität von Normübertretungen könnte auch auf eine über- oder vorpositive Verpflichtung rekurriert werden, welche den Rechtsgehorsam aussetzt. Der Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2242) spricht von einer „Gewissenspflicht, die Vorschriften der staatlichen Autoritäten nicht zu befolgen, wenn diese Anforderungen den Forderungen der sittlichen Ordnung, den Grundrechten des Menschen oder den Weisungen des Evangeliums widersprechen". Das Gebot der Verhältnismäßigkeit bei derartigen Normverletzungen stellt aber klar, dass es sich – auch bei der Gewährung von Kirchenasyl – letztlich um ein „Notrecht für eine Minderheit (handelt), die damit an die Mehrheit in einer Angelegenheit appelliert, in der fundamentale Staatsaufgaben wie die Achtung der Menschenrechte aufs Spiel gesetzt werden"[55]. Die (mehr oder weniger) demonstrative Regelverletzung einer zumindest zeitweisen Verhinderung fremdenrechtlicher Maßnahmen muss daher eine echte Ausnahme von der Regel des Gesetzesgehorsams bleiben, „und zwar nicht nur wegen der Gefahr von Abnutzungseffekten, sondern auch aus der Überzeugung heraus, dass demokratisch entstandene Normen einen hohen Verpflichtungsgrad besit-

[52] Nach *Wolfgang Huber*, Gerechtigkeit (s. Anm. 18), 418 f., unterscheidet sich das Kirchenasyl vom bürgerlichen Ungehorsam dadurch, dass eben keine *symbolische* Rechtsverletzung intendiert wird, sondern die konkrete Hilfe für dauerhaften Schutz eines gefährdeten Menschen im Vordergrund steht.

[53] Vgl. *Brigitte Schinkele*, Gewissensgebot (s. Anm. 37), 464 ff.; *Markus Babo*, Kirchenasyl (s. Anm. 16), 376–393.

[54] Vgl. *Albert-Peter Rethmann*, Asyl (s. Anm. 39), 308 f.

[55] Vgl. ebd., 309.

zen“[56]. Dabei gilt es zu klären, ob ein anerkanntes Grundrecht auf Asyl durch Gesetze und Verordnungen *unzulässig* eingeschränkt wird oder ob es sich dabei um des Gemeinwohls willen um dessen *zulässige* Ausgestaltung handelt. Meist wird dann nicht auf eine ethische Pflicht zu „zivilem Ungehorsam“ in einer persönlichen Gewissensentscheidung zu rekurrieren sein, sondern es ist allein auf die Notwendigkeit hinzuweisen, für einen bestimmten Flüchtling bereits gültiges Recht durchzusetzen.[57]

Weil Kirchen keine rechtsfreien Räume beanspruchen können, um staatliche Entscheidungen zu unterlaufen, muss man bei einem kalkulierten gewaltfreien Gesetzesbruch mit Sanktionen rechnen, die über die Organisatoren und Unterstützer eines „Kirchenasyls“ verhängt werden können, etwa im Zusammenhang mit verwaltungsrechtlichen Ergreifungsmaßnahmen (Hausdurchsuchung, Festnahme …) oder ausländerrechtlichen (Straf-)Maßnahmen bis hin zur Wahrung schuldrechtlicher Bestimmungen.[58] Die Bereitschaft dazu gehört dann mit zur appellativen Qualität dieser Form „zivilen Ungehorsams“ und bürgt für seine Glaubwürdigkeit. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass Rechtsverletzungen keine *notwendige* Konsequenz sind. „Kirchenasyl“ bedeutet in der Regel nicht, dass von der Abschiebung bedrohte Personen versteckt werden („verdecktes Asyl“), vielmehr werden sie den Behörden gemeldet, sodass etwa eine Strafe wegen Beihilfe zum illegalen Aufenthalt entfällt, ebenso wie die Berufung auf „Gefahr im Verzug“ bei Verletzungen des Wohnrechts. Innerkirchlich ist darauf zu achten, dass die Diskussion um Asylgewährung nicht zur Polarisierung führt, wodurch ein wirksames gemeinsames Auftreten unmöglich wird.

3.3 Entscheidungs-Kriterien für ein „Kirchenasyl“

Obwohl die unmittelbaren Auswirkungen auf das Gemeindeleben meist überschaubar sind,[59] führt doch das Engagement von Personen und Gruppen zu wichtigen Debatten hinsichtlich der rechtlichen Beurteilung und ethischen Rechtfertigung in

[56] Ebd., 309, mit Bezug auf *Kurt Remele*, Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik, Münster 1992, bes. 120.

[57] Vgl. ebd., 312.

[58] Auf die möglichen (verwaltungs-)strafrechtlichen Konsequenzen kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden; in Frage kommen in *Österreich* z. B. die Tatbestände der Schlepperei (§ 114 FPG); Begünstigung (§ 299 StGB); Widerstand gegen die Staatsgewalt (§ 269 StGB); Aufforderung zu mit Strafe bedrohten Handlungen und Gutheißung mit Strafe bedrohter Handlungen (§ 282 StGB).
In *Deutschland* diskutiert man: Bildung einer kriminellen Vereinigung (§ 129 StGB), Widerstand gegen Vollstreckungsbeamte (§ 113 Abs. 1 StGB), Begünstigung und Strafvereitelung (§ 257 StGB), Einschleusen von Ausländern (§ 96 AufenthG) und Beihilfe zum unerlaubten Aufenthalt (§27 StGB iVm § 95 AufenthG). – Vgl. *Bertold Huber*, Kirchenasyl im Spannungsfeld von strafrechtlicher Verfolgung und verfassungsrechtlicher Legitimation, in: *Klaus Barwig* / *Dieter R. Bauer* (Hg.), Asyl (s. Anm. 12), 99–115; *Gerhard Robbers*, Strafrecht und Verfassung beim Kirchenasyl, ebd., 117–129; *Markus Müller*, Rechtsprobleme (s. Anm. 34); *Christoph Görisch*, Kirchenasyl (s. Anm. 21).

[59] Vgl. *Matthias Krannich*, Das Kirchenasyl. Eine empirische Studie zu den Auswirkungen auf das Gemeindeleben, Berlin [2]2011 (www.kirchenasyl.de/wp-content/uploads/2013/12/MKrannich_Kirchenasyl1.pdf); *Fanny Dethloff* / *Verena Mittermaier* (Hg.), Kirchenasyl. Eine heilsame Bewegung, Karlsruhe 2011.

Asylfragen. Es werden Lernprozesse ausgelöst, sei es durch menschlich bereichernde Begegnungen mit Flüchtlingen, sei es durch die Beschäftigung mit Fluchtursachen, einem Asylverfahren oder die Positionierung als Christ.[60] Im Einzelfall kann es dann nötig sein, jene Zivilcourage aufzubringen, um gegen nicht situationsgerechte Verwaltungs-Entscheidungen aufzutreten und für schutzbedürftige Ausländer einzutreten (KKK Nr. 2241) – bis an die Grenzen der Rechtsordnung und mitunter darüber hinaus. „Kirchenasyl" ist damit zwar *kein Rechtsmittel*, sehr wohl aber ein *moralischer Appell* für ein faires Asylverfahren unter Berücksichtigung aller rechtlichen, sozialen und humanitären Gesichtspunkte. Die Praxis des „Kirchenasyls" ist so „auch eine Anfrage an die Politik, ob die im Asyl- und Ausländerrecht getroffenen Regelungen in jedem Falle die Menschen, die zu uns gekommen sind, beschützen und vor Verfolgung, Folter oder gar Tod bewahren. Kirchengemeinden, die sich für die Verwirklichung dieser Menschen- und Grundrechte einsetzen, stellen daher nicht den Rechtsstaat in Frage, sondern leisten einen Beitrag zum Erhalt des Rechtsfriedens und der Grundwerte unserer Gesellschaft", wie das „Gemeinsame Wort der Kirchen" schon 1997 betonte.[61]

Diese Sicht bedingt, dass dabei Kriterien gewahrt werden, wie sie verschiedene Hinweise der Kirchen für die Praxis anführen:[62] (1.) Die Entscheidung, jemand mittels „Kirchenasyl" vor konkret drohenden Menschenrechtsverletzungen zu bewahren, ist als letzte Möglichkeit (*ultima ratio*) und klare Ausnahme für den Einzelfall zu kennzeichnen, nachdem alle alternativen Einwände im regulären Behördenverfahren ausgeschöpft wurden, jedoch irgendein rechtlich tragfähiges Ergebnis noch erzielbar erscheint. (2.) Es ist erforderlich, dass die Gemeinden und Ordensgemeinschaften bzw. deren Verantwortliche zu den von Zurück- oder Abschiebung bedrohten Personen persönlichen Kontakt haben und die Situation schon vor Beginn des „Kirchenasyls" gut kennen; dies gilt selbst dann, wenn das Anliegen über Dritte an sie herangetragen wurde.

Weiterführende Literatur:

Markus Babo, Kirchenasyl – Kirchenhikesie, Münster 2003: Ein kenntnisreicher Überblick über die Geschichte des Kirchenasyls und dessen moderne ethische Begründung.

Wolf-Dieter Just / *Beate Sträter* (Hg.), Kirchenasyl. Ein Handbuch, Karlsruhe 2003: Ein (deutsches) Standardwerk mit theoretischen Grundlagen und praktischen Informationen.

Matthias Morgenstern, Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 2003: Zeigt die historische Entwicklung, beschreibt die gesellschaftliche Diskussion (auch in Österreich) und vergleicht mit anderen staatkirchenrechtlichen Modellen.

60 Vgl. *Wolf-Dieter Just*, Kirchenasyl – Rechtsbruch oder Menschenrechtsschutz (Vortrag in Basel am 28.04.2016), Pkt. 5, unter: http://www.asulon.ch/just.pdf [Abruf: 10.11.2016].

61 Vgl. *Kirchenamt der EKD / Sekretariat der DBK in Zusammenarbeit mit AG Christlicher Kirchen in Deutschland* (Hg.), „… und der Fremdling, der in deinen Toren ist". Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, Bonn 1997, bes. Nr. 255–257.

62 Vgl. *Sekretariat der DBK* (Hg.), Handreichung (s. Anm. 3), 18–20; *BAG Asyl in der Kirche*, Checkliste Kirchenasyl, unter: http://www.kirchenasyl.de; *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund*, Zufluchtsraum Kirche (Anm. 8), Botschaft 15: Kriterien.

(3.) Es sind die zuständigen kirchlichen Ämter (Ordinariat, Katholische Länderbüros) sowie die staatlichen Behörden zu informieren. (4.) Bei der Entscheidungsfindung ist das Wohl der Asylwerber *und* der Kirchengemeinschaft zu berücksichtigen, sowie zu fragen, ob und unter welchen Bedingungen eine praktische Durchführung (Unterbringung, Konfliktmoderation …) möglich ist. (5.) Während der sorgfältigen Klärung der Sachlage unter Beiziehung von Sachkundigen und Beratungsstellen kann man Flüchtlinge zunächst „gastweise" in ein kirchliches Gebäude aufnehmen. Es ist dabei zu berücksichtigen, dass sie als „Menschen ohne Papiere" in der Regel keinen Aufenthaltsstatus haben und keine öffentlichen Zuwendungen mehr erhalten, nicht (kranken)versichert und auf Versorgung angewiesen sind. (6.) Da die Unterbringung im „Kirchenasyl" eine massive Einschränkung der Bewegungsfreiheit und das Fehlen von (schulischen oder arbeitsrechtlichen) Integrationsmaßnahmen bedeutet, ist zu überlegen, wann und wie ein – mitunter länger dauerndes – Kirchenasyl voraussichtlich wieder beendet wird (Erschöpfung, Fristablauf, neue Verfahrenszuständigkeit, Verwaltungsentscheidung) und wie nach positivem Ausgang weitere Hilfe möglich ist, etwa bei der Wohnungssuche[63]. (7.) Lässt sich kein Aufenthaltstitel bzw. keine Duldung erwirken, ist zu bedenken, dass staatliche Stellen das „Kirchenasyl" jederzeit – selbst bei möglicher Gegenwehr von Unterstützern – beenden dürfen, weshalb rechtzeitig eine Beiziehung karitativer Stellen zur Unterstützung freiwilliger Rückkehr mit zu überlegen ist. (8.) Über Medienberichte hinaus sollte der Vorgang in der Pfarre bzw. Kirchengemeinde gut dokumentiert und alle Erfahrungen entsprechend reflektiert werden.

Gerade weil „Asyl in Kirchen" heute weder eine Exemtion vom staatlichen Recht meint noch ein außergesetzliches Versteck ist oder die Letztentscheidungskompetenz des Staates infrage stellt, wird es unter Wahrung konstruktiver Kooperation als religiös motivierte Parteinahme in christlich-humanitärer Tradition auch von staatlichen Stellen gewürdigt.[64]

Der Autor: *DDr. Severin J. Lederhilger (geb. 1958) studierte Rechtswissenschaften, Theologie und Kanonistik in Linz, München und Rom; er lehrt Kirchenrecht seit 1991 an der KU Linz (ab 1993 Professor), war von 1991–2013 Gerichtsvikar und ist seit 2005 Generalvikar der Diözese Linz; von 1996–2005 war er in der Redaktion der ThPQ; als Prämonstratenser ist er Präses der Internationalen Juridischen Kommission des Ordens; Für die „Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster" gibt er seit 2000 die Tagungsbände heraus, zuletzt: „Warum Leid? Der Mensch zwischen Resignation und Aufbegehren", Regensburg 2016; Publikationen: http://ku-linz.at/theologie/institute/kirchenrecht.*

63 Vgl. *Erzdiözese Wien*, Leitfaden für Pfarren zum Thema Wohnraumbeschaffung und Unterstützung für Flüchtlinge, Wien 2016.

64 In der deutschen Vereinbarung zwischen dem Präsidenten des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge mit den Bevollmächtigten der evangelischen und katholischen Kirche vom 24.02.2015 heißt es: „[…] Das Bundesamt beabsichtigt nicht, die Tradition des Kirchenasyls an sich in Frage zu stellen. Die Beteiligten haben vereinbart, dass in … begründbaren Ausnahmefällen so frühzeitig wie möglich eine zwischen Kirche und BAMF gesteuerte, lösungsorientierte Einzelfallprüfung im Rahmen des rechtlich Möglichen stattfindet" – zit. n. *Wolf-Dieter Just*, Kirchenasyl (s. Anm. 60), Pkt. 6.

Tim Müller

Sind die Sorgen berechtigt?

Fakten zur Integration von Geflüchteten

◆ **Unser Autor, der Berliner Sozialwissenschaftler Tim Müller, macht den Faktencheck: In Auswertung zahlreicher Untersuchungen, die inzwischen über Migration und Flüchtlingsströme vorliegen, bietet der Artikel umfassende Informationen und differenzierte Einschätzungen zur Flüchtlingsfrage. Er zeigt, wie die Integration Geflüchteter gelingen kann, und verdeutlicht, wie wichtig eine faktenbasierte und vorurteilsfrei geführte Debatte über Flucht, Migration und Integration für den sozialen Zusammenhalt ist. (Redaktion)**

Seit dem Sommer 2015, dem Beginn der sogenannten „Flüchtlingskrise", stehen die europäischen Gesellschaften vor großen Herausforderungen. Dabei stellt die Integration der Geflüchteten in den Arbeitsmarkt und die Gesellschaft eine der drängendsten politischen Aufgaben dar. Nach einer anfangs deutlich ausgeprägten „Willkommenskultur", die übrigens, wenn man die Zahlen zum ehrenamtlichen Engagement für Geflüchtete als Maßstab nimmt, auch weiterhin stark ausgeprägt ist,[1] haben sich in weiten Teilen der Bevölkerung jedoch Skepsis, Besorgnis und vielerorts leider auch starke Ressentiments gegen Geflüchtete die Bahn gebrochen. Sind die Sorgen jener, die glauben, dass eine Integration der Geflüchteten nicht gelingen wird, jedoch tatsächlich berechtigt? Angesichts des Erstarkens rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien überall in Europa, die eine ernsthafte Gefahr für den Zusammenhalt unserer Gesellschaften darstellen, ist eine kritische Auseinandersetzung mit den Kritikern der Flüchtlingspolitik dringend angebracht. In dem vorliegenden Beitrag sollen die gängigsten Argumente, welche in Bezug auf die Integration der Geflüchteten vorgebracht werden, deswegen auf Basis vorliegender sozialwissenschaftlicher Untersuchungen kritisch diskutiert werden. Dabei sollen zum einen Fragen der *strukturellen Integration*, etwa wie hoch das Bildungsniveau der Geflüchteten ist oder wie gut die Chancen einer erfolgreichen Arbeitsmarktintegration sind, behandelt werden. Es soll aber auch der Themenkomplex der *sozio-kulturel-*

[1] *Serhat Karakayali / J. Olaf Kleist*, EFA-Studie 2: Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit in Deutschland, 2. Forschungsbericht: Ergebnisse einer explorativen Umfrage vom November/Dezember 2015, Berlin 2016.; *Ulrike Hamann / Serhat Karakayalı / Mira Wallis / Leif Jannis Höfler*, Koordinationsmodelle und Herausforderungen ehrenamtlicher Flüchtlingshilfe in den Kommunen. Herausgegeben von der Bertelsmann-Stiftung. Online abrufbar: http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Koordinationsmodelle_und_Herausforderungen_ehrenamtlicher_Fluechtlingshilfe_in_den_Kommunen.pdf [Abruf: 17.11.2016].

len Integration angesprochen und diskutiert werden, was wir derzeit über die gesellschaftlichen Einstellungen der Geflüchteten wissen. Schließlich soll die Frage geklärt werden, welche Rolle Fragen der Anerkennung und der Staatsbürgerschaft bei der langfristigen Integration spielen.

1 Wie krisenhaft ist die „Flüchtlingskrise" tatsächlich?

Mit dem Begriff der „Flüchtlingskrise" wird oft darauf verwiesen, dass die derzeitige Zuwanderung Geflüchteter ein einmaliges, so noch nie dagewesenes und deswegen besonders schwer zu bewältigendes Phänomen sei. Dass es sich hierbei um eine besondere politische Herausforderung und Verantwortung handelt, möchte niemand ernsthaft bestreiten. Ob wir es jedoch mit einer ausgewachsenen „Krise" bisher ungekannten Ausmaßes zu tun haben, darf gerne kritisch hinterfragt werden. Zum einen ist auf den längeren zeitlichen Kontext zu verweisen: Laut Migrationsforscher Jochen Oltmer wurden in beiden deutschen Staaten nach dem 2. Weltkrieg etwa 12,5 Millionen Kriegsflüchtlinge und Vertriebene erfolgreich integriert (in Österreich betrug die Zahl etwa 500.000).[2] Aber auch in jüngster Vergangenheit ist die Aufnahme und Integration von Kriegsflüchtlingen in Deutschland gelungen. In Folge des Zusammenbruchs der Sowjetunion und des Jugoslawienkrieges verzeichnete Deutschland in den Jahren 1991–1993 insgesamt etwa eine eine Million Asylanträge, mit einem Höhepunkt von ca. 438.000 Anträgen im Jahr 1992. Die jetzige Zahl an Asylerstanträgen aus den Jahren 2014 bis zum Oktober 2016 beträgt knapp 1,2 Millionen, dabei entfielen etwa 442.000 auf das Krisenjahr 2015.[3] Das Ausmaß der Flüchtlingszuwanderung war also Anfang der 1990er-Jahre beinahe annähernd so groß wie in der derzeitigen „Flüchtlingskrise". Ein gravierender Unterschied zur jetzigen Situation besteht jedoch darin, dass Deutschland zum damaligen Zeitpunkt auch noch die Last der gerade vollzogenen Wiedervereinigung zu tragen hatte. In diesem Jahr (November 2016) vermeldet das Statistische Bundesamt aufgrund der boomenden Konjunktur 43,7 Millionen Erwerbstätige – der höchste Stand seit der Wiedervereinigung.[4] Damit ist die wirtschaftliche Lage in Deutschland, und somit die Chance, eine gelingende Integration der Geflüchteten in den Arbeitsmarkt zu vollziehen, außergewöhnlich gut.

2 Arbeitsmarkt und Wohlfahrtsstaat

Eine erfolgreiche Integration der Geflüchteten in den Arbeitsmarkt wird von vielen Expertinnen und Experten zurecht als Grundvoraussetzung für eine gelingende Teilhabe an der Gesellschaft gesehen. Es wird jedoch häufiger die Sorge geäußert,

2 Vgl. *Jochen Oltmer*, Migration vom 19. bis zum 21. Jahrhundert, Berlin [3]2016, 50 ff.

3 Alle Zahlen: *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*, Aktuelle Zahlen zu Asyl. Tabellen, Diagramme, Erläuterungen. Ausgabe Oktober 2016, 3. Online abrufbar: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-oktober-2016.pdf?__blob=publicationFile [Abruf: 17.11.2016].

4 *Statistisches Bundesamt*, 43,7 Millionen Erwerbstätige im 3. Quartal 2016. Pressemitteilung Nr. 407 vom 17.11.2016. Online abrufbar: https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2016/11/PD16_407_13321.html [Abruf: 17.11.2016].

dass das zu erwartende Ausbildungsniveau der Geflüchteten zu niedrig sein könnte, um diese schnell, bzw. nur zu hohen Kosten in Arbeit zu bringen. Der Ökonom Ludgar Wößmann ließ beispielsweise verlauten: „Wir müssen derzeit leider davon ausgehen, dass zwei Drittel der Flüchtlinge aus Syrien von ihrem Bildungssystem für eine Beteiligung an einer modernen Gesellschaft nicht ausreichend ausgebildet wurden."[5] Dahinter steckt die Befürchtung, dass sowohl der vergleichsweise niedrigere ökonomische Entwicklungsstand in den Herkunftsländern als auch die Kriegsfolgen mit einem schwächeren Bildungsniveau einhergehen.[6] Daran anschließend wird auch des Öfteren das Argument vertreten, dass die Arbeitsmarktintegration der Geflüchteten nur unter Absenkung der sozialstaatlichen Standards möglich sei. Die Neue Zürcher Zeitung zitierte hierzu den Soziologen Ruud Koopmans: „Viele Zuwanderer sind anfangs hochmotiviert. Doch die Erfahrung zeigt, dass ein stark ausgebauter Wohlfahrtsstaat ihre Motivation in kürzester Zeit untergräbt. In den USA, wo die sozialen Fangnetze fehlen, passiert das nicht."[7] Wie steht es also um die Bildung der Geflüchteten? Müssen wir Angst haben, dass diese in Zukunft hauptsächlich von Sozialleistungen abhängig sein werden? Werden wir unsere Wohlfahrtsstaaten nach US-amerikanischem Vorbild auf ein sehr viel niedrigeres Niveau senken müssen? Bedeutet die Zuwanderung der Geflüchteten eine erhöhte Konkurrenz für einheimische Beschäftigte?

2.1 Bildung

Neueste Daten einer gemeinsamen Studie des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB), des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW) belegen, dass es um die Bildung der Geflüchteten sehr viel besser bestellt ist, als bisher erwartet.[8] In einer repräsentativen Befragung von 2349 Geflüchteten, welche von Juni bis Oktober 2016 durchgeführt wurde, zeigte sich, dass etwa 55 % zehn und mehr Schuljahre in allgemeinbildenden Schulen verbracht haben und somit ein Bildungsniveau erreichen, das in Mitteleuropa als Mindeststandard gilt. Zu berücksichtigen ist dabei, dass viele Geflüchtete ihre Bildungsbiografien durch Krieg, Verfolgung und Flucht unterbrechen mussten.[9] Zudem sind die Bildungsziele der Geflüchteten sehr hoch: 46 % streben einen allgemeinbildenden Abschluss, 66 % einen Berufsabschluss und insgesamt 23 % ei-

5 *Ifo-Institut*, ifo-Ökonom Wößmann fordert Erfassung des Bildungsniveaus der Flüchtlinge. Pressemitteilung des ifo-Instituts vom 04.12.2015. Online abrufbar: http://www.cesifo-group.de/de/ifoHome/presse/Pressemitteilungen/Pressemitteilungen-Archiv/2015/Q4/pm-20151204_Bildung_Fluechtlinge.html [Abruf: 17.11.2016].

6 Die fünf wichtigsten Herkunftsländer der Geflüchteten in Deutschland sind: Syrien, Afghanistan, Irak, Iran und Eritrea; Stand Oktober 2016; *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge,* Aktuelle Zahlen (s. Anm. 3).

7 Neue Zürcher Zeitung, Assimilation funktioniert. Artikel in der Onlineausgabe vom 15.04.2016. Online abrufbar: http://www.nzz.ch/feuilleton/gespraech-mit-dem-soziologen-ruud-koopmans-assimilation-funktioniert-ld.13975 [Abruf: 17.11.2016].

8 *Herbert Brücker* u. a., Flucht, Ankunft in Deutschland und erste Schritte der Integration. DIW Wochenbericht 46/2016. Online abrufbar: http://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.546854.de/16-46-4.pdf [Abruf: 17.11.2016].

9 Ebd., 1109.

nen akademischen Abschluss in Deutschland an.[10] Das Berufsbildungsniveau ist wegen des geringen Durchschnittsalters, unterbrochener Bildungsbiografien und aufgrund institutioneller Unterschiede in den Herkunftsländern geringer als das der deutschen Bevölkerung. In den meisten Herkunftsländern existiert beispielsweise kein duales Ausbildungssystem wie in Deutschland oder Österreich. Viele Berufe werden ohne formale Ausbildung, bzw. durch das Erlernen im Beruf („Training on the job") ausgeübt. Daraus folgt, dass viele der Geflüchteten durchaus berufliche Fähigkeiten mitbringen, diese aber nicht in entsprechender Weise zertifiziert sind. Die Statistiken zeigen, dass 19 % der Geflüchteten eine Hochschule besucht und 13 % einen Universitätsabschluss erworben haben (zum Vergleich: ca. 21 % besitzen in Deutschland einen Hochschulabschluss). Aber nur etwa 12 % haben an einer formalen beruflichen Ausbildung teilgenommen.[11] Wohlgleich waren aber ca. 73 % der Geflüchteten vor dem Zuzug nach Deutschland berufstätig, was auf weitere positive Chancen zur Arbeitsmarktintegration verweist.

2.2 Dauer bis zur Integration in den Arbeitsmarkt

Geflüchtete befinden sich im Gegensatz zur einheimischen Bevölkerung und im Vergleich zu anderen Migrantengruppen in einer deutlich benachteiligten Position. Zum einen haben sie, wie alle Migranten, mit den üblichen Hindernissen bei einem Übergang in den Arbeitsmarkt zu kämpfen: geringe Sprachkenntnisse, fehlende oder nicht anerkannte Berufsabschlüsse, schlechten Zugang zu relevanten Informationen über den Arbeitsmarkt und schwächer ausgeprägte Netzwerke und Kontakte, die bei der Arbeitssuche behilflich sein könnten. Bei Geflüchteten kommt zusätzlich erschwerend hinzu, dass sie aufgrund rechtlicher Unsicherheit über ihren Aufenthaltsstatus dem Arbeitsmarkt erst dann zur Verfügung stehen können, wenn sie ein Asylanerkennungsverfahren erfolgreich durchlaufen haben, bzw. wenn sie rechtlich als Flüchtling anerkannt worden sind.[12] Dementsprechend lässt sich auf Basis der Erfahrungen mit der Arbeitsmarktintegration von Geflüchteten vergangener Jahre konstatieren, dass deren Arbeitsmarktintegration insgesamt langsamer verläuft als bei der Gruppe der Migranten insgesamt. Fünf Jahre nach der Ankunft haben etwa 60 % der männlichen Geflüchteten eine Erwerbsarbeit aufgenommen, verglichen mit etwa 80 % anderer Migrantengruppen. Spätestens zehn Jahre nach der Ankunft kann man von einer nahezu vollständigen Arbeitsmarktintegration ausgehen.[13] Auf Basis dieser Erfahrungen wurden im Zuge des kürzlich beschlossenen Integrationsgesetzes Erleichterungen des Arbeitsmarktzugangs für Geflüchtete beschlossen, wie etwa ein gesicherter Aufenthaltsstatus während der beruflichen Ausbildung und ein Aussetzen der Vorrangprüfung (qualifizierte einheimische Bewerber genossen bisher bei der Besetzung von Stellen Vor-

[10] Ebd., 1110.
[11] Ebd., 1109.
[12] Vgl. *Zerrin Salikutluk / Johannes Giesecke / Martin Kroh*, Geflüchtete nahmen in Deutschland später eine Erwerbstätigkeit auf als andere MigrantInnen, in: DIW Wochenbericht 35 (2016), 749–756, hier: 750. Online abrufbar: https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.541793.de/16-35.pdf [Abruf: 17.11.2016]
[13] Ebd., 751.

rang gegenüber Geflüchteten) abhängig von regionalen Arbeitsmarktbedingungen.[14] Erste Ergebnisse zeigen bereits, dass die staatlichen Integrationsangebote, Integrations- und Sprachkurse, zu einer besseren Eingliederung in den Arbeitsmarkt führen.[15] Im Jahr 2016 sind laut Schätzungen des DIW bereits 295.000 Geflüchtete in den Arbeitsmarkt eingetreten.[16]

2.3 Arbeitsmarktkonkurrenz und wohlfahrtsstaatlicher Abbau?

Gerade von rechtspopulistischen Parteien wird häufiger das Argument vertreten, dass ein verstärkter Zuzug von Migranten zu einer verschärften Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt führt und Arbeitsplätze von Einheimischen an Zuwanderer verloren gehen.[17] Auf Basis bestehender empirischer Forschung lässt sich dieses Argument jedoch nicht belegen. Der Vergleich einer großen Menge an Arbeitsmarktdaten weltweit durch Longhi et al.[18] zeigt, dass Immigration weder zu niedrigeren Löhnen noch zu einer nennenswerten Erhöhung der Arbeitslosigkeit in Zielländern führt, wobei hier aber natürlich zeitliche und regionale Unterschiede bestehen können. Eine gute Übersicht zur Forschung in Deutschland liefert das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung.[19] Demnach sind Arbeitsmärkte in der Regel flexibel genug, um Negativeffekte auf Löhne oder Arbeitslosigkeit mittel- bis langfristig aufzufangen. Eine einfache Argumentation, die lediglich davon ausgeht, dass Arbeitsplätze ein begrenztes Gut sind, das zwischen Einheimischen und Migranten aufgeteilt wird, ist demnach nicht stichhaltig. Es muss hierbei beachtet werden, dass durch den Zuzug von neuen Arbeitskräften teilweise neue Arbeitsmarktsegmente entstehen, die vorher noch nicht nachgefragt worden waren (etwa im Dienstleistungsbereich). Ebenfalls führt der Zuzug von Geflüchteten zu Kapitalinvestitionen (etwa zum Bau neuer Wohnungen und Infrastruktur), die wiederum neue Arbeitsplätze entstehen lassen. Eine Übersicht der OECD zeigt, dass Zuwanderung insgesamt mit positiven Effekten für die Aufnahmegesellschaften einhergeht, selbst wenn Migranten zu einem größeren Teil in niedriger qualifizierten Berufen Beschäftigung finden.[20] Die Gründe hierfür liegen u. a. in

[14] Vgl. *Bundesministerium für Arbeit und Soziales*, Das neue Integrationsgesetz fördert und fordert, Berlin 2016. Online abrufbar unter: http://www.bmas.de/DE/Presse/Meldungen/2016/integrationsgesetz.html [Abruf: 17.11.2016].

[15] Vgl. *Herbert Brücker* u. a., Flucht, Ankunft in Deutschland und erste Schritte der Integration (s. Anm. 8), 1112.

[16] Vgl. *Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung*, Lohn- und Beschäftigungseffekte der Zuwanderung nach Deutschland. DIW Roundup vom 15.01.2016. Online abrufbar: https://www.diw.de/de/diw_01.c.524298.de/presse/diw_roundup/lohn_und_beschaeftigungseffekte_der_zuwanderung_nach_deutschland.html [Abruf: 17.11.2016].

[17] Vgl. ebd.

[18] *Simonetta Longhi* / *Peter Nijkamp* / *Jaques Poot*, Meta-analyses of labour-market impacts of immigration: key conclusions and policy implications, in: Environment and Planning C: Government and Policy 28/5 (2010), 819–833.

[19] *Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung*, Lohn- und Beschäftigungseffekte der Zuwanderung nach Deutschland (s. Anm. 16).

[20] *Organization for Economic Cooperation and Development* (OECD), Is migration good for the economy? Migration Policy Debates, May 2014. Online abrufbar: https://www.oecd.org/migration/OECD%20Migration%20Policy%20Debates%20Numero%202.pdf [Abruf: 17.11.2016].

dem insgesamt niedrigeren Durchschnittsalter von Migranten, welches zu einer Verbesserung der demografischen Struktur führt: Eine Erhöhung der Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter führt dazu, dass insgesamt der Anteil an ökonomisch aktiven Personen erhöht wird und somit beispielsweise mehr Nettoeinzahlungen in Renten- und Sozialkassen erfolgen. Die Daten belegen auch, dass die öffentlichen Kassen über einen längeren Zeitraum nicht überdurchschnittlich durch Immigration belastet werden, insofern Migranten die Möglichkeit gegeben wird, am Arbeitsmarkt aktiv zu werden.[21]

Sind aber für eine gelingende Arbeitsmarktintegration umfangreiche Umbauten am Sozialstaat notwendig? Zwar ist das Argument richtig, dass flexiblere Arbeitsmärkte, also solche, in denen arbeitsrechtliche Regelungen sowohl einfachere Einstellungen als auch Kündigungen erlauben, generell die Arbeitsmarktintegration erleichtern.[22] Falsch ist jedoch die Feststellung, dass ein gut ausgebautes soziales Netz Anreize für Zuwanderer schafft, sich nicht am Arbeitsmarkt zu beteiligen.[23] Die Dauer der Arbeitslosigkeit erhöht sich durch das Vorhandensein arbeitsbezogener Sozialleistungen nicht, und es werden auch keine anderen Formen der ökonomischen Inaktivität aufgenommen.[24] Es ist mitnichten richtig, dass das US-amerikanische System, welches nahezu keine wohlfahrtsstaatliche Absicherung bietet, zu einer besseren Integration von Zuwanderern führt. Dieses konnte durch einen Vergleich der Situation mexikanischer Einwanderer in den USA und türkischer Einwanderer in Deutschland nachgewiesen werden.[25] Das deutsche System, mit seiner vergleichsweise sehr viel besseren sozialstaatlichen Absicherung, leistet demnach eine mindestens gleich gute Integration wie das US-amerikanische System.

3 Soziale und kulturelle Integration

Weitere Bedenken bestehen bei vielen Menschen bezüglich der sozialen und kulturellen Anpassung der Geflüchteten, da viele aus islamischen Ländern stammen. Sind diese Bedenken aber tatsächlich begründet? Die Migrationsforscherin Naika Foroutan zitiert aus kürzlich durchgeführten Meinungsumfragen, dass 78 % derjenigen, die angeben, dass es ihnen „Angst macht, dass viele Flüchtlinge zu uns kommen“ auch zustimmen, dass „der Einfluss des Islam in Deutschland zu stark wird“. Sie gibt aber zu bedenken, dass bisher in Deutschland etwa 4,2 Millionen Muslime leben, welche 5 % der Bevölkerung ausmachen. Wenn die geschätzte Zahl von ca. 700.000 muslimischen Flüchtlingen dazugerechnet wird, erhöht sich der muslimi-

21 Ebd., 2.

22 *Christel Kesler*, Social Policy and Immigrant Joblessness in Britain, Germany and Sweden, in: Social Forces 85/2 (2006), 743–770.

23 *Anna Diop-Christensen / Dimitris Pavlopoulos*, Institutions and structures as barriers? A comparison of native-born and immigrant unemployment durations across 12 European countries, in: International Journal of Social Welfare, pre-print online access 2016.

24 Ebd.

25 *Hermann Kurthen / Barbara Schmitter Heisler*, Immigrant integration: comparative evidence from the United States and Germany, in: Ethnic and Racial Studies 32/1 (2009), 139–170.

sche Bevölkerungsanteil auf gerade einmal 6 %.[26] Es ist also mehr als fraglich, ob es hierdurch zu drastischen gesellschaftlichen Veränderungen kommen wird. Bestehende Forschungsbefunde zeigen, dass muslimische Zuwanderer durchschnittlich sehr viel religiöser als die Gesamtbevölkerung sind, und dass die Religiosität im Vergleich zu christlichen Migranten in der Generationenfolge relativ stabil bleibt.[27]

3.1 Religiosität und Arbeitsmarktintegration

Befürchtungen, dass eine höhere Religiosität bei Muslimen sowie deutlich traditionellere Werteinstellungen auch zu einer geringeren Teilhabe am Arbeitsmarkt führen, müssen jedoch relativiert werden. So hatte der Soziologe Ruud Koopmans basierend auf Daten aus dem Jahr 2010 kürzlich festgestellt, dass die geringere Arbeitsmarktbeteiligung sowie höhere Arbeitslosigkeit muslimischer Migranten in nicht unerheblicher Weise mit deren geringer „soziokultureller Assimilation" zusammenhängt.[28] Koopmans zählte hier nicht nur die Beherrschung der Sprache des Aufnahmelandes sowie soziale Kontakte mit der Mehrheitsbevölkerung hinzu (die positiven Effekte dieser Variablen sind in der Forschung größtenteils unumstritten). Auch die Benutzung der Medien des Aufnahmelandes (etwa TV-Programme und das Lesen der Nachrichten) sowie die Einstellungen der Befragten zu traditionellen Geschlechterrollen fielen für ihn unter diesen Begriff. Koopmans Studie hat in der Öffentlichkeit zu einer großen Kontroverse geführt, bei der ihm vor allem methodische Mängel vorgeworfen wurden und seine Verwendung des Begriffes „Assimilation" kritisiert wurde.[29] Insbesondere ist kritisch anzumerken, dass negative Effekte der Arbeitsmarktbeteiligung durch konservative Geschlechtervorstellungen nur bei Frauen nachzuweisen waren, während die Effekte bei Männern nicht existierten. (Frauen, die der Meinung waren, dass Männer eher die Rolle des Hauptverdieners erfüllen sollten, waren auch in einem geringeren Umfang selbst erwerbstätig.) Außerdem wurde eine Stichprobe von Muslimen in Europa untersucht, die eine Verallgemeinerung der Ergebnisse nur schwer zulässt. Beispielsweise waren Muslime aus ökonomisch geringer entwickelten Herkunftsregionen überrepräsentiert, und die Verteilung der ethnischen Herkunftsgruppen spiegelte nicht deren tatsächliche Verteilung in den untersuchten Ländern wider. Ungeachtet dieser einzelnen Kritikpunkte konnten Unter-

[26] *Naika Foroutan*, Wie lange bleibt man ein Fremder? Über das Dilemma der Annäherung. Kursbuch „Fremd sein!", Nr. 185, Hamburg 2016.

[27] *Konstanze Jacob / Frank Kalter*, Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries, in: International Migration 51/3 (2013), 38–56; *Sean de Hoon / Frank van Tubergen*, The religiosity of children of immigrants and natives in England, Germany, and the Netherlands: the role of parents and peers in class, in: European Sociological Review 30/2 (2014), 194–206.

[28] *Ruud Koopmans*, Does assimilation work? Sociocultural determinants of labour market participation of European Muslims, in: Journal of Ethnic and Migration Studies 42/2 (2016), 197–216.

[29] Vgl. taz, die Tageszeitung (2016): Koopmans fühlt sich angegriffen. Artikel in der Onlineausgabe vom 10.11.2016. Online abrufbar: https://www.taz.de/Umstrittener-Berliner-Integrationsforscher/!5356729/ [Abruf: 17.11.2016].

suchungen, die auf neueren Daten basierten, die von Koopmans gefundenen Effekte nicht bestätigen. Koenig et al.[30] untersuchten den Effekt der Häufigkeit des Moscheebesuchs bei Muslimen bzw. der Kirchgangshäufigkeit bei Christen auf die Arbeitsmarktbeteiligung von Migranten in Großbritannien, den Niederlanden und Deutschland. In ihrer Untersuchung fanden sie keinerlei Effekte der Religiosität auf die Arbeitsmarktbeteiligung bei Muslimen und lediglich geringe Hinweise bei katholischen Zuwanderern in Großbritannien. Die Autoren stellen fest (Übersetzung des Autors): „Zusammenfassend zeigen unsere Ergebnisse, dass die Teilnahme an Religion Neuankömmlinge weder daran hindert, Arbeit zu finden, noch dass sie sie in Nischenökonomien zwingt."[31]

3.2 Welche gesellschaftlichen Einstellungen haben die Geflüchteten?

Ungeachtet der oftmals umstrittenen Rolle der Religion in Fragen der Integration lassen sich jedoch auch tiefere Einblicke in die gesellschaftlichen Einstellungen der neu angekommenen Geflüchteten gewinnen. In der bereits oben zitierten Befragung der Geflüchteten in Deutschland[32] wurden auch die Themenbereiche politische und gesellschaftliche Einstellungen abgedeckt. Demnach zeigt sich, dass die Geflüchteten sich in ihren zentralen Einstellungen nur sehr wenig von der Bevölkerung in Deutschland unterscheiden.[33] 96 % der Befragten unterstützen die Aussage, dass „man ein demokratisches System haben sollte". Diese Werte sind vergleichbar mit deutschen Befragten. Allerdings stimmen auch 21 % der Aussage zu „Man sollte einen starken Führer haben, der sich nicht um ein Parlament und um Wahlen kümmern muss" (Deutsche Befragte: 22 %). Des Weiteren signalisiert die große Mehrheit Zustimmung zu freien Wahlen (96 %), gleichen Rechten für Frauen wie für Männer (92 %), Bürgerrechten (93 %) und der Unterstützung der Armen durch die Regierung (81 %). Bemerkenswert ist auch, dass nur eine geringe Zustimmung zu der Aussage besteht „Religionsführer bestimmen letztlich die Auslegung der Gesetze" (13 %). In allen abgefragten Bereichen sind die Geflüchteten in ihren Einstellungen der deutschen Bevölkerung näher als der Bevölkerung in ihren Herkunftsländern. Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass die Geflüchteten politische und gesellschaftliche Einstellungen mitbringen, die ihrem zukünftigen Leben in Deutschland sehr gut angepasst sind.

3.3 Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft und Staatsbürgerschaft

Ein letzter Abschnitt soll der Frage gewidmet werden, welche Art des Staatsbürgerschaftsrechts die besten Integrationschancen bietet. In diesem Zusammenhang wird oft das Argument geäußert, dass von den Zugewanderten „Loyalität eingefordert werden sollte", dass „Loyalität nicht teilbar sei", dass man sich bezüglich seiner Staatsbürgerschaft letztlich nur zu einer Staatsangehörigkeit bekennen könne. Dem Ar-

30 *Matthias Koenig / Mieke Maliepaard / Ayse Güveli*, Religion and new immigrants' labor market entry in Western Europe, in: Ethnicities 16/2 (2016), 213–235.

31 Ebd., 229.

32 *Herbert Brücker* u. a., Flucht, Ankunft in Deutschland und erste Schritte der Integration (s. Anm. 8).

33 Alle im Folgenden genannten Zahlen beziehen sich auf ebd., 1114, Tabelle 5.

gument, dass die Identifikation der Zugewanderten mit der Aufnahmegesellschaft sich dann erhöhen könnte, wenn gleichzeitig auch eine Anerkennung der Zugewanderten durch die Aufnahmegesellschaft erfolgt, wird dabei selten Aufmerksamkeit geschenkt. In dieser Hinsicht ist die empirische Befundlage jedoch recht eindeutig.

In einer kürzlich veröffentlichten Studie gingen die Soziologin Claudia Diehl und Kollegen der Frage nach, weswegen sich die Identifikationsprozesse der türkischen und polnischen Migranten in Deutschland im Zeitverlauf so drastisch unterscheiden.[34] Während türkische Migranten unmittelbar nach dem Zuzug nach Deutschland eine höhere Identifikation mit Deutschland äußern als polnische Migranten, nimmt die Identifikation für diese im Zeitverlauf drastisch ab, während sie für die polnischen Migranten kontinuierlich zunimmt. Die Autoren erklären diesen Befund dadurch, dass türkische Migranten im Zeitverlauf mehr Diskriminierung erfahren und auf Dauer im Alltag mit einer Nichtanerkennung ihrer Werte konfrontiert sind. Bei den polnischen Zuwanderern nehmen Diskriminierungserfahrungen mit der Zeit jedoch ab. Aktuelle Daten zur wahrgenommenen Diskriminierung in Deutschland zeigen, dass Menschen mit türkischem Migrationshintergrund sowohl in der ersten als auch in der zweiten Generation sehr viel häufiger von wahrgenommener Benachteiligung aufgrund ihrer Herkunft berichten, als andere Migrantengruppen. So geben 18 % der Türkeistämmigen in der ersten Generation und 21 % in der zweiten Generation an, häufig benachteiligt zu werden. In den anderen befragten Gruppen gaben lediglich zwischen 3 % und 8 % an, häufig Opfer von Diskriminierung zu sein.[35]

Es zeigt sich allerdings, dass der Staat ein wichtiges Instrument besitzt, um so-

Weiterführende Literatur:

Friedrich Heckmann, Integration von Migranten: Einwanderung und neue Nationenbildung, Wiesbaden 2015.

Dieses Buch bietet eine aktuelle, gut lesbare und umfangreiche Einführung in das Themenfeld Integration und Migration. Dabei werden alle relevanten Teilbereiche der Integration abgedeckt und auch konkrete integrationspolitische Maßnahmen diskutiert.

Annette Treibel, Migration in modernen Gesellschaften: Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht, Weinheim [5]2011.

Treibels Buch ist ein Grundlagentext in diesem Themenfeld und liefert vor allem einen guten theoretischen Zugang zu den gängigsten Integrationstheorien.

Klaus J. Bade / Pieter C. Emmer / Leo Lucassen / Jochen Oltmer (Hg.), Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn [3]2007.

Dieses Standardwerk zur Migrationsgeschichte in Europa behandelt das Themenfeld in ganzer Breite von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Sehr detailliert, sehr empfehlenswert.

[34] *Claudia Diehl / Marion Fischer-Neumann / Peter Mühlau*, Between ethnic options and ethnic boundaries – Recent Polish and Turkish migrants' identification with Germany, in: Ethnicities 16/2 (2016), 236–260.

[35] *Statistisches Bundesamt*, Datenreport 2016. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2016, 243, Tabelle 6.

wohl die Identifikation der Zugewanderten mit der Aufnahmegesellschaft als auch deren ökonomische und sozio-kulturelle Integration zu fördern. Es handelt sich hierbei um den erleichterten Zugang zum Erwerb der Staatsbürgerschaft und dabei explizit auch die Ermöglichung einer doppelten Staatsbürgerschaft. Es gibt wohl nur wenige integrationspolitische Instrumente, deren Effekte annähernd besser empirisch erforscht und belegt worden sind. Im Zuge der Reform des deutschen Staatsangehörigkeitsgesetzes im Jahr 2000 wurde in Deutschland geborenen Personen mit ausländischer Staatsangehörigkeit die Möglichkeit gegeben, sich einbürgern zu lassen, unter der Bedingung, dass mindestens ein Elternteil seit mindestens acht Jahren seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Deutschland hatte und einen unbefristeten Aufenthaltstitel besitzt. Eine Vielzahl von Studien hat explizit die Effekte dieser Reform detailliert untersucht. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Erstens: Der Erwerb der Staatsbürgerschaft erhöht den erzielten Lohn. Eine Studie von Steinhardt[36] belegt dieses Ergebnis durch die Betrachtung von Längschnittdaten. Dabei konnten statistisch sogenannte „Selbstselektionseffekte" herausgerechnet werden. Es kann also ausgeschlossen werden, dass sich lediglich diejenigen Personen auf die Einbürgerung bewerben, die von vornherein bessere Arbeitsmarktchancen mitbringen. Auch Gathmann und Keller[37] können nachweisen, dass Personen, die sich einbürgern lassen, später bessere Arbeitsmarktchancen haben und mehr verdienen. Dabei zeigen die Autoren auch, dass insbesondere Frauen, ärmere Migrantengruppen und neu zugezogene Migranten hiervon überdurchschnittlich profitieren.

Zweitens: Die Reform des Staatsbürgerschaftsrechtes im Jahr 2000 führte zu einer höheren Schulbeteiligung von Zuwandererkindern.[38] Dabei erhöhte sich sowohl die Teilnahme an der frühkindlichen Bildung als auch die Teilnahme an der Sekundarstufe.

Drittens: Hainmüller und Kollegen[39] finden, dass der Erwerb der Staatsbürgerschaft die politische Integration der Eingebürgerten nachhaltig verbessert. Es erhöhen sich hierdurch die politische Beteiligung, das politische Wissen und die Wahrnehmung, durch politische Beteiligung Einfluss nehmen zu können. Dabei machten sich die Autoren ein natürliches Experiment in den unterschiedlichen Kantonen der Schweiz zunutze. Auch hier kann wiederum ausgeschlossen werden, dass die Effekte lediglich dadurch zustande kommen, dass diejenigen Personen, die sich für eine Einbürgerung entscheiden, von vornherein politisch interessierter sind. Demnach sind alle beobachteten Effekte ursächlich dem Erwerb der Staatsbürgerschaft zuzurechnen.

36 *Max-Friedrich Steinhardt*, Does citizenship matter? The economic impact of naturalizations in Germany, in: Labour Economics 19 (2012), 813–823.

37 *Christina Gathmann* / *Nicolas Keller*, Returns to Citizenship? Evidence from Germany's Recent Immigration Reforms (CESifo Working Paper No. 4738), München 2014.

38 *Christina Felfe* / *Judith Saurer*, Granting Birthright Citizenship – A Door Opener for Immigrant Children's Educational Participation and Success? (CESifo Working Paper No. 4959), München 2014.

39 *Jens Hainmueller* / *Dominik Hangartner* / *Giuseppe Pietrantuono*, Naturalization fosters the long-term political integration of immigrants, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 112/41 (2015), 12651–12656.

Viertens: Schlenker[40] kann anhand von Daten aus der Schweiz nachweisen, dass die doppelte Staatsbürgerschaft nicht die Loyalität senkt, sondern ganz im Gegenteil, es erhöht die Loyalität mit der Aufnahmegesellschaft. Die Resultate zeigen, dass Personen mit doppelter Staatsbürgerschaft sich auch stärker im Rahmen ihrer Bürgerpflichten engagieren als solche Personen, die lediglich eine einfache Staatsbürgerschaft besitzen. Schlenker findet zudem keinen Trade-off zwischen den Loyalitäten der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Diese verstärken sich eher gegenseitig. Dementsprechend verlieren Staaten, die eine doppelte Staatsbürgerschaft erlauben, hierdurch auch nichts.

4 Zusammenfassung und Fazit

Der vorliegende Artikel sollte Material liefern, um eine faktenbasierte Auseinandersetzung mit Kritikern der derzeitigen Flüchtlingspolitik zu ermöglichen. Angesichts der Datenlage, welche die empirische Integrationsforschung in den letzten Jahren zu Tage gebracht hat, scheint jeglicher Alarmismus in der derzeitigen Situation verfehlt. Es ist sicherlich wahr, dass die Integration der Geflüchteten eine große politische und gesellschaftliche Herausforderung darstellt. Es ist jedoch bei weitem keine krisenhafte Situation, die historisch ihresgleichen sucht. Moderne Einwanderungsgesellschaften haben jahrelange Erfahrung in der Integration von Zuwanderern gesammelt, der Kenntnisstand zur Förderung der Arbeitsmarktintegration ist hoch. In der derzeitigen wirtschaftlich positiven Situation stehen die Chancen auf eine gelingende Integration sehr gut. Zudem belegen die Daten, dass die Geflüchteten einen adäquaten Bildungsstand mitbringen, hohe Bildungs- und Arbeitsaspirationen haben und politische und gesellschaftliche Einstellungen vertreten, die sich von der deutschen Bevölkerung kaum unterscheiden. Die Bringschuld gelingender Integration kann jedoch nicht ausschließlich auf Seiten der Geflüchteten verortet werden. Das dauerhafte Gefühl, gesellschaftlich nicht akzeptiert zu werden und systematischer Diskriminierung ausgesetzt zu sein, führt bei vielen Migranten zu sinkender Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft. Neben einer aktiven zivilgesellschaftlichen Arbeit, welche sich zum Beispiel in großem ehrenamtlichen Engagement in der Flüchtlingsarbeit äußert, gibt es ein breites integrationspolitisches Instrumentarium, um die Integration auch langfristig zu fördern. Eines dieser Instrumente stellt ein liberales Staatsbürgerschaftsrecht dar, welches in der Vergangenheit zu erfolgreichen Integrationsleistungen und einer erhöhten gesellschaftlichen Teilhabe geführt hat. Eine ernsthafte Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt geht jedoch von rechtspopulistischen Strömungen aus, die sich zunehmend rationalen Argumenten entziehen. Angesichts dieser Situation stellt sich weniger die Frage, ob wir es schaffen, die Geflüchteten zu integrieren, sondern vielmehr, ob wir es schaffen, diejenigen zu integrieren, die sich derzeit einer rationalen, faktenbasierten Debatte entziehen wollen.

Der Autor: *Tim Müller ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Berliner*

[40] *Andrea Schlenker*, Divided loyalty? Identification and political participation of dual citizens in Switzerland, in: European Political Science Review 1 (2015), 1–30.

Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) der Humboldt Universität Berlin. Nach dem Studium an der Universität Mannheim promovierte er 2013 an der Universität Oxford über Mechanismen der Säkularisierung. Als Mitarbeiter an der HU Berlin führte er Studien zu den Themen „Hybride Identitäten" und Vorurteilen gegenüber Muslimen in Deutschland durch. An der Universität Linköping und dem Institute for Futures Studies (Stockholm) war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter an Arbeiten zur Wohnsegregation von Zuwanderern in Schweden beteiligt. Seine derzeitigen Schwerpunkte liegen in den Bereichen Bildungsungleichheit und Arbeitsmarktintegration von Migranten. Publikationen: On Secularisation: Structural, Institutional and Cultural Determinants Shaping Individual Secularization. Doctoral Dissertation. University of Oxford 2012; Which societies provide a strong religious socialization context? Explanations beyond the effects of national religiosity, in: Journal for the Scientific Study of Religion 53/4 (2014), 739–759; Right-wing populism and social distance towards Muslims in Sweden – Results from a nationwide vignette study. Working Paper, Institute for Analytical Sociology, Linköping University (2015).

Theologie und Moderne

OTTO WEISS

Aufklärung – Modernismus – Postmoderne

Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung

Aus verschiedenen Perspektiven zeigt Otto Weiß, wie in den vergangenen zweihundert Jahren um die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft im Kontext der Moderne gerungen wurde. Er ruft eine Fülle von Namen – u. a. Philipp Funk, Alfred Loisy, Friedrich Heinrich Jacobi – und Schicksalen in Erinnerung, die diesen Diskurs prägten.



184 S., kart., ISBN 978-3-7917-2876-6
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Dietmar W. Winkler

Vertreibung, Flucht und Zerstörung

Zur Lage des Christentums in den IS-kontrollierten Gebieten in Syrien und im Irak

◆ **Seit 2014 herrscht in Teilen Syriens und des Iraks das Terrorregime des sogenannten Islamischen Staates. Es verfolgt, vertreibt und tötet Andersgläubige, darunter viele Christen. Der Autor, der vielfache Kontakte mit Christen im Nahen Osten hat, gibt einen erschütternden Lagebericht aus Mossul. Zum menschlichen Leid kommt noch die Zerstörung und Vernichtung christlichen kulturellen Erbes, von Kirchen, kirchlichen Institutionen, Klöstern, von Kunstgegenständen und alten Handschriften als bedeutenden Quellen des orientalischen Christentums. (Redaktion)**

„Der Vernichtungsfeldzug des ‚IS' scheint keine Grenzen zu kennen. Die Dschihadisten haben absolut keine Skrupel, und sie versuchen nicht nur Andersgläubige körperlich oder seelisch zu vernichten. Ihre erklärte Absicht ist es, auch die Jahrtausende alte Kultur des Landes für immer auszulöschen. … Ihre blinde Zerstörungswut macht vor Museen, Klöstern und Kirchen nicht halt. Gotteshäuser wurden niedergebrannt, schwer beschädigt oder beschlagnahmt und deren Kreuze ostentativ heruntergerissen. Die Kirchen dienen heute als Moscheen, Hallen bzw. Gefängnisse. Auch sakrale Gegenstände oder Manuskripte von großem Wert erbeuteten sie, um sie gleich auf internationalen Auktionen mit teils Millionengewinnen weiterzuverkaufen."[1] Das berichtet der chaldäisch-katholische Patriarch Louis Raphaël I. Sako, der in Bagdad seinen Sitz hat. Er tritt unermüdlich für Frieden und Gerechtigkeit ein und machte wiederholt auf den Völkermord im Irak aufmerksam.

Der sogenannte Islamische Staat (IS) geht in den von ihm beherrschten Regionen im Irak und in Syrien gegen jegliche religiöse Gruppierung vor, die nicht in das eigene, religiös zusammengezimmerte Weltbild passt: Schiiten, Jesiden, Mandäer, Christen und die altorientalischen Kulturen der antiken Welt. Hier kann nicht auf die Entstehung des IS eingegangen werden, dafür gibt es bereits kompetente Studien.[2] Angemerkt sei jedoch, dass die Wurzeln unter anderem in der US-Invasion des Irak von 2003 zu sehen sind. So schlossen sich viele ehemalige Angehörige der Armee Saddam Husseins, die keine Existenzgrundlage mehr hatten, dem IS an und brachten ihr spezialisiertes militärisches Know-how mit. Ferner wuchs der IS

1 *Louis Raphaël Sako*, Marschiert endlich ein! Stoppt die Ermordung der Christen im Nahen Osten. Ein Aufschrei aus Bagdad. Aufgezeichnet von Pia de Simony. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 76 f.

2 Vgl. *Olivier Hanne*, Der Islamische Staat. Anatomie des neuen Kalifats, Berlin 2015.

auch aus der von Saudi-Arabien finanzierten Opposition gegen Syriens Machthaber Assad heraus.

Die IS-Extremisten haben bereits im Juni 2014 die Gründung eines „Kalifats" ausgerufen. Der Extremistenführer Abu Bakr al-Baghdadi wurde zum Kalifen und damit zum Anführer aller Muslime ernannt, dem alle Gefolge zu leisten hätten.[3] Zur Mobilisierung bedient sich der IS einer religiösen Rhetorik, um sich sozusagen ein islamisches Bild zu verleihen. Es sind allerdings „sich auf den Koran berufende Kriminelle"[4], die letztendlich die Religion korrumpieren. Befeuert wird dies auch durch die sunnitisch-wahabitische Staatsreligion Saudi-Arabiens, deren Imame wiederholt Aussagen tätigen, die sich bestens von der Terrorgruppe instrumentalisieren lassen. Der muslimische Gelehrte des 18. Jahrhunderts, Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703–1792) glaubte, die Bewohner der arabischen Halbinsel seien vom rechten Islam abgekommen und es bedürfe einer Rückbesinnung des Glaubens auf die frommen Vorfahren (arab. *as-salaf*; vgl. *Salafiten*) des 7. Jahrhunderts.[5] Für Ibn Abd al-Wahab waren die Schiiten gefährliche Häretiker und Ungläubige. Aus dieser antischiitischen Traditionslinie speist sich noch heute die Aversion der arabischen Welt gegen den Iran.[6]

Mit dieser Instrumentalisierung von Religion durch die Politik bekommen terroristische Aktivitäten ihren ideologischen Unterbau. Damit werden in der Auseinandersetzung zwischen sunnitischem und schiitischem Islam nicht nur die Mehrheitsreligionen des Nahen Ostens geschädigt, sondern vor allem die ethnischen und religiösen Minderheiten in ihrer Existenz gefährdet.

1 Vertreibung von Christen und Christinnen und die Frage nach der *Dschizija*

Dass der religiösen Rhetorik des IS zum Teil auch vom Westen geglaubt wird, zeigt eine gut recherchierte und belegte Studie des amerikanischen Hudson Institute.[7] So erschließt etwa ein Bericht des UN-Menschenrechtsrats zum Genozid des IS an den Jesiden, dass die Christen nicht dergleichen verfolgt würden und keinem systematischem Völkermord ausgesetzt seien, weil sie nach islamischem Recht die Möglichkeit der *dschizija* hätten: „[…] their right to exist as Christians within any Isla-

3 Vgl. *Wilfried Buchta*, Terror vor Europas Toren. Der Islamische Staat, Iraks Zerfall und Amerikas Ohnmacht, Frankfurt a. Main 2015.

4 *Louis Raphaël Sako*, Marschiert endlich ein! (s. Anm. 1), 73.

5 Vgl. *John O. Voll*, Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhab. An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Medina, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 38 (1975), 32–39; *Henri Laoust*, Art. Ibn ʿAbd al-Wahhāb, in: The Encyclopaedia of Islam, Bd. 3 (1971), 677b–679a.

6 Vgl. *Dietmar W. Winkler*, Naher Osten: Religiöse Substrate regionaler Konflikte, in: *Arno Strohmeyer / Lena Ötzel* (Hg.), Religion und Politik: Historische und systematische Dimensionen eines aktuellen Spannungsverhältnisses (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 8), Frankfurt a. Main 2016 (in Druck).

7 Vgl. *Nina Shea*, The ISIS Genocide of Middle Eastern Christian Minorities and Its *Jizya* Propaganda Ploy. Washington D.C., Hudson Institute 2016 (online: http://www.aina.org/reports/igmecmajpp.pdf [Abruf: 15.09.2016]).

mic state existing at any point in time, is recognised as long as they pay the jizya tax."[8]

Tatsächlich hat der IS mehrfach in Propaganda-Videos vermittelt, dass er den Christen durch die Bezahlung der *dschizija* Schutz böte. Die seit frühislamischer Zeit belegte *dschizija* ist eine Tributzahlung bzw. eine Kopfsteuer, die von den *dhimmi* (Schutzbefohlenen) entrichtet wird. Vor allem die „Leute des Buches", die diese Kopfsteuer zahlten, erlangten dadurch nicht nur Schutz ihres Lebens, sondern ebenso das Recht auf Ausübung ihrer religiösen Bräuche, wenn auch mit bestimmten Einschränkungen. Tatsächlich zahlten die Christen Unmengen an Geld an den IS, erhielten aber keinerlei Schutz. Christen wurden vertrieben, zwangsislamisiert oder umgebracht, sowie Kirchen zerstört, gesprengt oder zweckentfremdet. Dafür könnten viele Beispiele angeführt werden, u. a. aus Mossul im Irak, Raqqa, Idlib, dem Khabur-Tal oder al-Qaryatain in Syrien. Im Rahmen dieses Beitrages soll paradigmatisch auf Mossul eingegangen werden.

Am 2. Juli 2014 schrieb der chaldäische Patriarch Louis Raphaël I. Sako in einem E-Mail aus Bagdad zur Lage im Irak,[9] dass die Truppen des IS soeben die Mossul-Region erobern und die Regierung in Bagdad die wesentlichen sunnitischen Städte nicht schützen kann. Eine politische Lösung sei nicht in Sicht. Mittlerweile seien Tausende auf der Flucht. Am 20. Juli 2014 erhielten wir ein E-Mail des Dominikanerpaters Anis Hanna[10] mit der Mitteilung, dass die christlichen Mönche aus dem Kloster Behnan und Sarah bei Mossul in die nahegelegene christliche Stadt Qarakosh flüchteten. Zurücklassen mussten sie mit dem Kloster ein historisches Monument und eine Bibliothek mit alten Handschriften und liturgischen Büchern, die zugleich auch Zeugen eines jahrhundertelangen muslimisch-christlichen Zusammenlebens waren. Am 18. Juli, so die E-Mail Nachricht weiter, soll der IS den Sitz des syrisch-katholischen Erzbischofs im Zentrum Mossuls niedergebrannt haben. Am Tag darauf bemächtigten sich die Islamisten des einzigen chaldäischen Klosters im Norden Mossuls.

Am 1. August 2014 erreichte uns ein weiteres Schreiben des chaldäischen Patriarchen Louis Raphaël I., dass nun auch die christlichen Städte im Umland Mossuls vom IS erobert seien und Christen wie die kurdische Minderheit der Jesiden auf der Flucht seien.[11] Etwa 70.000 christliche Flüchtlinge hätten in Ankawa, der christlichen Vorstadt der kurdischen Hauptstadt Erbil (Arbela), Zuflucht gefunden. Weitere 60.000 christliche Flüchtlinge haben im August 2014 die Distrikthauptstadt Dohuk erreicht. Ebenso schlugen sich die Flüchtenden nach Kirkuk, Sulaymaniyah oder bis nach Bagdad durch. Laut UNO hatte das brutale Vorgehen des IS im Irak schon im Juni 2014 mehr als 2.400 Menschenle-

8 Vgl. *Human Rights Council*, „They came to destroy: ISIS Crimes Against the Yazidis", 15. Juni 2016, p. 31 (http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A_HRC_32_CRP.2_en.pdf [Abruf: 15.09.2016]).

9 *Louis Raphaël I. Sako*, „Ce que se passe en Iraq" (E-Mail an Dietmar W. Winkler, 2. Juli 2014).

10 *Anis Hanna* OP, „Triste nouvelle du monastère des martyrs Behnan et Sarah" (E-Mail weitergeleitet von P. Samir Khalil Samir/Beirut, 20. Juli 2014).

11 *Louis Raphaël I. Sako*, „Déclaration du patriarcat chaldéen concernant les familles déplacées de Mossoul-Iraq", 1. August 2014.

ben gefordert; allein in Mossul sollen 1.700 exekutiert worden sein.[12]

Aber schon vor dem IS, bereits seit 2003, waren etwa zwei Drittel der Christen Mossuls in der Folge von Entführungen, gezielten Morden und Anschlägen in die umliegenden christlichen Dörfer geflüchtet. Im Mai 2010 wurden beispielsweise bei einem Bombenattentat auf einen mit christlichen Studenten besetzten Buskonvoi nahe Mossul vier Studierende getötet und über 160 zum Teil schwer verletzt. „Die irakische Regierung und die Sicherheitskräfte sind aber nicht in der Lage, die Christen vor militanten Islamisten zu beschützen, die uns aus dem Land vertreiben wollen", analysierte damals der syrisch-katholische Erzbischof Basile Georges Casmoussa, den wir zwei Wochen nach diesem Attentat in Qarakosh (Nordirak) trafen. Der Buskonvoi war, so wie die Stadt selbst, bewaffnet bewacht. Christliche Studentinnen und Studenten mussten täglich mit den Bussen zum Studium nach Mossul geführt werden, weil sie in der großen Stadt nicht leben konnten und gezielt Christen von Scharfschützen und durch Bombenanschläge attackiert wurden. Mitten in den Konvoi fuhr damals ein PKW und sprengte sich in die Luft. Auch war schon 2006 das chaldäische Babel-College (die einzige christliche Universität des Irak) aus Bagdad aufgrund der instabilen Situation in der Hauptstadt und der Attacken und Bombenanschläge auf Christen nach Ankawa in den Nordirak übersiedelt worden.

Nachdem der IS in Mossul einmarschierte, waren gegen Ende Juli 2014 nur mehr etwa eintausend Christen zurückgeblieben (Mossul hat ca. 2,9 Millionen Einwohner). Der IS forderte alle zurückgebliebenen Christen in kirchlichen Leitungsfunktionen auf, an einen bestimmten Ort zusammenzukommen, um die *dschizija*-Forderungen zu erfahren.[13] Gemäß eines Berichts der chaldäischen Erzdiözese von Erbil vom 5. März 2016[14] waren die Christen einhellig der Meinung, dass es sich dabei um eine Falle handle, um die christlichen Führer zu ermorden. Zum angeordneten Zeitpunkt erschien deshalb kein Christ. Dennoch publizierte der IS zwei Tage danach, dass eine *dschizija*-Regelung mit den Christen ausverhandelt worden war.

Die Christen wurden in der Folge vertrieben, an den Checkpoints nahm man ihnen all ihr Hab und Gut ab. Insgesamt sind aus Mossul und den Ebenen von Ninive etwa 120.000 Christen geflohen. Viele mussten den Weg zu Fuß, bei 48 Grad Celsius ohne Wasser und Verpflegung, antreten, ihre Kinder tragend und die Großeltern im Rollstuhl schiebend.[15] Christliche Frauen und Kinder wurden auch zurückgehalten, damit sie den IS-Kämpfern zur Verfügung stünden, sie wurden sexuell versklavt oder als Sklaven verkauft, seien sie drei oder dreißig Jahre alt, wie der syrisch-katholische Erzbischof von Mossul,

12 Vgl. *Pia de Simony*, Die brutale Invasion der islamischen Terror-Organisation IS, in: CSI aktiv 5 (Juli 2014), 3.

13 Vgl. zum Folgenden *Nina Shea*, The ISIS Genocide of Middle Eastern Christian Minorities and Its *Jizya* Propaganda Ploy, Washington 2016, 6–11 (https://s3.amazonaws.com/media.hudson.org/files/publications/20160721TheISISGenocideofMiddleEasternChristianMinoritiesandItsJizyaPropagandaPloy.pdf [Abruf: 15.09.2016]), die sich auf verschiedene unabhängige Quellen von Augenzeugen stützt.

14 Vgl. ebd., 6.

15 Vgl. ebd., 10.

Youhanna Boutros Moshe, darlegt.[16] Ebenso berichtet Patriarch Louis Raphaël I.: „Der ‚IS' hat inzwischen sogar eine eigene Verwaltungsbehörde eingerichtet, die für die Verteilung der Sklavinnen zuständig ist. Eine eigene Behörde! Somit wird dieser menschenverachtende Handel institutionalisiert, der Einzelne muss sein Gewissen nicht mehr befragen."[17] Die Berichte von entkommenen versklavten christlichen Frauen erzählen vom Horror der Folter, von mehrfacher Verheiratung und Vergewaltigung.[18] Ebenso entsetzlich sind die Schilderungen von als Geiseln zurückgehaltenen Christen, die aus der Ninive-Ebene fliehen konnten.[19] Sie zeigen deutlich, dass es dem IS bei der *dschizija* nicht um Schutz, sondern um Ausbeutung und letztlich die Vernichtung des Christentums geht.

2 Zerstörung und Vernichtung christlichen kulturellen Erbes

Die Bilder vom Februar 2015 haben sich eingeprägt, als Extremisten des IS im Museum von Mossul ältestes Kulturgut des Orients, das zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt, zerstörten. Ebenso bestürzt wurden im Westen die Bulldozer wahrgenommen, die mit der ersten assyrischen Hauptstadt, Nimrod, über dreitausend Jahre alte Kulturschätze dem Erdboden gleichmachten. Und nicht zuletzt war es Palmyra, das systematisch zerstört wurde. Den Sprengungen fielen unter anderem der markante Triumphbogen, das sogenannte Hadrianstor an der Prachtstraße, zum Opfer.

Weniger wahrgenommen wurde in der Welt die Verwüstung ältester christlicher Kultur, Klöster und Handschriften. Die Vernichtung der christlichen Schriften bedeutet das Auslöschen niedergeschriebenen theologischen Denkens und Glaubens, die Zerstörung der Klöster das Austilgen lebendiger Spiritualität.

Im Irak waren bisher an die hundert Kirchen, kirchliche Institutionen und Klöster das Ziel zerstörerischer Akte, die meisten davon wurden vom IS ausgeführt.[20] Das Orthodox Christian Network berichtete bereits Ende Juli 2014, dass in Mossul alle fünfundvierzig christlichen Institutionen zerstört oder besetzt bzw. zweckentfremdet seien.[21] Im Juli soll der Sitz des syrisch-katholischen Erzbischofs im Zentrum Mossuls niedergebrannt worden sein. Allerdings gibt es dafür keinen sicheren Beweis. Am Tag darauf bemächtigten sich die Islamisten des chaldäischen

16 Vgl. ebd., 9.

17 *Louis Raphaël I. Sako*, Marschiert endlich ein! (s. Anm. 1), 75.

18 Vgl. *Minority Rights Group International*, No Way Home: Iraq's Minorities on the Verge of Disappearance, 4. Juli 2016 (http://minorityrights.org/publications/no-way-home-iraqs-minorities-on-the-verge-of-disappearance [Abruf: 14.09.2016])

19 Vgl. *Mindy Beltz*, They Say We Are Infidels: On the Run from ISIS with Persecuted Christians in the Middle East, Oxford 2016.

20 Vgl. *Erica C. D. Hunter*, Obliterating Iraq's Christian Heritage, in: The Middle East in London 11 (2014), H. 4, 13. Laut Hunter von der School of Oriental and African Studies (SOAS) der University of London wurden in Bagdad 44, in Mossul 19, in Kirkuk 8 und Ramadi 1 Kirche(n) bzw. kirchliche Institution(en) zerstört. Vgl. *dies*., Destruction of Churches and Monasteries in Iraq (unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags am Heythrop College, University of London, Juni 2016). Ich danke Erica Hunter für die Überlassung des Vortragsmanuskripts.

21 Vgl. http://myocn.net/45-christian-institutions-mosul-destroyed-occupied-isis/ [Abruf: 15.09.2016].

St.-Georgs-Klosters im Norden Mossuls[22], einer Gründung der ostsyrischen Kirche aus dem 10. Jahrhundert, das in seiner Geschichte schon mehrfach Zerstörungen erfahren hatte. Im 19. Jahrhundert wurde es von der chaldäischen Kirche wiedererrichtet. Die Kreuze auf der Kuppel und dem Dach des Klosters wurden vom IS, wie auch bei anderen Kirchen, demontiert und die schwarze Fahne des IS gehisst. Drei Monate später wurde die pittoreske antike Fassade der Kirche zerstört. Das Kloster steht noch, wird allerdings als Gefängnis vom IS benutzt.[23]

Anders sieht es mit dem Mar Elija-Kloster im Süden von Mossul aus. Wie Satellitenbilder zeigen, wurde das älteste Kloster des Irak mit seiner 1400 Jahre alten Geschichte völlig dem Erdboden gleichgemacht.[24] Das Kloster war seit dem 18. Jahrhundert nicht mehr christlich besiedelt, als sich seine Mönche weigerten zum Islam zu konvertieren und massakriert wurden. Es blieb aber über Jahrhunderte hinweg ein beliebter Pilgerort. Nach dem Einmarsch der US-Armee 2003 wurde das Kloster quasi wiederentdeckt und ein Restaurierungsprogramm entworfen, um es der Bevölkerung wieder zugänglich zu machen.[25] Vermutlich hat aber gerade diese kulturelle Aufmerksamkeit des Westens den IS dazu bewogen, das Kloster sprichwörtlich zu pulverisieren.

Ebenso sind auch in Syrien christliche Dörfer, Gebäude und Klöster Ziele der Terroristen. Im Februar 2015 wurden die Dörfer assyrischer Christen am Fluss Khabur in der Jesireh Opfer des Krieges.[26] Eines der letzten geschlossenen christlichen Siedlungsgebiete wurde damit vom IS erobert, die Bevölkerung floh oder wurde getötet. Desgleichen wurde im syrischen Ort Karjatan (al-Qaryatain) in der Nähe von Homs das in das 4. Jahrhundert zurückreichende melkitisch griechisch-katholische Kloster Mar Elian von den Bulldozern der Terroristen zerstört. Die 1600 Jahre alte monastische Tradition des Ortes ist damit vernichtet. Auch hier folgt die Begründung demselben Muster: Da Mar Elian, der Märtyrer und Heilige des 3. Jahrhunderts, dort verehrt wurde, stelle dies Gotteslästerung dar.

Im Juli 2014 stürmten IS-Kämpfer das Mar Behnan-Kloster südlich von Nimrud im Irak und vertrieben die Mönche. Das vermutlich aus dem 4. Jahrhundert stammende, aber nicht exakt zu datierende Kloster war zuletzt der syrisch-katholischen Kirche zugehörig. Im März 2015 wurden Teile des Klosters und vor allem das Mausoleum und das Grab der Heiligen Behnan und seiner Schwester Sarah in die Luft gesprengt.[27] Mar Behnan war ein wichtiger christlicher Ort, der die Geschichte des Irak mit der vor-islamischen Zeit

22 Vgl. *Anis Hanna* OP, „Triste nouvelle du monastère des martyrs Behnan et Sarah" (s. Anm. 10).

23 Vgl. https://charismatismus.wordpress.com/2014/12/18/irak-is-terroristen-uberfuhren-weitere-haftlinge-ins-besetzte-st-georgs-kloster/ [Abruf: 15.09.2016].

24 Vgl. http://www.bbc.com/news/world-middle-east-35360415 [Abruf: 15.09.2016].

25 Vgl. http://www.smithsonianmag.com/history/in-iraq-a-monastery-rediscovered-12457610/ [Abruf: 15.09.2016].

26 Vgl. *Dietmar W. Winkler*, Wieder auf der Flucht. Mit dem Angriff auf die Assyrer wollen die Islamisten eine uralte christliche Kultur auslöschen, in: DIE ZEIT Nr. 9, 26. Februar 2015 (online: http://www.zeit.de/2015/09/islamischer-staat-assyrischer-christen-opfer [Abruf: 15.09.2016]).

27 Vgl. http://www.express.co.uk/news/world/599816/ISIS-Islamic-State-Mar-Elian-monastery-Homs-Syria-bulldoze-saint [Abruf: 15.09.2016].

verband. Nach dem Mongolensturm des 13. Jahrhunderts war es eines der wenigen Zeugen aus der Antike mit bemerkenswerten syrischen Inschriften in Estrangela-Schrift, wie auch eine einzigartige syrisch-uighurische (mongolische) Inschrift auf dem Mausoleum.[28] Es ist zu hoffen, dass die Kirche selbst die Sprengungen des IS überlebt hat.

Vermutlich nicht überlebt haben allerdings wertvollste Handschriften von Mar Behnan.[29] Sie sind durch HMML (Hill Museum and Manuscript Library) der Benediktiner der St. John's Abbey (Minnesota/USA) nur noch digitalisiert erhalten. HMML digitalisiert weltweit Handschriften, um deren kulturelles Erbe zu bewahren. Begonnen wurde in den Benediktinerklöstern Europas nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Eindruck der unfassbaren Zerstörung. Vor der gleichen Herausforderung steht man heute im Nahen Osten.

Weiterführende Literatur:

Sidney Griffith, The church in the shadow of the mosque. Christians and Muslims in the world of Islam, Princeton 2008.

Harald Suermann (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 7: Naher Osten und Nordafrika, Paderborn 2010.

Martin Tamcke, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 2008.

Der Leiter von HMML, P. Columba Stewart OSB, errichtete auch das von P. Nageeb Michael OP geleitete „Digitalisierungszentrum für orientalische Handschriften" (Centre Numérique des Manuscrits Orientaux, CNMO) in Mossul. Dieses hatte bis zur Eroberung der Stadt durch den IS bereits tausende syrische, arabische und armenische Handschriften digitalisiert. Inmitten des Chaos der Flucht gelang es den Dominikanern, ihre Handschriftensammlung nach Qarakosh zu bringen.[30] Es war nicht das erste Mal, dass die Schätze verlegt werden mussten. Ein großer Teil stammt aus dem chaldäischen Patriarchat in Bagdad, der schon 2013 nach Mossul gekommen war, weil in der Hauptstadt die Lage aufgrund von Attacken und Bombenanschlägen auf Christen zu instabil geworden war.

Ebenso wurden ab 2013 Teile der Manuskripte weiter Richtung Qarakosh gebracht, weil auch in Mossul, noch bevor vom IS die Rede war, die Lage für Christen kaum erträglich geworden war. Die Handschriften, manche von ihnen sind einzigartig und zählen zu den bedeutendsten Quellen des orientalischen Christentums, sind schließlich in Ankawa bei Erbil gelandet. Dennoch mussten viele wertvolle Manuskripte – Schätze von weltweit kultureller Bedeutung, die in den Klöstern Syriens und Iraks aufbewahrt wurden – zurückgelassen werden. Sie sind, so muss befürchtet werden, für immer verloren, nur mehr digital erhalten oder tauchen auf dem Schwarzmarkt wieder auf.

28 Vgl. *Erica C. D. Hunter*, Destruction of Churches and Monasteries in Iraq (s. Anm. 20) mit Verweis auf *Amir Harrak* / *Niu Ruji*, The Uighur Inscription at the Mausoleum of Mar Behnan, Iraq, in: Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 4 (2004), 68–69.

29 Vgl. zum Folgenden *Dietmar W. Winkler*, Bedrohte Schätze. Die Zerstörung kulturellen und spirituellen Erbes, in: Welt und Umwelt der Bibel 1/2016, 38–45.

30 Vgl. *Columba Stewart* OSB, HMML in Iraq: The Crisis of Summer 2014, in: Illuminations (Fall 2014), 4–7 (online: http://www.hmml.org/hmml-publications.html [Abruf: 15.09.2016]). Ich danke Columba Stewart für seine detaillierten Informationen im persönlichen Gespräch.

Die Zerstörungen von Klöstern und Manuskripten durch den IS hat durchaus Methode. Sie treffen Herz und Seele des orientalischen Christentums. Das Bild ist nicht nur von den Vertreibungen, Ausbeutungen und Millionen Flüchtlingen geprägt, sondern auch durch den Verlust wertvollster Traditionen, Spiritualitäten und Kulturen des Christlichen Orients.

Der Autor: *Geb. 1963, Studium der Fachtheologie, Religionspädagogik, Deutschen Philologie und Alten Geschichte in Graz, Genf und Innsbruck. Univ.-Prof. für Patristik und Kirchengeschichte und Leiter des Zentrums zur Erforschung des Christlichen Ostens an der Universität Salzburg. Letzte Buchveröffentlichungen: (Hg.), Syriac Christianity in the Middle East and India: Contributions and Challenges, Piscataway/USA 2013; (Hg. gemeinsam mit Li Tang), Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia, Berlin 2016; (Hg.), Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014, Berlin 2016.*

Franz Hubmann

„Jenseits von Eden“

Vertreibung, Flucht und Asyl in der Bibel

◆ **Schon am Anfang der Bibel stehen Erzählungen von Vertreibungen, die das Ende der ursprünglichen Harmonie in der guten Schöpfung erklären. Da es sich um Ätiologien handelt, lässt sich vermuten, dass die späteren Texte von Vertreibung, Verfolgung und Flucht als geschichtliche Konkretionen dieser Paradigmen gedeutet werden können. Tatsächlich kann an einzelnen Beispielen ein ähnliches Muster nachgewiesen und dabei gezeigt werden, wie sich dies nicht nur in der Rede von Gott, sondern auch in der Gesetzgebung und in der Gebetssprache auswirkt. Letztlich äußert sich darin die auch von Propheten ausgemalte utopische Sehnsucht, den Urzustand wieder zu erreichen. (Redaktion)**

Es gibt kaum ein anderes Buch, das mit seinen Erzählungen einen derartig langen Zeitraum abdeckt wie die Bibel. Darum finden wir in ihr auch die verschiedensten Beispiele von Vertreibung, Verfolgung und Flucht verbunden mit den Ursachen sowie den Schicksalen der Betroffenen. Schon die geographische Lage des Landes trägt viel dazu bei, denn es ist ein wichtiges Brückenland zwischen den großen Kulturräumen der Alten Welt und daher dem Zugriff der Großmächte ausgeliefert. Weiters sind es die klimatischen Bedingungen, die das Leben erschweren, denn die häufigen Ausfälle des nötigen Niederschlags führen zu Hungersnöten und zwingen die Bewohner dazu, zeitweilig auszuwandern und sich fremden Mächten zu unterwerfen.

Was in diesen Punkten anklingt, steht nach dem kanonischen Konzept der Bibel unter einem ganz bestimmten theologischen Blickwinkel. Weil die Bibel in der so genannten Urgeschichte (Gen 1–11) die ganze Menschheit im Blick hat, will sie mit ihren Ursprungserzählungen paradigmatisch die vorfindlichen Lebensbedingungen erklären. Am Anfang steht zwar eine von Gott „sehr gut“ (vgl. Gen 1,31) geschaffene Welt, aber der ideale Zustand geht verloren, sodass in allen Bereichen der erfahrbaren Welt Feindschaft, Gewalt und Unterdrückung herrschen. Im Folgenden soll also gezeigt werden, wie sich die Folgen der Ursprungserzählungen geschichtlich in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft konkretisieren und Verfolgung, Vertreibung und Flucht um des Überlebens willen bedingen. Nicht fehlen soll auch ein Blick darauf, inwiefern diese Notsituationen rechtliche Regelungen, die Gebetssprache und das Gottesbild prägen.

1 Ursprungserzählungen

1.1 Die Vertreibung aus dem Gottesgarten (Gen 3)

Die Erzählung von der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Gottes ist sehr vielschichtig und kann nur grob mit Blick auf ihren Ausgang skizziert

werden. Schon im Vorspiel ist diese Vielschichtigkeit angelegt, weil Gott in dem Garten nicht nur allerlei Bäume wachsen lässt, die „begehrenswert anzusehen und gut zu essen“[1] sind, sondern in der Mitte auch „den Baum des Lebens“ und „den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (Gen 2,9). Dessen Früchte zu essen wird dem Menschen streng verboten, da er sonst sterben müsse.[2] Offenbar handelt es sich bei diesem Baum um ein Reservat Gottes, denn im Bereich des Gottesgartens gibt es für den Menschen keinen Bedarf für ein Wissen um Gut und Böse; der Mensch lebt vielmehr „nackt“ (*ʿarôm*) und ohne Scham in einer natürlichen Unschuld (vgl. Gen 2,25).

Dieses Stichwort greift der Erzähler in Gen 3 auf und entfaltet es durch den Gleichklang von „nackt“ (*ʿarôm*) und „klug“ (*ʿarûm*) schon bei der Schlange zu einem tiefsinnigen und zugleich ironischen Wortspiel.[3] Denn am Ende besteht der von der Frau nach dem Genuss der verbotenen Frucht erwartete Wissensgewinn (vgl. Gen 3,6) nicht in einer Klugheit (*ʿarûm*) wie jener der Schlange, sondern nur in der Bewusstwerdung einer ebensolchen Nacktheit (*ʿêrôm*),[4] die sofort als etwas „Böses“ (*raʿ*) wahrgenommen und zu verbergen versucht wird (vgl. Gen 3,7).

Im Verhör durch Gott und den folgenden Urteilssprüchen treten die Folgen deutlich hervor.[5] Das Zerbrechen der paradiesischen Harmonie zeigt sich zunächst darin, dass sowohl die Frau als auch der Mann die Verantwortung für die Tat ablehnen, denn der Mann ‚erkennt‘ das ‚Böse‘ bei der Frau, bzw. bei Gott, der ihm die Frau beigesellt hat, und die Frau beim Tier (vgl. Gen 3,12–13). Im Urteil Gottes wird der Bruch weiter festgeschrieben; die vorhin problemlose Begegnung von Frau und Schlange wird zur tödlichen Feindschaft, die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau zu einer Unterwerfung und die lebensförderliche Beziehung von „*Adam*“ und „*ʿadamah*“ (= Acker)[6] zu einem mühsamen Ringen um die Lebensgrundlage (vgl. Gen 3,14–19). D. h., alles, was im Garten nur „gut“ (*ṭôb*) ist, ist fortan für den Menschen mit Negativem (*raʿ*) behaftet. Da es aber diese Ambivalenz im Garten Gottes nicht geben kann, erfolgt die Vertreibung des Menschen in ein Leben „jenseits von Eden“ mit dem Wissen um „Gut und Böse“ und dem ständigen Kampf, mit diesem Zustand der Spaltung und der Konkurrenz zu leben.

1 Diese Charakterisierung enthält im Keim schon die Möglichkeit, dass ‚Begehrlichkeiten‘ für die verbotenen Bäume geweckt werden können (vgl. Gen 3,6). Die Bibeltexte werden durchgehend nach der Zürcher Bibel 2007 zitiert.

2 Da Gott keinen Grund angibt, kann die Schlange später leicht das Gegenteil behaupten: „Mitnichten werdet ihr sterben!“ (Gen 3,4).

3 In der konsonantischen Schreibweise unterscheiden sich die Wörter für „nackt“ und „klug“ nicht, d. h. die Schlange ist nicht nur „klug“, sondern zugleich auch „nackt“!

4 In diesem Fall verwendet der Erzähler – auch im Gegensatz zu Gen 2,25! – das zwar ähnlich klingende, aber graphisch unterschiedliche Wort für „nackt“ (*ʿêrôm*), um das Beschämende des Ergebnisses zu betonen.

5 Vgl. dazu die ausführliche Beschreibung von *Bernd Oberndorfer*, „Da wurden ihnen die Augen aufgetan.“ Der Sündenfall-Mythos als anthropologisches Drama, in: EvTh 76 (2016), 198–213, bes. 203–206.

6 Hier wird das schon bei der Erschaffung des „Adam“ verwendete Wortspiel wieder aufgenommen (vgl. Gen 2,7).

1.2 Fortführende Erzählungen

Im Anschluss an Gen 3 kann die Erzählung vom Brudermord (Gen 4,1–16) als ein erstes Beispiel für das Leben jenseits von Eden und dessen Folgen gesehen werden. Aufgrund der deutlichen Parallelen zu Gen 3[7] mag Gen 4,1–16 ursprünglich eine selbstständige Ätiologie gewesen sein. Im jetzigen Kontext stellt sie die Tragik eines verlorenen Kampfes gegen das Böse dar, das aus der Konkurrenz mit dem Bruder entspringt. Auslöser ist die willkürliche Bevorzugung des Opfers des Abel, der nur ein „Hauch“ (*hebel*) ist, vor dem des Kain, dem „Festen“[8], welche den Zorn weckt.[9] Gott antwortet darauf, dass Kain den Gefühlsausbruch beherrschen und nur auf sein eigenes Handeln schauen solle. Wenn es in rechter Absicht geschah, dann ist es gut, und es besteht kein Grund, sich zurückgesetzt zu fühlen (V. 7). Denn wie Gott mit den dargebrachten Opfern umgeht und welche Gründe er für ihre Beurteilung hat, ist nicht Kains Sache.[10] „Zorn“ gibt also keinen Sinn. Darum liegt die Entscheidung bei Kain, ob er das Gute seines Handelns annimmt, oder dem Zorn nachgibt.

Die Erzählung von der Sintflut (Gen 6–9) kann ebenfalls als eine Folgeerzählung gesehen werden, da ihr Ausgangspunkt das Überhandnehmen des „Bösen“ (*raʿ*) und der „Gewalttat“ (*ḥamas*) im Handeln des Menschen ist. Insbesondere der Umstand, „dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens allezeit nur böse war“ (Gen 6,5), ließ Gott die Erschaffung des Menschen bereuen, sodass er beschloss, die verderbte Menschheit zu vernichten, um mit der Familie des Noach einen neuen Anfang zu machen. Am Ende aber muss Gott den neuen Anfang mit der Einsicht beginnen, dass sich durch die Flut das „Trachten des Menschenherzens“ nicht verändert hat, sondern weiterhin „böse von Jugend an“ ist und bleibt (vgl. Gen 8,21a). In seiner Zusage, die Menschheit nicht noch einmal zu vernichten, muss Gott daher die Gewaltbereitschaft des Menschen, auch die zu töten, akzeptieren, unterwirft sie aber einer strengen Rechenschaft (Gen 9,3–6). Somit gehört von nun an das von Tier oder Mensch verübte Töten bzw. Morden zu den Alltäglichkeiten im nachsintflutlichen Leben.

Schließlich gehört auch die Erzählung von der geplanten Stadt mit dem himmelhohen Turm (Gen 11,1–9) im Gefüge der Urgeschichte zu den Erklärungen der gestörten Harmonie unter den Völkern, wobei mehrere Aspekte eine Rolle spielen.[11] Die Absicht der Menschen, der Zerstreuung mit dem Bau eines Zentrums entgegenzuwirken, ist an sich weder schlecht noch sündhaft. Sie ist jedoch insofern

7 Ausführlich beschreibt *Katharina Heyden*, Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1–16, in: Biblische Notizen 118 (2003), 85–107, bes. 103, den Zusammenhang von Gen 2.3 und Gen 4.

8 Die Deutung des Namens mit „Schmied“ ist nicht gesichert, die zugrundeliegende Verbalwurzel hat aber mit Metallbearbeitung zu tun und klingt im Namen des Nachkommen Tubal-Kain, des „Stammvaters aller Kupfer- und Eisenschmiede“ (vgl. Gen 4,22) an. Vgl. auch *Claus Westermann*, Genesis (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 394 f.

9 Die Symbolik der Namen verschärft die Tatsache der Bevorzugung noch weiter.

10 Vom Kontext her legt sich die Vermutung nahe, dass die Früchte des verfluchten Erdbodens (Gen 3,17) die Ablehnung bewirkt haben könnten. Das kann Kain nicht wissen, deshalb kommt es allein auf seine Absicht an.

11 Vgl. *Andreas Schüle*, Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBK.AT 1,1), Zürich 2009, 159–167.

ambivalent, da sie ausarten kann in Allmachtsfantasien der Menschen, die nach dem Urteil Gottes auch zu erwarten sind (V. 6). Auf der anderen Seite scheint die Zusammenballung der Menschheit dem Auftrag Gottes entgegen zu stehen, die ganze Erde anzufüllen (vgl. Gen 1,28).[12] Die anschließende Verwirrung der Sprachen löst zwar dieses Problem, bringt aber mit der Verfremdung der Menschen untereinander eine Aufsplitterung in Völker mit sich, welche zu einem Zusammenprall der Kulturen und zum Kampf um Macht und Vorherrschaft führt, der bis zum Genozid gehen kann.[13]

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es nach der Vertreibung aus dem Garten Gottes, jenseits von Eden, in allen Bereichen des Lebens das Gute nicht mehr ohne das Böse gibt. Da das Herz des Menschen zum Bösen neigt, ist letztlich selbst Gott genötigt, die Entscheidungsfreiheit des Menschen zu akzeptieren und in seinem Handeln zu berücksichtigen.[14]

2 Geschichtliche Konkretisierungen

Was die Ursprungserzählungen an Lebensbedingungen außerhalb des Gartens in der gegebenen Welt paradigmatisch anführen, das findet sich in den Überlieferungen des Alten Testaments in vielfältiger Weise konkretisiert. Eine besondere Rolle spielt dabei die Ausübung von Macht gegenüber Schwächeren, welche als Hauptursache für Verfolgung und Flucht zu gelten hat. Sie findet sich in den Familiengeschichten der Vorfahren Israels gepaart mit verletzter Ehre und Neid ebenso wie in jenen der oberen Schichten an den Königshöfen im Kampf um Aufstieg und Einfluss. Und sie findet sich noch mehr im Streben der einzelnen Stämme und Völker um Macht und Vorherrschaft in den fruchtbaren Gegenden des Orients, wobei die Götter eine wichtige Rolle spielen. Sehr pointiert ist das beim biblischen Gott der Fall, der sein Volk aus allen anderen erwählt und durch den Bund zur Alleinverehrung und zu einer folgenreichen Abgrenzung verpflichtet. Aus diesen Bereichen sollen im Folgenden einige Beispiele gebracht werden.

2.1 Familiäre Zerwürfnisse und Machtspiele

Wie schnell das Auftreten einer Not in eine Situation führt, in der der Stärkere auf Kosten des Schwächeren zu überleben versucht, sehen wir in den ersten Erzählungen nach der Urgeschichte. Nachdem Abraham in das Land gezogen ist, das Gott ihm und seinen Nachkommen geben will, nö-

[12] Diesen Aspekt betonen jene Auslegungen, welche die Erzählung positiv als Bedingung für die Entfaltung der Kulturen verstehen.

[13] Man kommt nicht umhin zu sagen, dass Gott in all diesen Erzählungen eine merkwürdige Rolle spielt, weil er einerseits mit den Bäumen im Garten, in der Nichtannahme des einen Opfers und schließlich mit der Sprachenverwirrung unverständliche Stolpersteine für den Menschen schafft, die in die Katastrophe führen, und andererseits mit dem Neuanfang nach der Flut auch keine Verbesserung des Menschen erreicht.

[14] Vielleicht kann man in diesem Umstand ein biblisches Vorbild des „Open Theism“ sehen, der Gottes Handeln hauptsächlich als ein Reagieren auf menschliches Handeln denn als ein aktives Eingreifen deutet. Vgl. *Lisanne Teuchert*, Wie Gott fertig wird mit unseren Fehlern. Bonhoeffers spannungsvoller Glaube an Gottes Handeln in der Geschichte – im Gespräch mit dem „Open Theism“, in: EvTh 76 (2016), 166–181, bes. 173 ff.

tigt ihn eine Hungersnot, in das besser versorgte Nil-Land zu gehen (Gen 12,10–20), denn das biblische Land ist ein brüchiger Lebensraum (vgl. Gen 3,17). Die Abwanderung in ein fremdes Machtgebiet löst jedoch große Angst um das eigene Leben aus. Wie Adam in Gen 3,12 schiebt auch in diesem Fall Abraham die Last der Verantwortung auf die Frau ab: „Sage doch, du seist meine Schwester, damit es mir um deinetwillen gut geht und ich deinetwegen am Leben bleibe“ (Gen 12,13). So geschieht es; Sarah wird sogleich an den Hof des Pharao gebracht, während Abraham Wohltaten erhält. Nur durch ein Eingreifen Gottes geht die Sache gut aus, aber sie endet mit der Vertreibung (Gen 12,19 f.) – eine gewisse Parallele zu Gen 3 ist nicht zu übersehen. Gott aber begegnet hier erstmals als Beschützer einer bestimmten Gruppe, später eines Volkes, in Konkurrenz mit anderen Mächten und Göttern.

Die andere Not in der Familie Abrahams ist die Kinderlosigkeit Saras (Gen 16,1–16). Mit Hilfe der ägyptischen Magd möchte sie das Problem aus der Welt schaffen, aber die geglückte Schwangerschaft führt zu einem Zerwürfnis, da sich die Magd über die Herrin erhebt.[15] Jetzt ist es Sara, welche die Ursache für ihre Not auf Abraham abschieben will (V. 5), aber er weist jede Verantwortung zurück. Daher wird der Machtkampf zwischen den Frauen ausgetragen, der die Magd als die Schwächere zur Flucht zwingt (V. 6).[16] Auch dieser Fall erinnert an Gen 3.[17]

Das Paradigma des aus der Benachteiligung des Einen entstandenen Brüderkonflikts in Gen 4 spiegelt sich in vielen Erzählungen. Ein erstes Beispiel findet sich in der Geschichte von den Zwillingen Jakob und Esau (Gen 25–36). Hier bildet bereits die so knapp verpasste Erstgeburt (vgl. Gen 25,25 f.) den Stachel für Jakob, diesen rechtlichen Nachteil (vgl. Dtn 21,17) auszugleichen. Dazu kommt, dass die Eltern ihre Liebe zu den Kindern einseitig verteilen (vgl. Gen 25,28) und damit die Konkurrenz verschärfen. Als Esau eines Tages hungrig von erfolgloser Jagd heimkommt, nützt Jakob die Chance, den Bruder zum Verkauf der Erstgeburt zu bewegen (Gen 25,29–34). Später ist es die Mutter, die Jakob dazu drängt, sich mit ihrer Hilfe den Segen des alten und blinden Vaters zu erschleichen. Die Folge des Betrugs ist ein tödlicher Hass des Bruders, vor dem Jakob nur die Flucht zu den Verwandten der Mutter rettet (Gen 27,41–45).

Benachteiligung spielt auch im Konflikt unter den Söhnen Jakobs die Hauptrolle; sie hat ihre Wurzeln in den verschiedenen Müttern der Söhne (vgl. Gen 29,31–30,24). Als Sohn der Lieblingsfrau genießt Josef den besonderen Vorzug des Vaters und wird deshalb von den Brüdern gehasst (Gen 37,3 f.). Seine Träume steigern den Hass noch weiter, sodass die Brüder beschließen, den Träumer zu töten, als dieser sie auf der Weide besucht (Gen 37,19). Aber eine Verkettung von unerwarteten Umständen rettet ihm das Leben

[15] Dieser Fall wird in der Weisheitsliteratur als viertes der großen Übel genannt, welche die Erde nicht ertragen kann (vgl. Spr 30,21–23).

[16] Durch das Eingreifen des Engels JHWHs, das allerdings erst aus dem größeren Kontext verständlich wird, ergibt sich nach der Geburt Isaaks eine Fortsetzung des Konflikts (vgl. Gen 21,9–21).

[17] *Werner Berg* betitelt daher seine Ausführungen zu diesem Text mit „Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16,1–6“, in: BN 19 (1982), 7–14.

und er landet als Sklave in Ägypten (Gen 37,28). Mit Gottes Hilfe steigt er dort auf und wird, als eine schreckliche Hungersnot ausbricht, zum Retter des Landes und seiner Familie (Gen 42 ff.).[18]

Ein letztes Beispiel beleuchtet die Kämpfe an den Königshöfen, die sich bei der Nachfolge bzw. bei der Sicherung der Macht abspielen. Schon bei Abimelechs Anlauf um die Königswürde (vgl. Ri 9) verlieren die als Konkurrenten gesehenen Brüder ihr Leben und nur einer kann sich durch Flucht retten. Bei David ist die komplexe Familienkonstellation[19] der Auslöser für einen todbringenden Kampf der Brüder um die Nachfolge. Zunächst schaltet Absalom aus Rache für seine Schwester Tamar den erstgeborenen Amnon aus (vgl. 2 Sam 13), dann zettelt er einen Aufstand gegen David an, verliert aber im Entscheidungskampf sein Leben (vgl. 2 Sam 15–19). Später ist es der Machtkampf zwischen Adonija und Salomo und den jeweiligen Anhängern, der blutig endet und den Sieger Salomo dazu veranlasst, weitere Gegner aus dem Weg zu räumen oder zu verbannen (vgl. 1 Kön 1–2). Anderen Gegnern gelingt die Flucht nach Ägypten (vgl. 1 Kön 11).

Diese wenigen Beispiele zeigen, wie die verschiedenen familiären Benachteiligungen Konkurrenzsituationen schaffen, die zu tödlichen Konflikten ausarten und auf diese Weise das Paradigma von Gen 4 perpetuieren.

2.2 Die Vereinzelung der Völker und ihre Folgen

Die Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde und ihre Aufsplitterung in Völkerschaften, Sprachen und Gebiete (Gen 11,1–9) führt zu jenen Momenten, welche in der Folge Konflikte hervorrufen: Nichtverstehen der Sprache, Ausbildung kultureller Besonderheiten, die Verteidigung des eigenen Gebietes gegenüber Eindringlingen, die Ausbeutung und Versklavung von Flüchtlingen aller Art, das Streben nach wirtschaftlichen Vorteilen durch den Gewinn neuer Gebiete sowie von fruchtbarem Boden der anderen u. a. m.
Auch dafür finden sich in der Bibel zahlreiche Beispiele. In der Josefserzählung verdächtigt Josef die nach Ägypten kommenden Brüder als „Spione“, welche „die Blöße des Landes“ auskundschaften wollen (vgl. Gen 42,9–16),[20] und im Gespräch bedient er sich eines Dolmetschers, um die Fremdheit zu unterstreichen (vgl. Gen 42,23).[21] Standesmäßig zeigt sich die Abgrenzung, indem die Ägypter nicht mit den Hebräern essen dürfen (vgl. Gen 43,32), und schließlich kulturell, wenn Josef seinen Brüdern einschärft, sich als „Viehzüchter“ auszugeben, denn „ein Greuel für Ägypten ist jeder Schafhirt“ (Gen 46,34).

Anschließend wird im Buch Exodus erzählt, dass die Nachkommen der Söhne Jakobs zu einem mächtigen Volk anwachsen und daher von den Ägyptern als

[18] Auch hier ist wie in Gen 27,41 der Tod des Vaters der Zeitpunkt, an dem die Brüder eine Rache des mächtigen Josef wegen ihrer Schandtat befürchten (vgl. Gen 50,15–21).
[19] Vgl. dazu 2 Sam 3,2–5 sowie 2 Sam 5,13–15.
[20] Vgl. die Aufträge, die Mose den Leuten gibt, welche Kanaan auskundschaften sollen (vgl. Num 13,17–20), ähnlich Josua (vgl. Jos 2,1 ff.) und die Daniten auf ihrer Suche nach Wohnland (vgl. Ri 18,1–2.7–10).
[21] Das Nichtverstehen der Sprache verstärkt auch die Angst vor den Feinden (vgl. Jer 5,15; Jes 33,19).

eine Bedrohung empfunden werden, denn sie könnten im Falle eines Krieges auf die Seite des Feindes treten (vgl. Ex 1,10) – eine Angst, die eine fremde Minderheit im Land immer auslöst. Der Pharao ordnet daher Maßnahmen an, welche das Wachstum der Hebräer eindämmen sollen, zunächst harte Fronarbeit, ein typisches Schicksal von Fremden (vgl. Ex 1,12 f.). Als sich kein Erfolg einstellt, soll durch die Tötung der Knaben Geburtenkontrolle ausgeübt werden, aber auch dieser Plan scheitert, weil Gott auf der Seite der Hebammen ist (vgl. Ex 1,17–22) und am Ende befreit Gott sein Volk aus dem „Sklavenhaus“ (vgl. Ex 20,2).[22] Dieses Beispiel führt paradigmatisch vor Augen, wie die Einwanderung Fremder in ein Land mit höherer Kultur bei der Bevölkerung Ängste auslöst, die oft zur Anwendung von extremer Gewalt gegen die Eindringlinge führen.

Gleichsam der umgekehrte Fall ergibt sich aus der Landverheißung für das Volk Israel. Denn das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen zu geben verspricht (vgl. Gen 12,1 u. ö.), ist nicht unbewohnt; erst durch die Vertreibung bzw. Vernichtung der indigenen Völker kann es in Besitz genommen werden (vgl. Ex 23,23 ff.; Dtn 7,1–8). D. h. es gibt auch religiös begründete Ansprüche auf ein bestimmtes Land mit entsprechenden Folgen, die noch dadurch verstärkt werden können, dass den vorherigen Bewohnern wegen ihres Verhaltens das Besitzrecht abgesprochen wird (vgl. Lev 18,24–25; Dtn 9,4–5).

Aber auch für Israel ist der Besitz des Landes an Bedingungen geknüpft, wobei die Tora vor allem vor Götzendienst warnt (vgl. z. B. Lev 26; Dtn 4; 13 u. a.) und die Vernichtung fremder Kultorte fordert (vgl. Dtn 7,5; 12,2–4). Darüber hinaus wird eine strikte Trennung von allem gefordert, was die Bundestreue (vgl. Ex 23,27–33; 34,11–16) oder den Status der Heiligkeit gefährdet (vgl. Lev 20,22–26); auch die Auflösung von Mischehen wird später so begründet (vgl. Esr 9–10; Neh 13,1–3). Das Ideal der völligen Trennung hat es aber nie gegeben, da die Gesetze mit der Anwesenheit von Fremden im Land rechnen und sie zur Einhaltung bestimmter Gebote verpflichten (vgl. z. B. Lev 17,8–16; 24,16–22 u. a.) bzw. sie auch in Schutz nehmen (vgl. z. B. Ex 22,20; 23,9 u. a.).

Begehrlichkeit um den Besitz bestimmter Landstriche zeichnet vor allem die Großmächte aus. Sowohl Ägypten als auch die Mächte des Zweistromlandes hatten Interesse an der Kontrolle der durch Israel führenden Verkehrswege, bzw. an einem Zugang zum Mittelmeer mit seinen Handelsvorteilen. Deshalb gerieten die biblischen Länder immer wieder zwischen die Mühlsteine dieser Mächte und waren zu einer Schaukelpolitik genötigt.[23] Letzten Endes brachte das sowohl den Untergang des Nordreiches Israel durch die Assyrer (722 v. Chr.) wie auch den des Reiches Juda mitsamt der davidischen Dynastie durch die Babylonier (586 v. Chr.) mit sich. In beiden Fällen erfolgten massive Zwangsdeportationen.[24] Darüber hinaus suchten

[22] Diese Befreiung erweist den Gott der Hebräer mächtiger als die Ägypter und ihre Streitmacht.

[23] Die Propheten warnten häufig vor einer solchen Politik (vgl. Jes 20,1–6; 39; Jer 2,18.36; 25,15 ff.; 27,12 ff).

[24] Für Samaria nennt 2 Kön 17,6 keine Zahlen, wohl aber assyrische Quellen (27.280 Leute). Zu den drei Wegführungen aus Juda/Jerusalem (597, 586 und 583 v. Chr.) finden sich in Jer 52,28–30 folgende Angaben: 3023, 832 und 745, zusammen 4600 Leute; nur wenige kehrten in persischer Zeit wieder zurück (vgl. Esr 2; Neh 7).

viele Bewohner ihr Heil in der Flucht nach Ägypten.[25]

Auch das schreckliche Leid, das die grausam geführten Kriege für die Bevölkerung mit sich brachten, spiegelt sich nicht nur in den angedrohten Strafen Gottes für den Bundesbruch (vgl. Lev 26; Dtn 28–29), sondern auch in Psalmen (vgl. Ps 44; 74; 137) und im Buch der Klagelieder. Dennoch wendet sich das Volk nicht ab von seinem Gott, sondern sucht Geborgenheit bei ihm, getragen von der Hoffnung, dass Gott seinerseits den Bund nicht kündigt, seine Zusagen aufrechterhält und auf Umkehr wartet (Dtn 30,1–5; Hos 6,1–2; Klgl 5,19–22; u. ö.). Diese Zuversicht gründet sich auf zwei Erfahrungen; zum einen auf die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten (vgl. Ex 2,23–24; 3,7 f. u. a.), zum anderen auf die heilvolle Gegenwart Gottes während der Wanderung durch die Wüste (vgl. Num 10,35–36) und später auf seinem heiligen Berg, im Tempel (vgl. 1 Kön 8,10–13). Darum ist noch kurz von der Geborgenheit bei Gott zu reden.

3 Asyl, Geborgenheit bei Gott und die Utopie einer endzeitlichen Harmonie

Von der Institution des Asyls ist im AT sehr spezifisch die Rede.[26] Aufbauend auf der Vorstellung, dass ein Heiligtum Schutz gewährt vor dem Zugriff von Verfolgern (vgl. 1 Sam 19,18; 1 Kön 1,50–53; 2,28–29), wird dieser Umstand auf den Fall einer unabsichtlichen Tötung eines Menschen angewendet. Mehrfach ist dieser Fall in den Gesetzen des Pentateuch so geregelt, dass der Totschläger die Möglichkeit haben soll, in festgelegte Orte zu flüchten, wo er vor dem Zugriff des Bluträchers sicher ist, wenn sein Fall von den Ältesten bzw. der Gemeinde als unabsichtliche Tötung anerkannt ist.[27]

In den religiösen Sprachgebrauch übertragen finden wir die Asylvorstellung vor allem in den Bittgebeten des Psalters, wenn der Beter bei Gott Zuflucht sucht und um Rettung vor seinen Feinden bittet, wobei er seine Hoffnung auf Geborgenheit durch Begriffe wie „Burg“, „Fels“, „Schild“ u. a. verstärkt (vgl. Ps 7,2; 11,1; 31,2; 57,2; 61,4–5 u. ö.).

Den stärksten Ausdruck findet diese Hoffnung jedoch in der so genannten Zionstheologie, nach welcher die Stadt Gottes ein unerschütterlicher Schutz für das Volk ist, selbst wenn „die Erde schwankt und die Berge wanken“ (Ps 46,3) oder Könige gegen die Stadt ziehen – sie müssen letztlich vor Gott fliehen (vgl. Ps 48,5–6), denn JHWH ist der Gott, „(D)er den Kriegen Einhalt gebietet bis ans Ende der Erde, der Bogen zerbricht, Speere zerschlägt und Wagen im Feuer verbrennt“ (Ps 46,10)[28].

Dieser Glaube ist letztlich der Nährboden für die prophetische Utopie, dass „in fernen Tagen“ die Völker „zum Berg des HERRN“ kommen, um die „Weisung“ (torah) Gottes zu empfangen, ihre Feh-

[25] Über die Auswanderung von Judäern nach Ägypten berichtet Jer 42–43.

[26] Vgl. dazu allgemein *Christoph Elsas*, Asyl, in: HrwG II (1990), 91–96.

[27] Vgl. dazu Ex 21,13 f.; Dtn 4,41–43; 19,1–13; Num 35,9–34; Jos 20,1–9. Für eine Diskussion der Stellen vgl. *Moshe Greenberg*, The Biblical Conception of Asylum, in: JBL 78 (1959), 125–132. Bemerkenswert ist, dass auch ein entlaufener Sklave – aus verständlichen Gründen! – nicht seinem Herrn ausgeliefert werden darf (vgl. Dtn 23,16).

[28] Eine Bestätigung dieser Theologie konnte man in dem überraschenden Abzug der assyrischen Truppen vor Jerusalem (701 v. Chr.) sehen (vgl. 2 Kön 18,17–19,37 // Jes 36,2–37,38).

den durch Gottes Richterspruch beilegen und „ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden“ (vgl. Jes 2,3–4). Jes 11,1–9 ergänzt dieses utopische, der Sehnsucht aller Menschen entsprechende Hoffnungsbild der Aufhebung aller Feindschaft und der Rückkehr zu einer urzeitlichen Harmonie mit der Aussage, dass auch Friede mit den Tieren sein wird (vgl. V. 6–9).

Trotz aller gegenteiligen historischen Erfahrungen wird also im Rückgriff auf schöpfungstheologische Motive an dem Glauben festgehalten, dass letztlich nur eine Erneuerung der Welt und des Menschen unter der Herrschaft Gottes das Ziel sein kann. Unter diesem Blickwinkel sind die urzeitlichen Ätiologien nicht bloß Erklärungen der erfahrbaren Mängel, sondern zugleich Wegweiser in die Richtung dieses utopischen Zieles in messianisch-eschatologischer Zeit.

Weiterführende Literatur:
Robert Vorholt, Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft (topos premium 18), Kevelaer 2016.

Der Autor: *Dr. Franz Hubmann, geb. 1944 in Mellach, ist em. Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath. Privat-Universität Linz. Veröffentlichungen u. a.: Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21, Würzburg 1978; „Es ist genug, Herr …“ Beispiele von Burnout in der Bibel, in: ThPQ 158 (2010), 261–271; Prophetie an der Grenze. Studien zum Jeremiabuch und zum Corpus Propheticum (SBAB 57), hg. von W. Urbanz, Stuttgart 2013.*

Katharina Renner

PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche

Betrachtungen zu einem Beruf zwischen Laien und Klerus

PastoralreferentInnen im deutschen Sprachraum haben sich zu einer notwendigen Stütze in den Gemeinden entwickelt. Eine quantitative Umfrage mit qualitativen Elementen eröffnet Einblicke in das Selbstbild, vor allem was die Position zwischen Laien und Klerus betrifft. PastoralreferentInnen haben sich wegentwickelt von ihrem Platz als Laien, sie sind aber auch nicht dem Klerus zuzurechnen.

1 Methode

Um die Frage nach Selbstbild und Theologie der PastoralreferentInnen zu beantworten, wurde eine Umfrage unter rund 1.500 diesbezüglichen MitarbeiterInnen im deutschsprachigen Raum aus dem Jahr 2006 neu ausgewertet und analysiert. Neben geschlossenen Fragen wurden auch offene gestellt. Eine davon war die Basis dieser Untersuchung:

„Schauen Sie auf Ihre berufliche Tätigkeit als PastoralreferentIn und versuchen Sie mit wenigen Worten/Sätzen zusammenfassend folgende Frage zu beantworten: Was bewegt Sie letztendlich, sich als PastoralreferentIn Ihrer Diözese zur Verfügung zu stellen?“

Die Antworten auf diese Fragen sind die Basis einer Berufs-Theologie. Die Statements wurden thematisch codiert und passend erscheinenden Überkategorien zugeordnet. Diese Kategorien entstanden sowohl deduktiv aus der Literatur als auch induktiv aus dem Text selbst heraus, insofern die Befragten einen neuen Themenbereich anschnitten. Die daraus erwachsenen Unterkategorien beschrieben das jeweilige Phänomen exakter. Dann folgt die Dimensionalisierung der einzelnen Unterkategorien, es wird also vermerkt, wie stark die jeweilige Einstellung vorhanden ist.[1]

Zusätzlich zur qualitativen Inhaltsanalyse dienen die Zahlen der quantitativen Untersuchung der facettenreichen Beschreibung einer Theologie von PastoralreferentInnen. Einerseits wurden Zahlen verwendet, die schon von Zulehner und Renner[2] veröffentlicht wurden. In weit größerem Ausmaß aber wurden die quantitativen Daten für den vorliegenden Beitrag neu ausgewertet und ergänzen die qualitative Feinauswertung.

[1] Vgl. für die Methoden: *Barney Glaser / Anselm Strauss*, The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, New York 1967; *Barney Glaser / Anselm Strauss*, Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung, Bern 1998; *Uwe Flick*, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg 2002.

[2] Vgl. *Paul Zulehner / Katharina Renner*, Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006.

2 Ein neuer Beruf/eine neue Berufung entsteht

PastoralreferentInnen irritieren. Ihr Arbeitsbereich war für viele Jahre ausschließlich geweihten Amtsträgern vorbehalten. Es geht nicht ohne sie, aber so ganz wohl fühlen sich viele im System Kirche nicht mit ihnen. Sie passen darüber hinaus nicht mehr in das Konzept, das für sie entwickelt wurde, sondern haben eigene Akzente entwickelt. In anderen Worten: Mit den PastoralreferentInnen ist ein neues Amt in der Kirche entstanden.

Das Laienapostolat des 19. Jahrhunderts war eine Reaktion auf Modernisierung, Urbanisierung, Säkularisierung und den daraus resultierenden Bedeutungsverlust der Katholischen Kirche. Laien brachten katholische Literatur unters Volk, sie stärkten den Einfluss der Kirche im Schulwesen und in der Presse, sie gründeten caritative Vereine und Vereine für bestimmte Personengruppen, ArbeiterInnen, Angestellte, StudentInnen, Lehrlinge etc. Die Gesamtheit der Tätigkeiten von Laien wurde bald als „Laienapostolat" bezeichnet. Der Begriff Apostolat wertete die Tätigkeit auf, war er doch bisher dem Klerus vorbehalten. In der Praxis rückte dadurch das Laienengagement von den Vereinen in die Seelsorge.[4] Es kam so zu einem neuen Berufsbild, der Seelsorgehelferin: Sie hatten die Aufgabe, die Priester bei der „Wiederverchristlichung entchristlichter Bereiche" zu unterstützen, wo „die Fronten Christi mit denen des Antichrist"[5] aufeinanderstießen. Besuche bei den Menschen zu Hause und soziale Hilfe waren die Hauptaufgaben. Nationalsozialismus und Zweite Weltkrieg veränderten die Aufgabenbereiche ein wenig durch den Ausfall von Priestern und das Verbot vieler Vereine. Seelsorgehelferinnen fanden ihren Ort nun vor allem innerhalb der Kirchengemeinde. Nach dem Krieg stieg der Bedarf an hauptamtlichen Helferinnen, neue Seminare wurden gegründet, die Ausbildung vertieft. Diese Frauen wurden explizit nicht als Theologinnen, sondern als Helferinnen bezeichnet – die theologische Kompetenz blieb allein beim Priester.[6]

Doch auch in den akademischen Bereich drängen Laien – was vielerorts auf Unverständnis trifft: „In einer Zeit, die im Studium mehr eine Vorbereitung auf eine bestimmte Berufstätigkeit sieht denn einen Weg, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, und bei einer Generation, der man große Nüchternheit, ja Skepsis, dazu einen Mangel an Fähigkeit zu verzichten nachsagt, scheint es nicht selbstverständlich, dass sich ein Studium herausbildet, das in der Vergangenheit ohne Beispiel ist und bei dem man sich fragt, welchen Nutzen der Absolvent zu erwarten hat, der zudem mannigfachen beruflichen Schwierigkeiten entgegensehen muss."[7]

Motive für das Theologiestudium in der damaligen Zeit waren das Laienapostolat und das Aufkommen der Liturgischen Bewegung, die viele junge Menschen ermutigten, sich eingehender mit der katholischen Kirche zu beschäftigen. Zum anderen gab es die Gruppe der Priesteramtskandidaten, die ihr Studium fertig durchlaufen und sich dann gegen die Weihe ent-

4 *Dorothea Steinebach*, Den Anderen begegnen: Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche, Würzburg 2010, 29 f.
5 Ebd., 35.
6 Ebd., 44.
7 *Günter Stachel*, Laientheologie – ein neuer Weg, in: Hochland 49 (1956/57), 344.

schieden hatte. Zudem konnten in den Dreißigerjahren „in der Bedrohung durch die politischen Verhältnisse die religiösen Motive ihre volle Wirkung entfalten“[8]. Das Theologiestudium wurde also zum weltanschaulichen Statement. Dies setzte sich nach dem Krieg fort, sodass immer mehr Frauen und Männer (ohne Weiheabsicht) als Laien Theologie studierten.

Als historische Zäsur stellt sich nun das Zweite Vatikanische Konzil dar, das die Mitarbeit der Laien am Verkündigungsauftrag der Kirche institutionalisiert. Der Konzilstext *Lumen Gentium* führt an, dass Laien über ihr Apostolat als getaufte ChristInnen hinaus zur Mitarbeit an „gewissen kirchlichen Ämtern“ (LG 33) beauftragt werden können. Die Intention dieses Absatzes war wohl eher, die Kirchengemeinden in Afrika und Südamerika zu unterstützen. Doch der Abschnitt wurde zur Basis und rechtlichen Grundlage eines neuen Berufsstandes, des/der PastoralreferentIn.

3 Im Grunde Laien, aber eigentlich schon mehr als das

„Ich möchte den Dialog zwischen Kirche und Welt gestalten. Ich möchte die Kirche nicht den Priestern alleine überlassen. Ich will meine theologische Kompetenz aus dem Volk Gottes heraus einsetzen.“[9]

Ein wichtiger Grundsatz der Theologie von und über PastoralreferentInnen in der Literatur ist das Innehaben eines Laienamtes. PastoralreferentInnen leben daraus; auf diese Art wird ihr Dienst in den Augen der gesamten Kirche gerechtfertigt. Dem entspricht die Beobachtung, dass besonders viele männliche Pastoralreferenten ursprünglich den Priesterberuf anstrebten und dann sich entweder wegen des Zölibats oder wegen des Gehorsamkeitsversprechens nicht weihen ließen, also diese spezielle Bindung an die Kirche nicht durchhielten.

Als Laie wird hier definiert, wer getauft und gefirmt ist, also der Kirche bzw. dem Volk Gottes zugehörig ist, wer berechtigt und verpflichtet zur Teilhabe am dreifachen Amt Christi ist, nicht zum Klerus zählt und Weltcharakter für sich in Anspruch nimmt.[10] Laien, im Speziellen PastoralreferentInnen, können mit einigem Recht als AmtsträgerInnen definiert werden. Dies vertritt vor allem der Theologe Karl Rahner: „Dort, wo nicht nur eine, wenn auch auf Dauer vereinbarte Hilfsarbeit, eine Hilfsfunktion für einen Amtsträger ausgeübt wird, sondern im Namen der Kirche als solcher eigenständig gehandelt wird, hat einer im eigentlichen Sinn ein Amt.“[11] (Karl Rahner)

Dass Rahner denen, die hauptamtliche Funktionen in der Kirche ausüben, den Status als Laie abspricht, soll hier angemerkt werden. Durchgesetzt im üblichen Sprachgebrauch hat sich diese Meinung allerdings nicht. Deshalb wird hier von Laienamt gesprochen.

Für die Untersuchung wurde dementsprechend davon ausgegangen, dass der

8 Ebd., 346.

9 Abschnitte in kursiv sind Zitate von PastoralreferentInnen.

10 Vgl. *Hugo Schwendenwein*, „Christifideles Laici“. Grundlegende Normen des kirchlichen Laienrechtes, in: *Katholisch-Theologische Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz* (Hg.), Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile, Innsbruck–Wien 2009, 24.

11 *Paul Zulehner*, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor …“ Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1984, 97.

Laienstand zentral für das Selbstbild von PastoralreferentInnen ist. Es müsste auch ein wiederkehrender Teil der Antwort auf die Frage nach dem Berufsmotiv sein. Diese Annahme hat sich nicht bestätigt.

Bei der Auswertung der Angaben der PastoralreferentInnen geben von den 1192 PastoralreferentInnen nur 29 an, dass ihnen ihr Laientum ein Anliegen und Grund für ihre Berufswahl ist. Diejenigen, die den wenigen Platz, der ihnen für ihr Statement eingeräumt worden war, ihrer Position als Laie in der Kirche widmen, tun dies in zweifacher Richtung: Die einen erwähnen es als theologische Kategorie, und für die anderen ermöglicht der Beruf des/der PastoralreferentIn, in ihrer spezifischen Lebenssituation ihrer Ausbildung entsprechend zu arbeiten.

Dennoch ähnelt ihre Selbstbeschreibung auf verblüffende Art der oben stehenden Definition des/der Laien. Dem Grundgedanken des Berufs entsprechend führen PastoralreferentInnen die Befähigung zu ihrem Dienst auf die Taufe zurück. Diese ermächtigt sie – genauso wie alle ChristInnen – dazu, priesterlich, königlich und prophetisch tätig zu sein. Sie gestalten Kirche „als *getaufte und gefirmte Frau meiner Sendung gemäß und entsprechend meinen persönlichen Fähigkeiten*". Die wenigsten nur sind „Laien aus Überzeugung" und tragen ihr Laientum vor sich her. Deshalb ist nicht das Laientum, sondern die Mitgliedschaft im Volk Gottes Teil der Theologie von PastoralreferentInnen.

PastoralreferentInnen wollen die Kirche ein Stück weiter in die Welt holen, „*die Kirche in einem guten Sinn weltlicher, welthaltiger werden lassen*".

„*Mein Platz sind nicht die Sedilien des Altarraumes, sondern die einfachen Bänke im Kirchenraum – von dorther fließt die Lebenswirklichkeit in die Feier der Gottesdienste ein (sollte einfließen).*"

„*Ich möchte die Kirche nicht den Priestern alleine überlassen. Ich will meine theologische Kompetenz aus dem Volk Gottes heraus einsetzen.*"

Dieser Pastoralreferent sieht seine Position im Volk Gottes, nicht unter den Priestern (von denen er zuvor spricht). Damit erzeugt er einen Gegensatz, der das Wesen des Laientums verdeutlicht: Hier die Priester, dort das Volk – und mit ihnen die hauptamtlichen LaienmitarbeiterInnen. Dies geschieht im Sinne einer Wechselwirkung: Nicht nur tragen PastoralreferentInnen ein Stück Kirche in die Welt hinaus, durch LaientheologInnen, die im Dienst der Kirche stehen, soll das kirchliche Amt ein Stück weltlicher gemacht werden. Oder wie eine Pastoralreferentin es ausdrückt: „*Kirche ansprechend und bodenhaftig mitzugestalten.*" Sie sind die Brückenbauer zwischen Kirche und Welt.

Ihr Ort an der Schnittstelle Welt – Kirche ist ein Spezifikum von PastoralreferentInnen:

„*Die Arbeit an den Schnittstellen wird momentan von keiner anderen pastoralen Berufsgruppe so explizit wahrgenommen. Darin sehe ich ein Alleinstellungsmerkmal des Berufsprofils von Pastoralreferenten.*"

Das ist es, was das Wesen des Laientums für die meisten PastoralreferentInnen ausmacht: Das laikale Amt, das es der Kirche ermöglicht, mit der Welt in Verbindung zu bleiben. Das dürfte von vielen anders gesehen werden, aber für PastoralreferentInnen ist es einer der Gründe, die ihren Beruf unersetzbar machen.

Für einen Großteil der PastoralreferentInnen ist es klar, dass sie nicht zum Priesteramt berufen sind. Sie sehen sich berufen zum Laienstand, sie haben Charismen geschenkt bekommen, die sie zum Dienst in der Kirche befähigen, auch und vor allem ohne die Weihe. Und zwar sind diese Cha-

rismen „nicht nur ungeschuldete Gnaden und Hilfen Gottes für das private Leben des Charismenempfängers […], sondern ihm zum Heil der Kirche gegeben […]“[12].

„*Der eindeutige Anruf Gottes, als verheiratete Frau und Mutter mich mit meinen besonderen Fähigkeiten und Erfahrungen in den Dienst der Kirche zu stellen, was unabhängig von irgendeiner Weihe und über ehrenamtliche Tätigkeit hinaus ein besonderes Charisma darstellt, das für die Gemeinde/Kirche und ihre Entfaltung wichtig ist.*“

„*Ich fühle mich berufen, als Laie in der Kirche am Aufbau des Reiches Gottes mitzuarbeiten.*“

3.1 Zeichen für eine andere Kirche?

Wenn das Laie-Sein tatsächlich eine relevante Charakterisierung ist, dann sehr häufig, weil es als Zeichen gesehen wird. Es wird zum Symbol einer „anderen“ Kirche, einer Kirche, in der nicht unterschieden wird zwischen Geweihten und nicht geweihten MitarbeiterInnen, in jüngerer Zeit auch einer Kirche, die sich gegen eine (Re-) Klerikalisierung wehrt.

„*Gut ist für mich auch, dass ich als Repräsentantin von katholischer Kirche in der Klinik auch ein anderes Licht auf Kirche werfe – durch die Art, wie ich meinen Beruf ausübe. Da wird auf einmal klar, dass Glaube nichts Weltfremdes ist.*“

PastoralreferentInnen zeigen mit ihrer Tätigkeit, dass „*Gott nicht nur zu Priestern spricht, sondern zu ganz normalen Menschen, auch zu Frauen*“. Der Glaube an Gott steht mitten in der Welt, das können PastoralreferentInnen als Nicht-Priester zeigen. Jeder soll sich angesprochen fühlen – sie geben davon durch ihre Worte und ihr Handeln Zeugnis, noch viel mehr aber durch ihr Sein – ehelos oder verheiratet, egal welchen Geschlechts oder Alters. Ihre Lebensmodelle sind viel pluralistischer als die der Priester.

„*Letztlich bewegt mich, dass ich mich berufen fühle, Jesus Christus zu verkündigen. Bewusst als Laie, um zu zeigen, dass gelebter Glaube nicht an eine besondere Lebensform gebunden sein muss oder umgekehrt, der Zuspruch und Anspruch Jesu jedem gilt und nicht an Amtsträger wegdelegiert werden kann.*“

„*Mir gefällt, dass ich als Laiin in der Kirche irritiere – dass es möglich ist, als Frau wichtige Funktionen in Kirche zu übernehmen.*“

Sie sehen sich als „VorkämpferInnen“, wollen beispielgebend wirken: „*Mit meiner Tätigkeit möchte ich anderen Laien Mut machen und solidarisieren.*“ Dieses Statement hat einen kämpferischen Beigeschmack – vor allem der Begriff der Solidarisierung ist eher ein politischer denn ein theologischer. Hier geht es darum, andere, noch nicht engagierte Laien zu erreichen, um etwas an den Strukturen zu ändern. Allerdings meint der/die PastoralreferentIn nicht unbedingt binnenkirchliche Änderungen: „*Kirche und Gemeinden gestalten die Welt. Dazu kann ich beitragen. Mit meiner Tätigkeit möchte ich anderen Laien Mut machen und solidarisieren.*“ Dieser Zusammenhang deutet eher auf die Kraft der Laien hin, in der Welt zu wirken – etwas, das der Kirche oft fehlt. Es ist wohl so, dass sie ihre Not, also ihren Status als nicht so ganz akzeptierte MitarbeiterInnen zur Tugend machen.

Die weniger kämpferischen PastoralreferentInnen sprechen eher davon, dass Laien das Priesteramt ergänzen beziehungsweise dass sie helfen, den „Heils-

[12] *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1968, 345.

auftrag der Kirche" zu erfüllen. Eine Pastoralreferentin drückt es so aus: „*Ich glaube, dass es in unserer Kirche viel mehr sowohl/als auch und weniger entweder/oder braucht*." Die zwei Berufsgruppen stehen einander komplementär gegenüber, die einen brauchen die anderen, um Gemeindeleben gelingen zu lassen. Eine Pastoralreferentin führt an dieser Stelle auch ihr Geschlecht an, das diesen Unterschied noch verstärkt: „*Ich glaube, dass ich als Laiin, als Frau, auf eine (im Vergleich zum Priester) komplementäre und deshalb unersetzliche Weise seelsorgerlich tätig bin*."

3.2 Die Vorteile des Laienstands

„*Als ausgebildeter Theologe ist das pastorale Einsatzgebiet die Möglichkeit für den Berufseinstieg schlechthin. Durch die gute Ausstattung unserer Diözesen und die sinkende Priesterzahl ist es auch längerfristig möglich, hauptamtliche Laien in Gemeinden anzustellen. Das bedeutet sehr große Berufssicherheit, die man in Zeiten wie diesen nicht leichtfertig aufgibt*."

„*Der eindeutige Anruf Gottes als verheiratete Frau und Mutter mich mit meinen besonderen Fähigkeiten und Erfahrungen in den Dienst der Kirche zu stellen, was unabhängig von irgendeiner Weihe und über ehrenamtliche Tätigkeit hinaus ein besonderes Charisma darstellt, das für die Gemeinde/Kirche und ihre Entfaltung wichtig ist*."

„*Er erschien mir mit meinem Leben kompatibler zu sein und das sehe ich bis heute so*."

Argumente für eine hauptamtliche Mitarbeit in der Institution Kirche gibt es viele. Abgesehen von ideellen Werten sind dies eine relativ „große Berufssicherheit", die Bezahlung und große Gestaltungsfreiheiten. Wie in den vorhergegangenen Studien[13] zeigt sich auch hier, dass die verpflichtende Ehelosigkeit für Priester kein Kriterium für die Berufswahl Pastoralreferent ist:

„*Eine Frau für das Leben hat bei dieser Entscheidung keine Rolle gespielt. Selbst wenn es so sein sollte, würde ich niemals eine Frau für einen minderwertigeren Beruf im Vergleich zum Priester verantwortlich machen wollen*."

Es ist vielmehr so, dass PastoralreferentInnen ihre Ehe sozusagen als Zusatzqualifikation sehen („*als verheiratete Frau und Mutter mich mit meinen besonderen Fähigkeiten und Erfahrungen*", „*als Verheirateter das Evangelium zu verkünden*") und froh sind, in der Kirche auch verheiratet hauptamtlich tätig sein zu können (in der Seelsorge), ohne von vornherein ausgeschlossen zu werden.

3.3 Quantitative Ergebnisse

In der quantitativen Befragung zeigt sich, dass PastoralreferentInnen sich nicht so ganz einig sind, ob sie selbst dem Amt oder dem Volk zuzurechnen sind. Nimmt man alle Befragten zusammen, ist die Gruppe derer, die indifferent ist, am größten (27 Prozent – Diagramm 1).

Aber ist diese unsichere Position denn ein Problem für PastoralreferentInnen? Nicht so sehr, wie man annehmen möchte. Für 41 Prozent aller befragten PastoralreferentInnen ist die unklare Position keine Belastung. Und nur ein Drittel (36 Prozent –

[13] Vgl. *Katharina Renner*, Amos oder TempelprophetIn? Zur Rolle und Selbstwahrnehmung von PastoralassistentInnen. Diplomarbeit, Universität Wien 2006; *Paul Zulehner / Katharina Renner*, Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006.

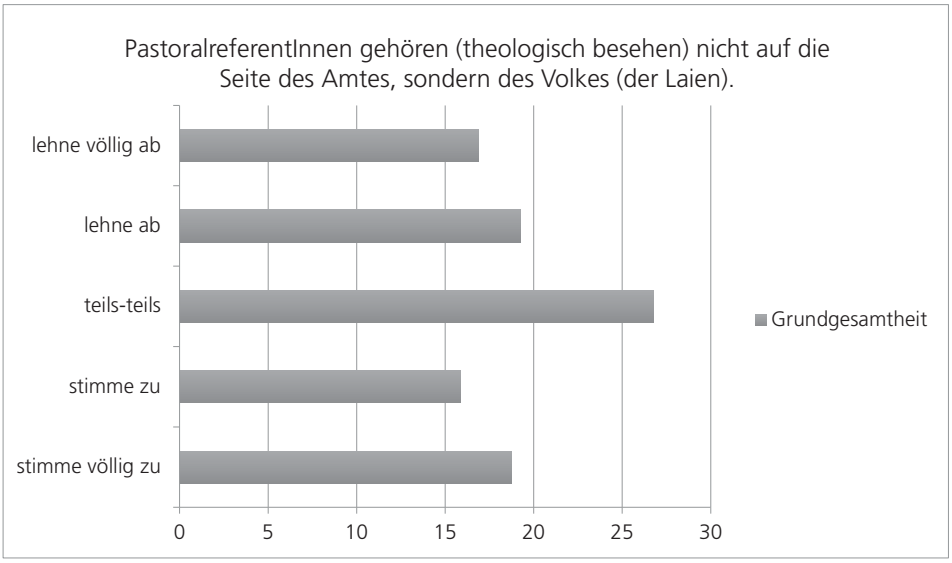


Diagramm 1: Zustimmung: PastoralreferentInnen gehören (theologisch besehen) nicht auf die Seite des Amtes, sondern des Volkes (der Laien). Angaben in Prozent. N=1393.

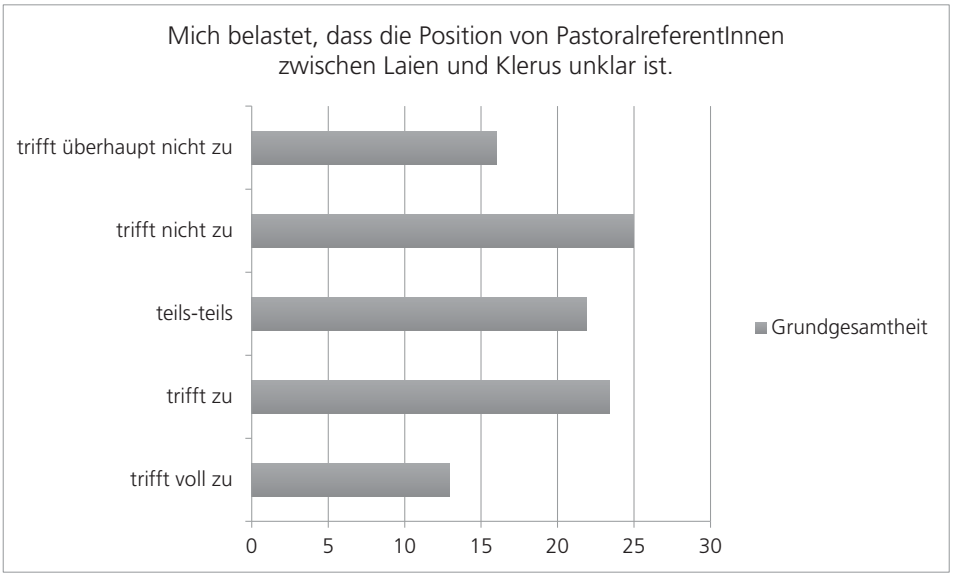


Diagramm 2: Zustimmung: Mich belastet, dass die Position von PastoralreferentInnen zwischen Laien und Klerus unklar ist. Angaben in Prozent. N=1393.

Diagramm 2) gibt an, stark oder eher darunter zu leiden.

Was in der Theorie einleuchtet, kann in der Praxis trotzdem Mängel aufweisen. Deshalb wurde gefragt: „Praktisch bestimmt sich unser Beruf als PastoralreferentIn mehr vom Priester als von den Laien her.“ Betrachtet man den Balken der

Grundgesamtheit, stimmt die große Mehrheit zu. Der Beruf ist in der Meinung der meisten PastoralreferentInnen sehr klerikal geprägt. Die Frage gibt aber keinen Aufschluss darüber, ob die breite Masse damit einverstanden ist oder diese Prägung eigentlich ablehnt (Diagramm 3).

Die Praxis ist es auch, die das Fremdbild bestimmt. Es gibt zwar nur ein Drittel der Befragten (34 Prozent) an, dass ihm/ihr „durch die Dienstbeschreibung presbyterale Aufgaben übertragen worden" sind. Es sind jedoch 55 Prozent der Befragten, die zustimmen, dass, wenn der Priester am Ort fehlt, „ich für die Leute wie ihr Pfarrer" bin. (Diagramm 4)

Da liegt es nahe anzunehmen, dass Laienberufe in der Kirche umso mehr presbyteralisiert werden, je weniger Priester es gibt. Es wurde also gefragt: „Echte pastorale Laienberufe gibt es nur, wenn es auch genug Priester gibt." Dem stimmt in dieser Konsequenz nur ein Drittel (39 Prozent) zu, genauso viele lehnen diese Aussage ab. Die Frage könnte auch so aufgefasst worden sein, dass der Beruf der PastoralreferentIn in einer Abhängigkeit vom Priesterberuf steht – und das würde natürlich keinE PastoralreferentIn zugeben wollen.

Das Fremd- und Selbstbild wirkt sich selbstverständlich auch auf die Praxis von PastoralreferentInnen aus. Zwei Drittel (64 Prozent) der Befragten sind grundsätzlich dafür, presbyterale Aufgaben zu übernehmen, wenn das gemeindliche Leben dadurch aufrechterhalten werden kann („richtig" und „sehr richtig" zusammengefasst), wirklich ablehnen tun dies nur 21 Prozent. (Diagramm 5)

Die Kehrseite einer Übernahme priesterlicher Aufgaben ist die Klerikalisierung des Berufs. Und so stimmt auch fast die Hälfte der Befragten (48 Prozent – Diagramm 6) zu, dass PastoralreferentInnen zu einer Art „Priester ohne Weihe" werden.

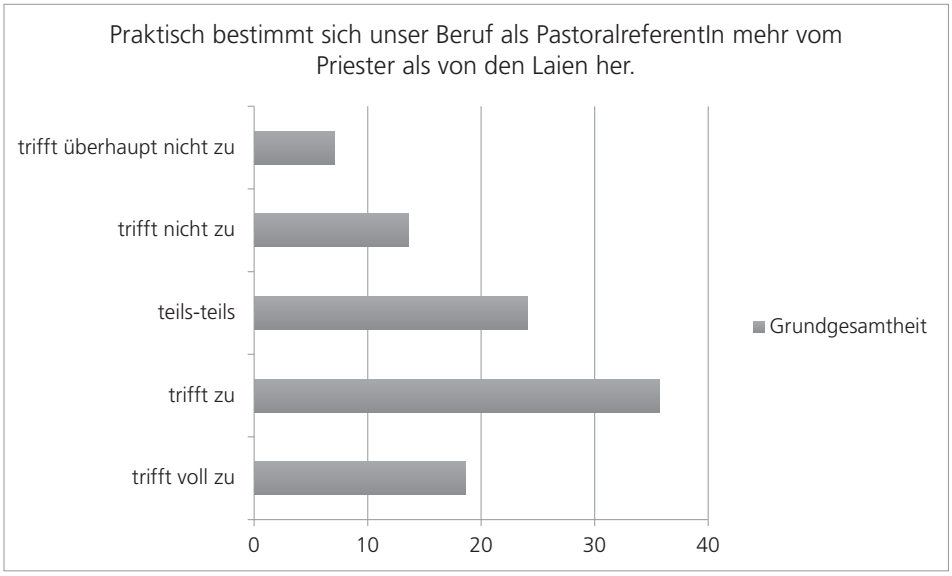


Diagramm 3: Zustimmung: Praktisch bestimmt sich unser Beruf als PastoralreferentIn mehr vom Priester als vom Laien her. Angaben in Prozent. N=1393.

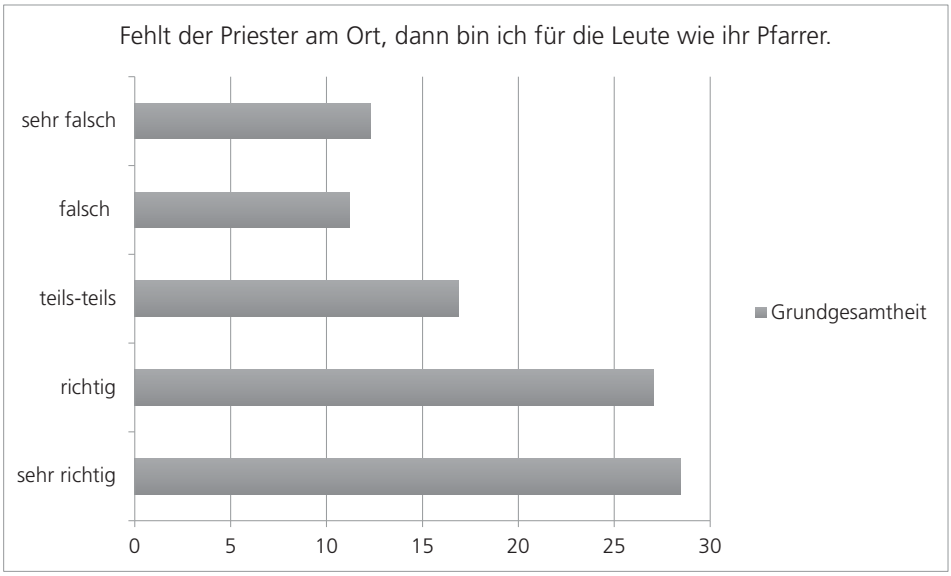


Diagramm 4: Zustimmung: Fehlt der Priester am Ort, dann bin ich für die Leute wie ihr Pfarrer. Angaben in Prozent. N=1393.

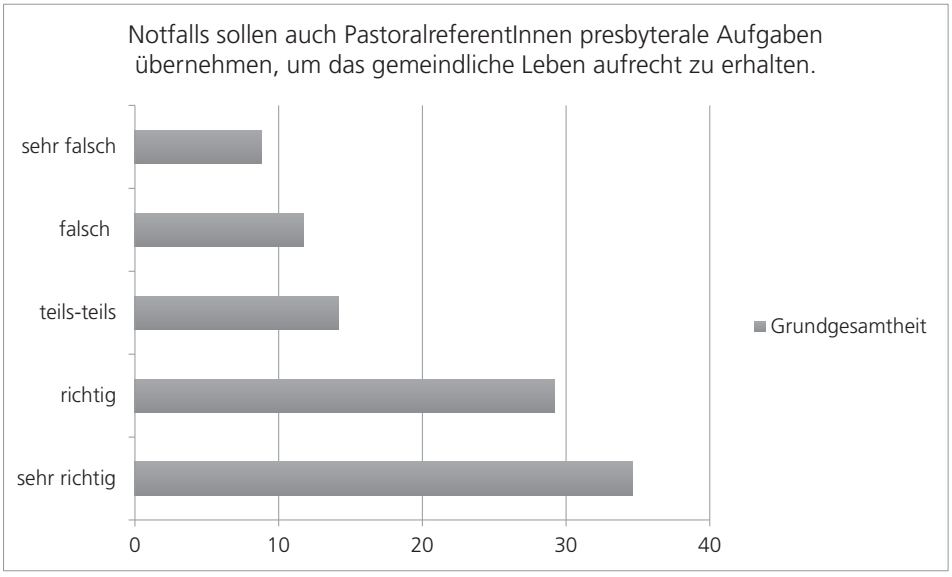


Diagramm 5: Zustimmung: Notfalls sollen auch PastoralreferentInnen presbyterale Aufgaben übernehmen, um das gemeindliche Leben aufrecht zu erhalten. Angaben in Prozent. N=1393.

So stimmt auch mehr als die Hälfte (54 Prozent) der befragten PastoralreferentInnen zu, dass „der Priestermangel den Beruf der PastoralreferentInnen klerikalisiert, weil diese immer mehr presbyterale Aufgaben übernehmen müssen." Fast schon wie eine Trotzreaktion wirkt hier das Antwortverhalten auf die Frage: „Wenn Laien

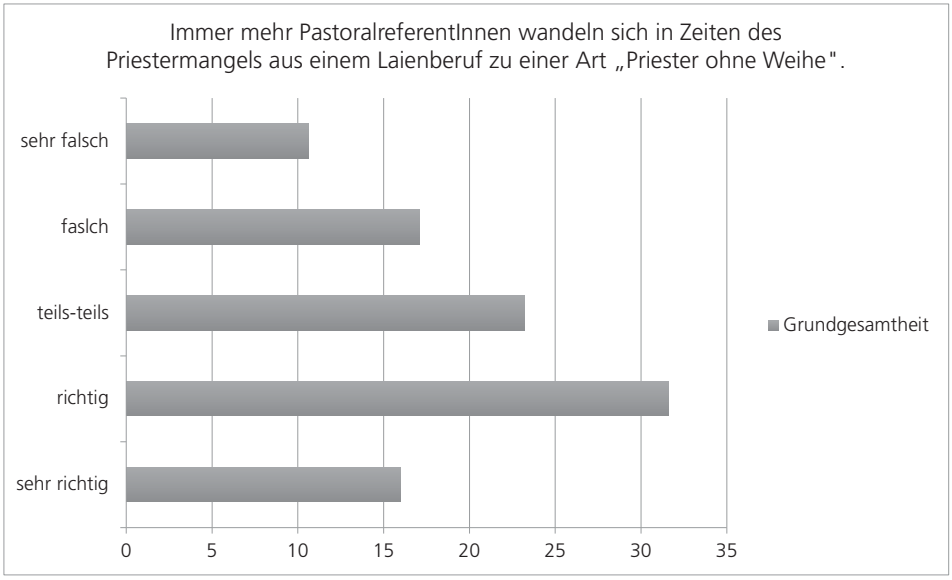


Diagramm 6: Zustimmung: Immer mehr PastoralreferentInnen wandeln sich in Zeiten des Priestermangels aus einem Laienberuf zu einer Art „Priester ohne Weihe". Angaben in Prozent. N=1393.

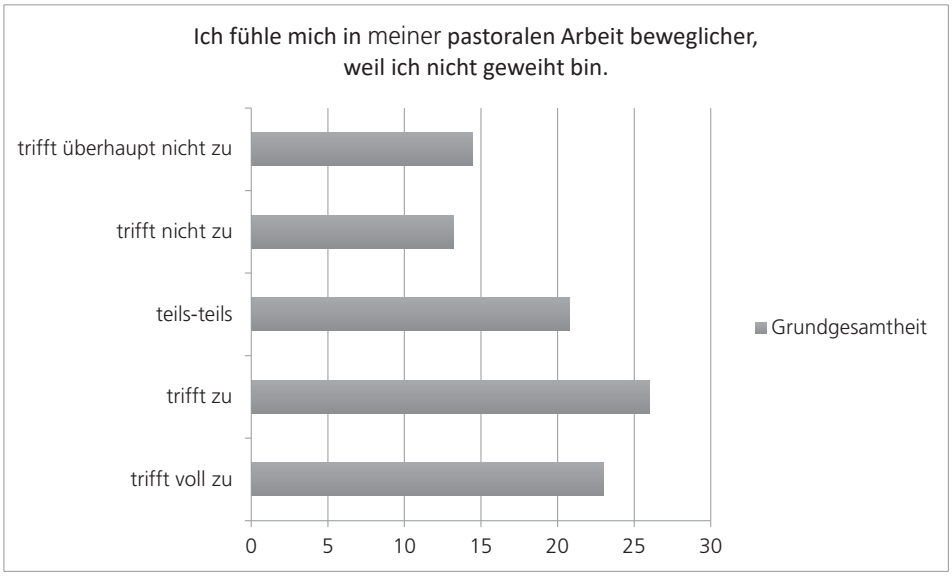


Diagramm 7: Zustimmung: Ich fühle mich in meiner pastoralen Arbeit beweglicher, weil ich nicht geweiht bin. Angaben in Prozent. N=1393.

auf Dauer presbyterale Aufgaben übertragen werden, ist es konsequent, sie zu Priestern zu weihen." Dem stimmen nämlich 73 Prozent aller Befragten zu, nur 14 Prozent lehnen dies ab.

Ein anderes Item zeigt jedoch, dass es PastoralreferentInnen so ernst nicht sein kann mit dem Wunsch nach Weihe. Denn 49 Prozent der Befragten geben an, dass sie sich in ihrer pastoralen Arbeit beweglicher fühlen, weil sie nicht geweiht sind. 28 Prozent lehnen dies ab. (Diagramm 7) Wenn die Priesterweihe wirklich Vorteile hätte bzw. wenn sich PastoralreferentInnen tatsächlich als Priester ohne Weihe fühlten und darunter litten, würde es sich hier klar durchschlagen.

4 Die Frage nach der Weihe

Mit den PastoralreferentInnen hat sich in der kirchlichen Praxis ein neues Amt entwickelt. Allerdings geben fast zwei Drittel aller PastoralreferentInnen an, (informell) Aufgaben übertragen bekommen zu haben, für die nicht nur das Amt Bedingung ist, sondern auch der Ordo. Dadurch kommt es zu großen Konflikten, welche die Struktur einer Gemeinde verunsichern: Was bleibt vom Priester, wenn er nur noch für die Sakramentenspendung zuständig ist, also nur für die Handlungen, die nicht vom Pastoralreferenten/von der Pastoralreferentin übernommen werden können? Doch auch Hauptamtliche kommen in eine schwierige Situation: Müssen sie presbyterale Aufgaben übernehmen, die sie kirchenrechtlich nicht ausführen dürfen, erzeugt dies einen „Weihemangel", den es sonst nicht gäbe. Darüber hinaus werden sie als Quasi-Pfarrer gesehen, müssen aber für viele Vollzüge einen (womöglich fremden) Priester hinzuziehen. Dies stößt die Gemeindemitglieder vor den Kopf.

Aus diesen Gründen muss sich entweder in der Struktur der Gemeinden Entscheidendes ändern, damit die Rollen und Kompetenzen auch in der Praxis klar verteilt bleiben, oder es muss die Weihe für PastoralreferentInnen neu diskutiert werden, um die Hauptamtlichen aus diesem Graubereich herauszuholen. Die Daten der Umfrage stammen aus dem Jahr 2006. Seither hat sich rechtlich nichts Wesentliches geändert. Eher kann man davon ausgehen, dass sich der Druck durch die abnehmende Zahl von Priestern und immer größere Großraumpfarren verstärken wird – auch finanziell. Die jetzige Situation jedenfalls reibt alle Beteiligten, Priester und PastoralreferentInnen, auf.

Die Autorin: *Geb. 1979, Studium der Theologie und der Soziologie; ab 2004 Studien zu PastoralreferentInnen; 2007–2010 Projektassistenz für die Österreichische Wertestudie; 2004–2010 Redakteurin div. Zeitungen (u. a. Context XXI, Die Junge Kirche); Sozialwiss. Projekte (Evaluierung von Lehrveranstaltungen); Religionsunterricht in Wien und Brüssel; Publikationen (Auswahl): Ortsuche. Studie an den PastoralreferentInnen im deutschen Sprachraum. Ein Forschungsbericht, Ostfildern 2006; Die Bedeutung der Arbeit: Ambivalente Transformation in Europa?, in: Zukunft.Werte.Europa; Die Europäische Wertestudie 1990–2010, Wien 2011; Die ÖsterreicherInnen und die Arbeit, in: Friesl, Polak, Hamachers-Zuba, Die Österreicher/innen. Wertewandel 1990–2008, Wien 2009; „Wir" und „die Anderen" – Einstellungen zu „Fremden" und „Fremdenfeindlichkeit" in Österreich, in: SWS Rundschau Heft 1/2010.*

Michael Rosenberger

Ausnahmen nicht zur Regel machen*

Anfragen an den Vorschlag zur Regelung des assistierten Suizids

„My life, my choice at the end of my life!" – „Mein Leben, meine Wahl am Ende meines Lebens!" So lautete ein Debattenbeitrag im Rahmen der Volksabstimmung im US-Bundesstaat Massachusetts am 7. November 2012 über den „Death with Dignity Act", der die ärztliche Beihilfe zum Suizid ermöglichen sollte. Anders als in Oregon 1994 (51 % Pro-Stimmen) und Washington 2008 (58 % Pro-Stimmen) votierten in Massachusetts aber 51 % der Wahlberechtigten gegen die gesetzliche Freigabe ärztlicher Suizidbeihilfe. Massachusetts im Nordosten der USA ist weder so konservativ wie der „Bible belt" im Süden noch ganz so liberal wie Oregon und Washington im äußersten Nordwesten. Und obwohl der Slogan „my life, my choice" in den USA in vielen Kampagnen, etwa zur sexuellen Selbstbestimmung, hohe Plausibilität genießt, hat er bisher erst in vier Bundesstaaten eine Öffnung der ärztlichen Suizidbeihilfe in Grenzfällen bewirkt.[1]

Würde man in Deutschland oder Österreich eine vergleichbare Volksabstimmung durchführen, dürften die Abstimmungsergebnisse keineswegs so knapp ausfallen. Eine eng begrenzte Freigabe der ärztlichen Suizidbeihilfe befürworten in Umfragen regelmäßig mehr als 90 % der Menschen. Und mir scheint, dass dasselbe Argument dabei den Ausschlag gibt wie es die Pro-Choice-Kampagnen in den USA stark machen: Es ist meine Entscheidung – da hat sich der Staat nicht einzumischen! Folgerichtig titelte die Kampagne von www.letzte-hilfe.de im November 2014: „Mein Ende gehört mir!" Man fühlt sich erinnert an den Slogan der AbtreibungsbefürworterInnen in den 1970er-Jahren: „Mein Bauch gehört mir!"

Sollen wir uns also der überwältigenden Mehrheit im Lande anschließen und Suizidbeihilfe zulassen? Der Vorschlag, den Gian Domenico Borasio, Ralf J. Jox, Jochen Taupitz und Urban Wiesing[2] 2014 als Beitrag zur Debatte im deutschen Par-

* Referat im Rahmen des Dies Academicus an der Katholischen Privat-Universität Linz vom 10. November 2015.

1 Neben Oregon und Washington, die den ärztlich assistierten Suizid über Volksabstimmungen eingeführt haben, ist er in Montana seit 2009 durch einen Entscheid des Höchstgerichts und in Vermont seit 2013 durch Parlamentsbeschluss erlaubt. Montana hat mangels Einigung im Parlament bisher keine Regeln zur Durchführung. Vermont folgt bis 2016 weitgehend den restriktiven Prozeduren von Oregon und Washington, stellt den ärztlich assistierten Suizid danach allerdings völlig von Reglements frei. Vermont, das im Unterschied zu den anderen drei Bundesstaaten nicht im Nordwesten, sondern im Nordosten liegt, galt seit je als einer der liberalsten Bundesstaaten der USA.

2 *Gian Domenico Borasio / Ralf J. Jox / Jochen Taupitz / Urban Wiesing*, Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge im Leben. Ein Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids, Stuttgart 2014; im Folgenden kurz „Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing".

lament vorgelegt haben, sagt ein sehr behutsames „Ja". Sehr behutsam, denn er geht lange nicht so weit wie das die Bevölkerungsmehrheit wünschen würde. Aber er hält gerade angesichts dieser Mehrheit ein kategorisches Nein für unmöglich und versucht einen ethisch relativ restriktiven Kompromiss. Diesen möchte ich würdigen, indem ich drei Schritte gehe: Erstens schaue ich auf die etwas andere Gesetzes- und Debattenlage in Österreich, zweitens stelle ich meine Übereinstimmungen mit dem Entwurf der vier Kollegen dar, ehe ich schlussendlich einige kritische Anfragen stelle.

1 Österreich ist anders

Im Unterschied zu Deutschland gibt es in Österreich eine relativ eindeutige Gesetzeslage: § 78 StGB stellt die „Mitwirkung am Selbstmord" unter Strafe: „Wer einen anderen dazu verleitet, sich selbst zu töten, oder ihm dazu Hilfe leistet, ist mit Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu bestrafen." Natürlich heißt das nicht, dass ein Gericht keine Ermessensspielräume hätte, wenn es zu einer Anklage aufgrund dieses Paragraphen kommt. Von der Würdigung eines ärztlichen Gewissenskonfliktes ist auch ein österreichisches Gericht nicht suspendiert, und insofern bleibt aus ärztlicher Sicht die Unsicherheit, ob ein Gericht sich den eigenen Überlegungen anschließt oder nicht.

Aufgrund dieser und anderer Erwägungen ist auch in Österreich eine Debatte über die Öffnung der ärztlichen Suizidbeihilfe im Gang. Im Auftrag des Bundeskanzlers hat sich die Bioethik-Kommission beim österreichischen Bundeskanzleramt mit dieser Frage beschäftigt und am 12. Februar 2015 ihre Position[3] veröffentlicht. Dabei kam es zu zwei sehr unterschiedlichen Voten:

– 16 Mitglieder befürworten eine Lockerung des strafrechtlichen Verbots der Beihilfe zum Suizid. Sie plädieren für die Straffreiheit für nahe Angehörige, die erkennbar aus Mitleid handeln, und für Ärzte, die nach Aufklärung und Verstreichen einer Frist helfen, soweit es um volljährige einsichtsfähige Personen geht. Das ist ziemlich genau die Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing-Lösung.

– Acht Mitglieder stehen hingegen einer Lockerung des Verbots aus § 78 StGB kritisch gegenüber. Schon jetzt werde jeder Einzelfall eines Verstoßes sorgfältig geprüft und die Gewissensnot eines Arztes anerkannt. Die Änderung der Gesetzeslage wäre ein falsches Signal und könnte den Suizid zum Normalfall werden lassen. Außerdem sei die Äußerung des Suizidwunsches oft ein Hinweis auf ganz andere Bedürfnisse, etwa nach menschlicher Zuwendung und Aufmerksamkeit. Besser wäre es daher, detailliertere Richtlinien für die Strafverfolgung der Suizidbeihilfe zu erarbeiten, an Hand deren jeder Einzelfall zu prüfen und beurteilen sei.

Gerade weil das Mehrheitsvotum der Bioethikkommission sich zu 100 % mit dem Vorschlag von Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing deckt, kann ich direkt zur Kommentierung desselben übergehen. Dabei möchte ich zunächst meine Übereinstimmungen mit ihm nennen, ehe ich kritische Äußerungen anfüge.

[3] *Bioethikkommission des Bundeskanzleramts Österreich*, Sterben in Würde. Empfehlungen zur Begleitung und Betreuung von Menschen am Lebensende und damit verbundenen Fragestellungen, Wien 2015.

2 Zustimmung

Ein erster Punkt meiner Zustimmung lautet: Ich teile die *Analyse des Ist-Zustands*. Ja, es gibt in seltenen Fällen Grenzen der Palliativmedizin und Schmerztherapie, sodass einzelne PatientInnen unter nicht linderbaren Schmerzen leiden müssen. Und ja, es gibt eine gewisse Rechtsunsicherheit, wenn sie auch in Österreich deutlich geringer ist als in Deutschland. Schließlich ja, es gibt faktisch schon derzeit Fälle von Beihilfe zum Suizid, und dies aufgrund der unklaren Rechtslage meist unter unwürdigen Bedingungen für alle Beteiligten. Eine rechtliche Weiterentwicklung ist also durchaus erstrebenswert.

Ein zweiter Punkt meiner Zustimmung: Ich teile die *Ziele des Gesetzesvorschlags* von Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing. Respekt vor Patientenautonomie, Fürsorge durch ärztliche Beratungspflicht, Schutz vor sozialem Druck auf Betroffene, Suizidprävention, Vermeidung der Freigabe der Tötung auf Verlangen, Rechtssicherheit für alle Beteiligten sind sechs ohne jedes Wenn und Aber erstrebenswerte und ethisch wertvolle Zielsetzungen.

Ein dritter Aspekt: Ich teile zwei *fundamentalethische Annahmen:*

– die Überzeugung, dass kein ethisches oder rechtliches Ge- oder Verbot ohne Ausnahme gilt. „Lex valet ut in pluribus" heißt es schon bei Thomas von Aquin (s.th. I–II q. 94 art. 4): „Ein Gesetz gilt nur in der Mehrzahl der Fälle" – oder frei übertragen: „Keine Regel ohne Ausnahme". Daher stimme ich prinzipiell einer Grundstruktur zu, die etwas verbietet, dann aber Ausnahmen zulässt. Die noch offene Frage ist allerdings, wie und auf welcher Ebene die Ausnahme festgestellt werden soll bzw. kann.

– die Überzeugung, dass das Öffnen eines Verbots in Einzelfällen eine gute Weise der Prävention sein kann, wenn diese Öffnung klug und differenziert geschieht und bestimmte Rahmenbedingungen hat. So nehmen in Oregon regelmäßig nur zwei Drittel derer, die ein Rezept für das tödliche Medikament erhalten haben, dieses auch in Anspruch (Abbildung 1[4]). Und im Rahmen der Seattle Cancer Care Alliance im Bundesstaat Washington haben die ÄrztInnen in den Jahren 2009 bis 2011 nur 40 von 114 PatientInnen dieses Rezept ausgestellt, die ein Interesse daran geäußert hatten – also gerade einmal einem Drittel (Abbildung 2). Allerdings nehmen im Bundesstaat Washington insgesamt fast all jene das Medikament ein, die es bekommen haben (Abbildung 3).

Ein vierter und letzter Aspekt meiner Zustimmung betrifft die *medizinethische* Überzeugung, dass die Öffnung der ärztlichen Suizidbeihilfe das Vertrauen in den Arzt/die Ärztin eher stärken als schwächen würde – aufgrund der möglichen Offenheit des Gesprächs, die es bisher so nicht gibt, und weil der Arzt/die Ärztin die Tatherrschaft anders als bei der Tötung auf Verlangen dem Patienten/der PatientIn belässt.

3 Anfragen

Insgesamt kann ich also vielen Argumenten gut zustimmen. Doch an einigen Schlüsselstellen bleibe ich zweifelhaft bis kritisch. Diese betreffen drei Aspekte: Die grundsätzliche Bewertung des Suizids, die Bewertung der ärztlichen Situation und die Frage eines potenziellen Dammbruchs.

Die erste Anfrage: Ich halte den Verweis auf die Pluralität der *Bewertung des*

[4] Diese und die weiteren Abbildungen finden sich auf den beiden folgenden Seiten.

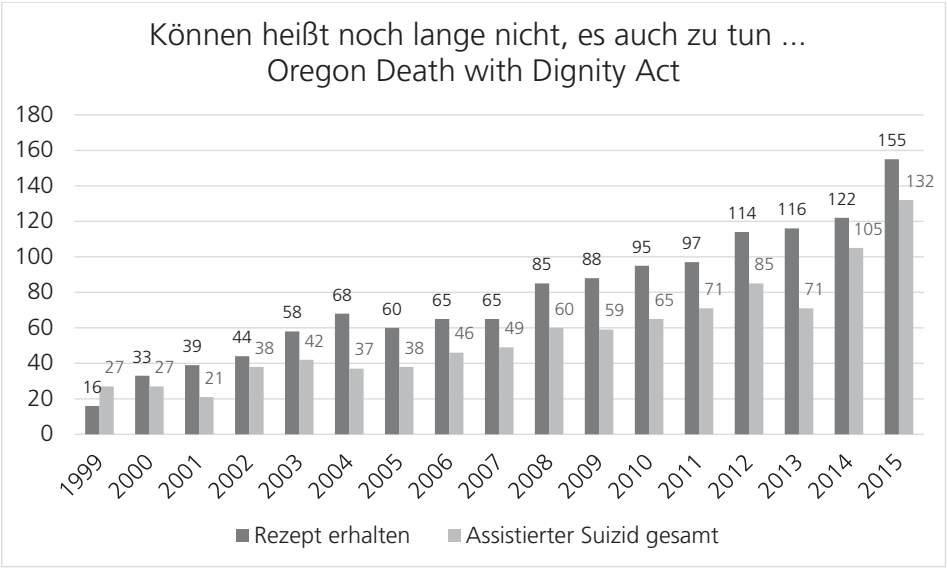


Abbildung 1: Zahl der ausgestellten Rezepte für tödliche Medikamente und der tatsächlich durchgeführten Suizide im Rahmen des Oregon Death with Dignity Act.[5]

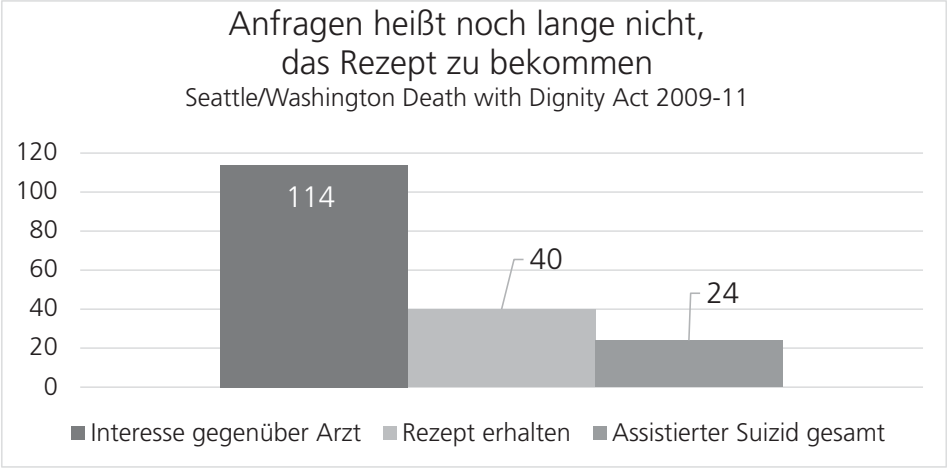


Abbildung 2: Zahl der geäußerten Wünsche auf Suizidbeihilfe, der ausgestellten Rezepte für tödliche Medikamente und der tatsächlich durchgeführten Suizide der Seattle Cancer Care Alliance 2009 – 2011 im Rahmen des Washington Death with Dignity Act.[6]

5 Quelle: Oregon Health Authority 2015; die jährlich erscheinenden Berichte über die Durchführung des Death with Dignity Act finden sich hier: Oregon: https://public.health.oregon.gov/ProviderPartnerResources/EvaluationResearch/DeathwithDignityAct/Pages/ar-index.aspx [Abruf: 24.11.2016].

6 Quelle: *Elizabeth Trice Loggers* u. a., Implementing a Death with Dignity Program at a Comprehensive Cancer Center, in: New England Journal for Medicine 368 (2013), 1417–1424.

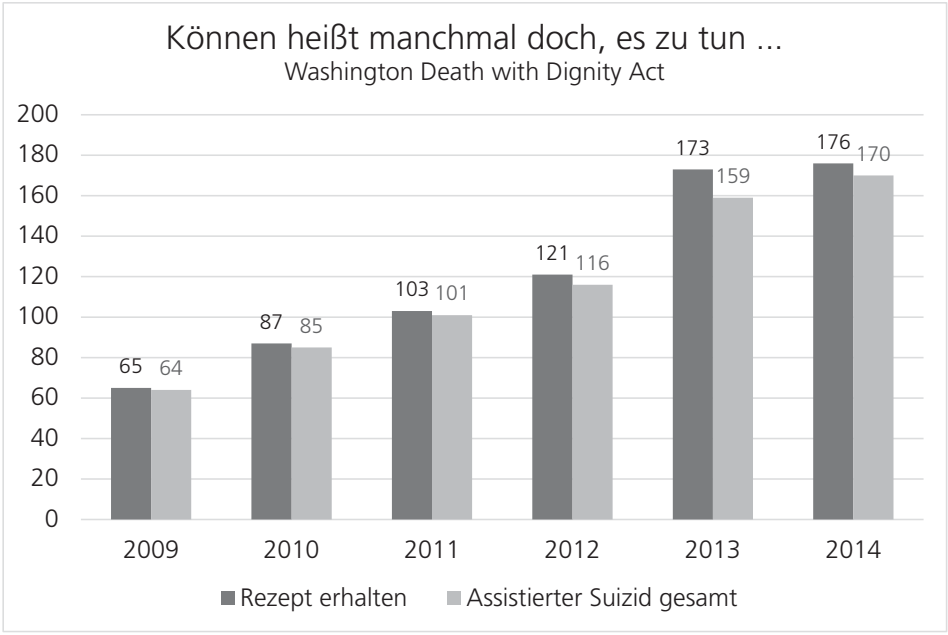


Abbildung 3: Zahl der ausgestellten Rezepte für tödliche Medikamente und der tatsächlich durchgeführten Suizide im Rahmen des Oregon Death with Dignity Act.[7]

freiverantwortlichen Suizids, den selbst einige evangelische TheologInnen für verantwortbar halten, für ethisch und juristisch sehr begrenzt relevant. Solange man eine universalistische Ethik und universale Grundrechte wie etwa die Menschenrechte für möglich hält oder gar postuliert – und ich tue das –, ist der ethische Pluralismus zwar eine Hürde, aber kein Argument. Über die Menschenrechte gibt es keinen weltweiten Konsens – wollen wir deswegen auf ihre weltweite Durchsetzung verzichten? Sie sind ja gerade wegen bestehender Dissense über ihre Geltung nicht nur formuliert, sondern demonstrativ proklamiert worden. Zudem scheint mir das zumindest implizite Plädoyer für einen Verzicht des Staats auf ethische und juristische Bewertung des Suizids – konsequent zu Ende gedacht – den Einsatz für bestmögliche Suizidprävention ohne Begründung dastehen zu lassen: Aus welchem Grund sollte man freiverantwortliche Suizide verhindern, wenn man deren ethische Qualität nicht beurteilen will?

Was also wäre ein vernünftiges (!) Argument für einen Suizid? Nicht dement zu werden? Nicht in Windeln gepflegt werden zu müssen, wie es die US-Amerikanerin Brittany Maynard befürchtete, die sich im November 2014 das Leben nahm? Nicht an den Rollstuhl gefesselt zu sein? Anderen nicht zur Last zu fallen? Oder eben doch nur das eine: Extreme, nicht linderbare Schmerzen, die man nicht mehr aushält? Dieses letzte würde

[7] Quelle: Washington State Department of Health 2016; die jährlich erscheinenden Berichte über die Durchführung des Death with Dignity Act finden sich hier: Washington: http://www.doh.wa.gov/YouandYourFamily/IllnessandDisease/DeathwithDignityAct [Abruf: 24.11.2016].

ich gelten lassen – bei allen anderen habe ich erheblich Zweifel.

In diesem Zusammenhang halte ich die Behauptung, der Suizid Schwerkranker bewirke „keinen Schaden für Angehörige", weil innere Konflikte der Hinterbliebenen nicht signifikant häufiger seien als bei natürlich Verstorbenen,[8] für stark vereinfachend. Insgesamt wird mir die soziale Bedeutung des Lebens eines Menschen zu wenig gewertet. Selbst wenn der Suizid nur für 10 % der Angehörigen extrem belastend wäre – wer gibt dem Sterbenden das Recht, diesen 10 % eine solche Last aufzuerlegen? Wohl höchstens die gut begründete Vermutung, dass seine eigene Last noch größer wäre. Damit wir uns recht verstehen: Ich will über niemanden urteilen, der am Lebensende Suizid begeht. Hier geht es nur um die Frage, ob die ethische Norm des Suizidverbots gut begründbar ist. Diese Frage bejahe ich aus den genannten Gründen.

Meine zweite Anfrage betrifft die *Bewertung der ärztlichen Situation*: Der Vorschlag von Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing rekurriert auf ein Urteil des Verwaltungsgerichts Berlin vom 30. März 2012, das besagt, ein ausnahmsloses Verbot der Suizidbeihilfe wäre ein Verstoß gegen das Grundrecht der Gewissensfreiheit Art. 4 (1) Grundgesetz. Wenn „ausnahmslos" meint, dass kein Gericht einen zum Suizid beihelfenden Arzt freisprechen darf, bin ich einverstanden. Wenn sich die Ausnahmslosigkeit aber auf eine eventuell vom Gesetzgeber einzuführende Norm beziehen sollte, und so habe ich das verstanden, wäre ich skeptisch, ob das Berliner Urteil in den höheren Gerichtsinstanzen hält. Die Respektierung der Gewissensfreiheit hat ihre Grenze doch immer dort, wo es um unrechtmäßiges Handeln geht. Insofern frage ich mich, ob es sich hier nicht um ein Zirkelargument handelt: Weil die Suizidbeihilfe derzeit nicht verboten ist, sticht das Recht auf Gewissensfreiheit. Weil aber das Recht auf Gewissensfreiheit sticht, so der Schluss des Verwaltungsgerichts, darf kein Gesetz erlassen werden, das die Suizidbeihilfe verbietet.

Gewichtiger als die juristischen Finessen scheint mir allerdings eine Frage, welche die ÄrztInnen betrifft. Der vorgelegte Gesetzesvorschlag verlangt ihnen kommunikativ eine Menge ab. Sie sollen ergebnisoffen, aber zugunsten des Lebens beraten. Damit stünden sie in einer ähnlichen Spannung wie die Beraterinnen der Schwangerschaftskonfliktberatung. Während diese aber in höchstem Maße dafür ausgebildet wurden, haben die ÄrztInnen nur einen Crashkurs für ärztliche Kommunikation hinter sich. Wird sie die Beratung in puncto Suizid also nicht mehrheitlich weit überfordern?

Meine dritte und letzte Anfrage kreist um die *Einschätzung der Dammbruchmöglichkeiten*. Es stimmt: Das Dammbruchargument wird oft als Totschlagargument eingesetzt, ohne empirische Anhaltspunkte in den Raum gestellt und im Ausmalen der Folgen hoffnungslos übertrieben zu haben. Doch im Fall des ärztlich assistierten Suizids haben wir Zahlen, und die sollten wir genau studieren. In Oregon hat sich die Zahl der ärztlich assistierten Suizide von 24 im Jahr 1998 auf 105 im Jahr 2014 entwickelt. Das ist eine Vervierfachung im Lauf von 16 Jahren – allerdings auf niedrigem Niveau. Der Anteil ärztlich assistierter Suizide an allen Sterbefällen lag 2014

[8] *Gian Domenico Borasio / Ralf J. Jox / Jochen Taupitz / Urban Wiesing*, Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge im Leben (s. Anm. 2), 59

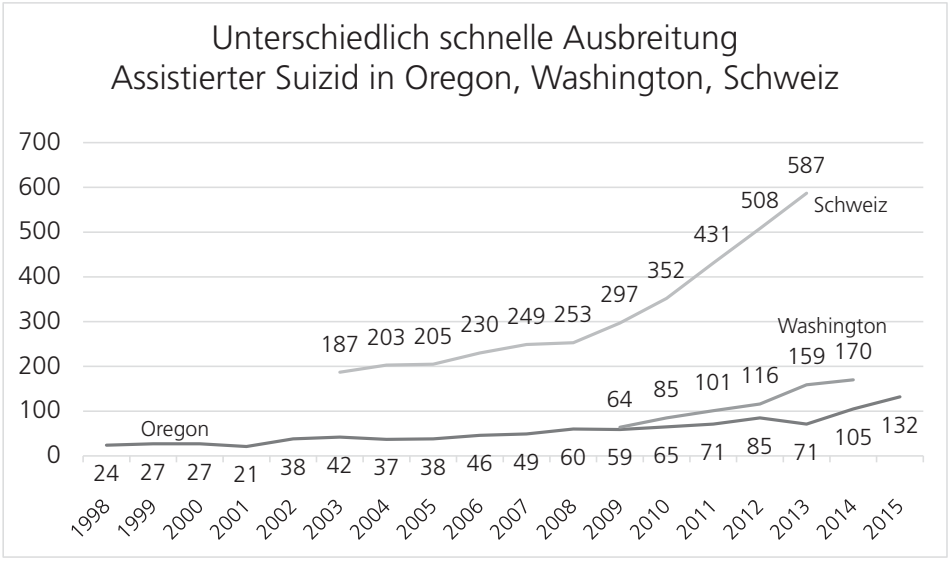


Abbildung 4: Fallzahlen des assistierten Suizids in den drei Ländern, die ihn und nur ihn ausdrücklich erlauben.[9]

bei 0,31 %. In Washington ist, wie die Abbildung 4 zeigt, der Zuwachs schon deutlich schneller, wobei die prozentuale Quote 2013 noch ähnlich hoch war wie in Oregon. Am schnellsten aber und auf dem mit Abstand höchsten Niveau steigt die Zahl assistierter Suizide in der Schweiz. 2012 waren es mit 508 Fällen bereits 0,8 % aller Todesfälle – Tendenz weiter und immer schneller steigend. Wohlgemerkt: Die Schweizer Statistik zählt nur Schweizer BürgerInnen – die „SuizidtouristInnen" aus dem Ausland sind nicht eingerechnet.

Die deutlich schnellere Zunahme assistierter Suizide in der Schweiz, die man „Dammbruch" nennen kann oder auch nur „Dammriss", sehen Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing. Sie vermuten als Ursache die in der Schweiz fehlenden, in den beiden US-Staaten aber vorhandenen prozeduralen Regelungen für die Entscheidungsfindung. Das ist zweifelsohne ein Aspekt. Gerade wenn man ihn ernst nimmt, löst er aber zwei Folgefragen aus:

– Warum schlagen Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing[10] einen § 217 (2) StGB vor, der die Angehörigen und Nahestehenden als SuizidbeihelferInnen straffrei stellt? Das widerspricht dem gesamten Duktus ihrer Argumentation, die einerseits die nahen Angehörigen entlasten und andererseits eine strenge Prozeduralität als stärkstes Bollwerk gegen einen Dammbruch einführen will. Angehörigen kann man keine Prozeduren vorschreiben wie ÄrztInnen – wie sollen sie dann aber die Frei-

[9] Quellen: Oregon Health Authority 2016, Schweizer Bundesamt für Statistik 2014, Washington State Department of Health 2016.

[10] *Gian Domenico Borasio / Ralf J. Jox / Jochen Taupitz / Urban Wiesing*, Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge im Leben (s. Anm. 2), 22.78–80.

verantwortlichkeit des Sterbenden feststellen, wenn diese doch die fundamentale Voraussetzung für die Straffreistellung ist? Dass nahe Angehörige in Deutschland bisher nicht strafbar waren, ist kein Argument – schon gar nicht, wenn man zurecht so viel Wert auf eine klare und nachvollziehbare Prozeduralität legt.

– Die Etablierung einer Prozedur wird nur greifen, wenn sie von den ÄrztInnen klar dokumentiert und von einer staatlichen Stelle engmaschig kontrolliert wird. Insofern wundert es mich etwas, dass der Vorschlag sich zu dieser Frage nicht weiter äußert, sondern alles einer Verordnung des Gesundheitsministers anheimstellt. Gerade wer die Prozeduralität als Schlüssel erachtet, müsste hier m.E. mehr liefern!

Abschließend komme ich noch einmal auf mögliche Gründe für die unterschiedliche Entwicklung in den USA und der Schweiz zurück. Neben der mangelnden Prozeduralität in der Schweiz erkenne ich dort auch eine völlig andere Mentalität, insbesondere mit Blick auf die Religion: Nach einer aktuellen, noch nicht publizierten Studie von Wolfgang Stronegger et al. 2015 in Österreich ist Religiosität (gleich welcher Konfession oder Religion) der mit Abstand stärkste Faktor dafür, dass Menschen gegen Tötung auf Verlangen und/oder Suizidbeihilfe sind. Die sogenannte Odds Ratio beträgt 5,1. Das heißt: Religiöse Menschen lehnen den assistierten Suizid und/oder die Tötung auf Verlangen 5,1-mal öfter ab als nichtreligiöse Menschen. Nun ist es kein Geheimnis, dass Religiosität in den USA viel stärker verbreitet ist als in Europa.[11] In „God's own country" gibt es folgerichtig eine viel größere Zustimmung zur Verwerflichkeit des Suizids allgemein und zur Problematizität des assistierten Suizids im Besonderen.

Diese ethisch restriktivere Haltung, so meine abschließende These, eröffnet Spielräume, die man ohne sie nicht hat. Denn wenn alle sich darauf verlassen können, dass man mit dem assistierten Suizid höchst vorsichtig umgeht, können sie ihn im Grenzfall viel leichter zulassen. Ein Dammbruch ist dann weit weniger zu befürchten. Der von Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing immer wieder festgestellte europäische Dissens zum Suizid, der in Wirklichkeit wohl eher ein Verzicht auf seine prinzipielle Beurteilung ist, könnte also ein gewichtiges, vielleicht sogar das stärkste Argument dagegen sein, die Lösung des amerikanischen Nordostens unbesehen nach Europa zu importieren.

Wieder einmal klingt das berühmte, oft falsch interpretierte „Böckenförde-Diktum" an: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat."[12]

[11] Zuletzt *Detlef Pollack / Gergely Rosta*, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Schriftenreihe Religion und Moderne 1), Frankfurt a. Main 2015, 327–436.

[12] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. Main 1976, 60.

4 Epilog

„Mein Ende gehört mir!“ So propagierten es im November 2014 die BefürworterInnen einer Freigabe des ärztlich assistierten Suizids. Ich denke, es ist klar geworden, dass man es sich so einfach nicht machen darf. Darin sind Borasio-Jox-Taupitz-Wiesing und ich uns jedenfalls einig. Die Ziele verbinden uns, der Weg dorthin bleibt schwierig und strittig.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, geb. 1962, ist seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. Wichtige Veröffentlichungen neben den hier zitierten: Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München 2014; Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets, Würzburg 2012; Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Welzer, Harald: Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. Main ³2016. (319) Pb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,98. ISBN 978-3-10-002491-6.

Harald Welzer, Mitbegründer und Direktor der Stiftung „Futurzwei" und Honorarprofessor für Transformationsdesign an der Europa-Universität Flensburg, hat es nach seinem Buch „Selbst denken: Eine Anleitung zum Widerstand" aus dem Jahre 2014 mit seiner neuen Publikation erneut für einige Zeit auf die Bestsellerlisten geschafft. Es geht um ein Thema, das seit den Veröffentlichungen von Julian Assange, Mitbegründer der Enthüllungsplattform WikiLeaks, und dem us-amerikanischen Wistleblower, Edward Snowden, die Schlagzeilen der Medien füttert: Big Data. Die fortschreitende Digitalisierung, digitale Technologien und die weltweit vernetzten Datenströme verändern nicht nur die Formen der Kommunikation, sondern auch tiefgreifend unseren Alltag, unsere Lebensgewohnheiten und unser Arbeiten. Das wirft Fragen und Befürchtungen auf.

Und genau hier setzt die Grundfrage des Buches von Harald Welzer an: Welche Auswirkungen hat die Digitalisierung und ihr massenhafter Gebrauch auf die Gesellschaft, auf das Private und das Öffentliche, auf Demokratie und vor allem auf unsere Freiheit als Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Gemeinwesens? Welzers Antwort ist eindeutig: Es sind negative Auswirkungen, fast durchweg! Welzer ist ein Digitalisierungspessimist. Warum dieser Pessimismus?

Die Gefahrenanzeige des Buches kommt im Vergleich zu Assange und Snowden sogar eher bescheiden daher, fehlt es dem Buch doch an technischem Detailverständnis. Aber es muss ja nicht wiederholt werden, was andere schon besser und detailreicher beschrieben haben, wenn dafür ein anderer Aspekt in den Vordergrund tritt: Nämlich das Aufzeigen von Zusammenhängen oder gerade das Zerstören von Zusammenhängen, das Welzer als das „wichtigste Prinzip der Skandaltechnologie" (21) ausgemacht hat. In wenigen Minuten kann die eigene Existenz durch die sogenannten „sozialen Medien" zerstört werden, wenn der Shitstorm (durch Missverständnisse) im Netz losbricht. Welzer schildert dazu eindringliche Beispiele.

Seine Grunddiagnose lautet, dass wir es nicht mit Krisen zu tun haben, sondern mit Wandlungsprozessen, die grundlegender, prägender und einschneidender sind als die „Oberflächenphänomene", etwa die Klima- und Flüchtlingskrise: „Das wird nicht einfach wieder gut. Das sind keine Krisen. Das sind Wandlungsprozesse. Was die Welt des kapitalistischen Westens, also Europas und Nordamerikas, zusammengehalten hat, was hinsichtlich Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als extrem erfolgreiches Zivilisationsmodell gelten konnte, das hält nicht mehr zusammen. Es gibt Kräfte, die neu dazugekommen sind, geopolitisch, und Kräfte, die sich im Inneren herangebildet haben, finanz- und informationspolitisch. Dieser Kapitalismus ist nicht der, den wir kannten. Er ist räuberischer, desintegrativer, zerstörerischer denn je." (17) Und dies bedeutet eine neue Verteilung der Macht, die zu neuer Ungleichheit und Ungerechtigkeit führt: „Den Starken, die die Macht- und Organisationsvorteile haben, wachsen von Tag zu Tag mehr Machtpotentiale zu. Das liegt zum einen am Kapital, das sie haben, zum anderen an den Daten, über die sie verfügen. Beides bedeutet eine Dynamisierung der Möglichkeiten, mit denen man Macht steigern kann. Das nennt man ‚smart'." (18).

Allumfassend wird die Marktdurchdringung. Der Markt als höhere Macht verteilt heute die Möglichkeiten und er spricht die Urteile über Gewinn und Verlust, so wie einst der Feudalismus die Stellung in der Gesellschaft zuwies, religiös legitimierte und Entscheidungen determinierte. Nur: „Die Forderung, an diese Macht (des Marktes M.S.) zu glauben, ist antimodern, gegenaufklärerisch, gestrig. Hier entsteht ein neuer Typ von Diktatur. Die smarte Diktatur. Und wenn man nicht gegen sie kämpft, bedeutet das: das Ende der Freiheit." (19). Welzers Buch ist eine Kampfansage an Entmündigung und an eine Diktatur, die sich auf leisen Füßen, unbemerkt und auch durch unsere eigene Selbstentmachtung durch die Hintertür in die Demokratie einschleicht und diese von innen her aushöhlt.

„Die Auflösung der Demokratie geschieht im Rahmen der Demokratie." (200) Es handelt sich um keine offene diktatorische Machtergreifung, sondern um ein sich allmählich herausbildendes System der Unfreiheit, welches auf den leisen Sohlen der sozialen Netzwerke, der versteckten Überwachung und der fremdbestimmten und eigenen Disziplinierung daherkommt (vgl. 46 ff.). Und die smarte Diktatur lähmt gerade deshalb unseren (notwendigen) Widerstand: „Unsere moderne Gesellschaft ist durch die weitgehende Abwesenheit direkter Gewalt und direktem Zwang geprägt; wir funktionieren gut, weil wir Zwang und Gewalt verinnerlicht haben und uns selbst zu Dingen zwingen und bereitfinden, für die wir vor hundert Jahren noch einen gewalttätigen Lehrer, Vorarbeiter und Meister gebraucht hätten. […] Als Macht, die im Inneren sitzt, ist sie unsichtbar geworden, und was unsichtbar ist, bietet kein Ziel für Widerstand." (49) Formen der Selbstkontrolle üben Macht über uns aus. Wir zensieren uns selbst. (vgl. 197 f.) Parallel zu dieser intrinsischen Steuerung als „Disziplinarmacht" (50) dynamisiert sich die Machtakkumulation des Kapitals (vgl. 5286 f.), das daraus seine Vorteile zu ziehen weiß.

Diese Thesen exemplifiziert Welzer (weit- und weltläufig) an verschiedenen Themenbereichen (etwa Ökologie und Digitalisierung, Freiheit, Konsum), die einer gemeinsamen Grundierung folgen: „Interesse und Macht ziehen sich quer durch alle getrennt scheinenden Bereiche; sie stellen den Zusammenhang her, denn sie sind es, die nach wie vor organisieren, ob Naturressourcen weiterhin zerstört oder erhalten werden, ob Ungleichheiten wachsen oder verschwinden, ob Konflikte gewaltsam oder zivilisiert gelöst werden." (62). Welzers Ausführungen erinnern dabei an vielen Stellen an das Grundlagenwerk „Phänomene der Macht" des Soziologen Heinrich Popitz (Tübingen 1992), insbesondere an seine Ausführungen zur „datensetzenden Macht". Auch Welzer geht es in seinem Buch um Zusammenhänge, Auswirkungen, Wirkungsketten und soziale Determinationsprozesse.

So zeigt der Autor den machtdurchwirkten Zusammenhang von Energieverbrauch und Digitalisierung auf, der uns oftmals nicht bewusst ist und in Form versteckter Umweltkosten anfällt. Durch die kapitalgetriebenen weltweiten Verflechtungen werden Verantwortlichkeiten „dispergiert"; aus der Wertschöpfungskette wird unter den Bedingungen kapitalistischer Machtverhältnisse eine „Gewaltschöpfungskette", die sich dem Konsumenten „harmlos, freundlich und nutzbringend" (77) versteckt im Endprodukt präsentiert. Systemisch bedingt ist diese Form der Gewalt durch einen Paradigmenwechsel von einem vormals sozial gezähmten Kapitalismus (vgl. 91) hin zu durch Landraub, Enteignung, Deregulierung und Privatisierung gekennzeichneten „räuberischen Formationen" (100), durch einen „neo-feudalen" Kapitalismus, der vor allem in den Schwellenländern ohne Demokratie funktioniert (vgl. 102). Das Spiegelbild dieses ausbeuterischen Kapitalismus in den demokratischen und reichen Gesellschaften sind die „zunehmend sedierten Zivilgesellschaften, in denen emotionale Defizite durch Hyperkonsum und Selbstverdummungsprogramme kompensiert werden und deren Bürgerinnen und Bürger das historisch einmalige Kunststück vollbringen, sich selbst in Freiheit zu versklaven." (103)

Welzer diagnostiziert eine Pathologie der Selbstoptimierung, die u. a. durch Selbstüberforderung und Anpassungsnotwendigkeiten entsteht, eine kollektive Verdummung (vgl. 133), die vor allem durch die Internetindustrie betrieben wird, eine „Hyperkonsumgesellschaft" (133), die das verdeckte Einfallstor der smarten Diktatur und des Überwachungsstaates ist – und all' dies wird vorangetrieben durch das „Mittel" der Digitalisierung, das die Menschen dressiert: „Ich habe mich lange gefragt, wieso die Überwachungsmaschine der smarten Diktatur so geschmiert und reibungslos läuft, obwohl es doch eine Menge Warnungen gegen die freundliche Übernahme der Demokratie durch die Daten- und Überwachungsindustrie gibt. Hier ist des Rätsels Lösung: Die jahrzehntelange erfolgreiche Dressur des Konsumenten führt in der Technologie beide Universen zusammen – und weil er gern die Angebote nutzt, der Konsument, liefert er auch gerne seine Daten. Die dann wiederum zur Verfeinerung seiner Dressur verwendet werden." (134)

Auf dieser Grundlage entsteht eine allumfassende Monetarisierung sozialer Praktiken und sozialer Intelligenz, die ihren Ausdruck in

einem „Plattformkapitalismus“ (158) findet, der u. a. das Teilen (Share Economy) durch die „Beziehungsform Geld“ (160) ersetzt. Wir leben im „Knetozän“: Im „Erdzeitalter des Geldes.“ (173) Die Digitalisierung führt zu einer grundlegenden Umformatierung sozialer Praxis hin zu mehr marktförmiger Konkurrenz, Verbrauch und Verdrängung, was sich etwa in unserem Umgang mit den natürlichen Ressourcen niederschlägt. Am Ende steht der Weltuntergang: „Ressourcen werden knapper, ökologischer Stress nimmt zu, mehr Menschen konkurrieren um die weniger werdenden Ressourcen. Alles endet im Desaster. Das ist das idealistische Modell des Weltuntergangs.“ (169) Wir leben in Übergangszonen hin zum Totalitären. (vgl. 232–236)

Was macht der Transformationsdesigner Harald Welzer als Gegenmittel zum Weltuntergang, zum Totalitären aus? Wir müssen unseren „Wunschhaushalt“ in Ordnung bringen: „Man muss dem Gegner im Wunschhorizont voraus sein, um ihn schlagen zu können.“ (241) Dabei geht es zentral um das „Zukunftsbild einer reduktiven Moderne“, in der das Soziale dem Digitalen vorgeordnet wird; es geht um das „gute Leben“, das auf gerechterem Handeln gründet. (vgl. 250) Und: Neue Lebensformen sind notwendig; d. h. Kooperation statt Konkurrenz, Freiheit statt Unmündigkeit, Face-to-face-Kommunikation statt digitales Netzrauschen, sinnvolles Kaufen statt besinnungsloser Konsum. „Man muss weglassen können.“ (254) Reduktion widersetzt sich der expansiven Logik des Kapitalismus, die wir ersetzen müssen. (vgl. 255) Neben einer demokratischen Festigung staatlicher Institutionen setzt Welzer auf die sozialen Bewegungen, die bei der Betroffenheit und den Lebensweltproblemen der Menschen ansetzen sowie Beteiligung und Spaß ermöglichen müssen, um erfolgreich zu sein. (vgl. 265 ff.) Ziel ist die Erschaffung einer experimentell anderen Wirklichkeit. (vgl. 274) Der Weg dazu ist die „Erzeugung von Systemstörungen“ gegen die smarte Diktatur. (vgl. 279 f.)

Harald Welzer ist ein Buch gelungen, das die Systemkritik der kapitalistischen Wirtschaftsweise im Kontext der Digitalisierung aktualisiert. Es ist das Buch eines Mahners vor der smarten Diktatur, die sich über die Hintertür in unser Leben und die Gesellschaft einschleicht. Um dies zu erkennen, ist eine fundierte Analyse gefragt. Die leistet Welzer. Das ist eine der Stärken des Buches.

Dennoch: An vielen Stellen „überzieht“ Welzer seine Thesen und unterminiert die bereits jetzt vorhandenen Widerstandskräfte. Ja, die sedierte durchdigitalisierte Gesellschaft gibt es – in Teilbereichen; aber ebenso die bewussten Datennutzer, die mit allen rechtlichen Mitteln gegen den Datenklau und die Datennutzung durch Großkonzerne vorgehen. „Selbstentmündigung“ und die „Selbstermächtigung“ zur Eigenbestimmung – beides gibt es. Hybrid scheint alles geworden. Ja, Harald Welzer will die Freiheit retten, aber diese Rettung wird voraussichtlich nur unter den Bedingungen einer kontrollierten und demokratischen Steuerung der Digitalisierung zukünftig möglich sein. Die Nutzung der Digitalisierung bleibt eben in sich zwiespältig: Sie kann einerseits politische Massenbewegungen im Kampf für mehr Freiheit unterstützen, andererseits ein Mittel zur politischen Kontrolle und Verfälschung durch Diktatoren sein. Auch hier kommt es darauf an, was wir daraus machen. Nur eine differenzierte Sichtweise hilft hier weiter; Verteufelungen erhöhen den Anreiz des naiven Gebrauchs nach dem Motto: Dann sollen sie halt an meinen Daten ersticken. Ja, es gibt totalitäre Tendenzen in den reichen Gesellschaften, aber sind wir deshalb auf dem Weg in eine (smarte) Diktatur? Ist der Begriff „Diktatur“ angesichts der historischen Reminiszenz an die Massenvernichtungsregime des letzten Jahrhunderts einfachhin für eine Kritik an der Digitalisierung „redlich“ zu okkupieren? Ja, alles muss heute reißerisch daherkommen, auch Buchtitel, Thesen, Beispiele, um in der gnadenlosen Konkurrenz der flüchtigen Aufmerksamkeitsmärkte bestehen zu können. Aber sitzt Welzer nicht damit gerade dem auf, was er zu bekämpfen sucht? Und wäre es nicht lohnend gewesen, die bereits vorhandenen Widerstände in den Blick zu nehmen und die sozialen und politischen Muster (stärker) herauszuarbeiten, auch die für die Demokratie so wichtige Funktion der kritischen Gegenöffentlichkeit, die erst den Stoff schafft, den der Autor verwendet und deutet? Warten wir es ab. Denn das nächste Buch von Harald Welzer kommt bestimmt.

Köln *Michael Schäfers*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Knop, Julia / Loffeld, 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.

Das Interesse an *Amoris laetitia*, dem postsynodalen Schreiben von Papst Franziskus zur Ehe- und Familienthematik, hat den ihm vorausgehenden Synodenprozess inzwischen beinahe vergessen lassen. Dabei kann es hilfreich sein, sich noch einmal zurück zu versetzen in die Zeit vor und zwischen den beiden Bischofssynoden. So lässt sich die damalige Stimmungs- und Diskussionslage in der Weltkirche rekonstruieren, die als Hintergrund für die Interpretation der päpstlichen Exhortation unverzichtbar ist. Einen solchen Beitrag zur historischen Einbettung und hermeneutischen Erschließung bietet aus deutscher Perspektive das vorliegende Bändchen, das die Beiträge eines Studientages an der Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster im Sommer 2015, also in der Zeit zwischen den beiden Synoden, bündelt. Obwohl im Vorwort angekündigt wird, dass die ReferentInnen *Amoris laetitia* in ihre Reflexionen einbezogen haben, geht es in den meisten Fällen um kurze Nachträge, die nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier in erster Linie Stimmungsbilder und Analysen zum Zeitpunkt des noch laufenden Synodengeschehens geboten werden.

Eine Ausnahme bildet der Kommentar zu *Amoris laetitia* aus der Feder von Julia Knop, der dem Band vorangestellt ist und sich als „thematische Zusammenschau" aus dogmatisch-theologischer Perspektive versteht. Franziskus rezipiere im Wesentlichen den theologischen Konsens in der Ehetheologie seit dem II. Vatikanum, setze aber auch eigene Akzente, so z. B. wenn er partnerschaftliche Sexualität ihrer Zeugungsfunktion vorordnet oder den Realisierungsbedingungen ehelicher Treue besondere Aufmerksamkeit schenkt. Letzterem diene vor allem auch das Konzept der Gradualität, das Franziskus nicht nur als phänomenologisches Hilfsmittel zur Wahrnehmung konkreter Situationen diene, sondern auch als pastorales Instrument zur „gewissenhaften Beurteilung des Potentials, das einer konkreten Situation innewohnt" (30). Knop konstatiert auch eine „Weiterführung der Theologie des Ehesakraments". Das Spezifikum des Ehesakraments werde nicht mehr quantitativ im Sinne liturgischer Ausdrücklichkeit und kanonischer Unauflöslichkeit bestimmt, sondern qualitativ als eigenständige Berufung in der Kirche und als konkrete Option der Christusnachfolge. Insgesamt habe sich mit *Amoris laetitia* eine „tektonische Verschiebung in der kirchlichen Lehre" vom normativen Sprechen hin zu einer Orientierungshilfe für partnerschaftliche Prozesse vollzogen.

Im zweiten Beitrag zeichnet Jan Loffeld die Chronologie und Dynamik des synodalen Prozesses nach. Er beleuchtet dabei insbesondere die sich herausschälende Kontroverse zwischen den Anhängern einer deduktiven Methodik, die Offenbarung und Tradition als ausschließliche theologische Erkenntnisorte ansehen, und den Verfechtern einer induktiven Methode, die – so u. a. die deutschen Synodenteilnehmer – die Lebenswirklichkeit von Familien als Ort der Erkenntnisgewinnung stark machen wollen. *Amoris laetitia* gehe demgegenüber einen Weg jenseits dieser Pole, indem hier mit der Unhintergehbarkeit menschlicher Gewissensentscheidung ein dritter Erkenntnisort aus der Tradition neu belebt werde. Norbert Köster deutet auf dem Hintergrund der jesuitischen Praxis der Entscheidungsfindung die Rolle von Papst Franziskus während der Synoden als die eines Exerzitienmeisters. Franziskus habe die Entscheidungsfindungsprozesse *begleitet* durch geduldiges Zuhören, zugleich aber auch *geleitet*, indem er über die Vorlieben der Synodenväter hinweg immer wieder auf das Evangelium und das größere Wohl der Kirche verwiesen habe. Auf diese Weise habe er einen Weg gewiesen zwischen einem Aufgehen in der Lebenswirklichkeit einerseits und einer falschen Treue zum Althergebrachten anderseits.

Thomas Schüller stellt kirchenrechtliche Überlegungen zur ekklesiologischen Stellung und verfassungsrechtlichen Bedeutung der Bischofssynode an und bemängelt, dass diese

noch stets als Erfüllungsgehilfin des Papstes fungiere statt als eigenständiges kollegiales Instrument der Entscheidungsfindung der Universalkirche. Um dies zu ändern, bedürfe es einer konsequenten ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Neubesinnung, die Schüller trotz des vielfach konstatierten veränderten Umgangstons während der beiden Bischofssynoden auch im Pontifikat von Franziskus nicht erkennen kann. Sein kritisches Fazit: „Benötigt werden […] weder eine pastorale Adhortatio noch päpstliche Ermutigungsworte, sondern vielmehr klare wie eindeutige und schließlich auch rechtlich belastbare Aussagen." (88) Klaus Müller untersucht die „medialen Strategien um die Familiensynode" und demaskiert das Bestreben konservativer Kräfte, die Berichterstattung über die Synode in den Medien als verzerrtes und verzeichnetes Bild einem „wahren" Synodengeschehen gegenüberzustellen. Demgegenüber besteht er darauf, dass die Botschaft nicht ohne das Medium zu haben ist. Die Kirche habe und brauche keine Geheimsprache, die nur Eingeweihten verständlich ist; weil ihre Botschaft an die Welt gerichtet sei, könne sie gar nicht anders als sich der verfügbaren Kommunikation zu bedienen, wie unzulänglich diese bisweilen auch sein möge.

Im letzten Teil des Bandes analysiert zunächst Marie-Theres Wacker die hermeneutischen Muster, die den biblischen Bezügen in den Synodentexten zugrunde liegen. Dabei bezieht sie sich hauptsächlich auf die *Relatio finalis* von 2015, in der sie Reste eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, einen unausgesprochenen Monogenismus sowie Elemente einer anti-jüdischen Erfüllungstheologie wahrnimmt. Aber auch ein kurzer Blick auf *Amoris laetitia* lehrt sie, dass das kirchliche Sprechen einer patriarchalischen Geschlechterontologie verhaftet bleibe. Die beiden letzten Beiträge sind allgemeiner Natur und verweisen eher beiläufig auf die Synodentexte. Dorothea Sattler leuchtet ökumenische Differenzen und Gemeinsamkeiten bzgl. der Ehe- und Familienthematik zwischen katholischen und protestantischen Positionen aus und konstatiert einen Einklang in der Option für ein „diakonales Dasein in der Nachfolge Jesu Christi": „Niemand soll von anderen Menschen angesichts seines Handelns verurteilt werden, und allen Menschen ist in ihren spezifischen Lebenssituationen konkret zu helfen" (133 f.). Von hierher ergebe sich die Notwendigkeit, unterschiedliche theologische Konzeptionen ins Gespräch mit individuellen Lebenssituationen zu bringen. Der abschließende Beitrag von Eva Polednitschek-Kowallick ist der Ehevorbereitung gewidmet. Sie sieht die Synodentexte und *Amoris laetitia* im Wesentlichen auf einer Linie mit dem pastoralen Kurs, den die Deutschen Bischöfe für die Ehevorbereitung und -pastoral vorgezeichnet haben, nämlich als induktiven Weg der Glaubenserschließung und Beziehungsstärkung auf der Grundlage einer realistischen Wahrnehmung heutiger Beziehungswirklichkeit.

Die Aufarbeitung der Bischofssynoden zur Familie hat begonnen. Der Band bietet dazu wertvolle Einsichten und Perspektiven, denen zweifellos noch weitere folgen werden.

Leuven *Thomas Knieps-Port le Roi*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Vorholt, Robert: Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft (topos premium 18). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (239) Klappbroschur. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0018-4.

Der Untertitel des Buches deutet an, dass die behandelten Texte – acht aus dem Alten Testament und vier aus dem Neuen – nicht nur von Flucht handeln, sondern ein breiteres Spektrum menschlicher Probleme abdecken. Das gilt schon vom ersten Beispiel, das mit der Paradieserzählung (Gen 2–3) zwei Weisen der Beziehung zu Gott gegenüberstellt, zum einen die paradiesische Nähe und zum anderen die Trennung durch die Sünde, bewirkt durch die Schlange, die Misstrauen in das Gebot Gottes sät. Durch die Übertretung des Gebotes ist die gute Schöpfungsordnung gestört, das Böse als Realität in der Welt des Menschen verankert. Übrig bleibt die Sehnsucht nach der ursprünglichen Gemeinschaft.

Auch die Fluterzählung ist keine Fluchtgeschichte; sie zeigt vielmehr die Folgen der Sünde und ihr Anwachsen zu einem Ausmaß, dass es Gott leidtut, den Menschen geschaffen zu haben und der daher beschließt, alles Leben zu vernichten. Nur Noach findet Gnade in den Augen Gottes, und mit ihm erneuert Gott das Leben unter anderen Bedingungen und der Zusage, es nicht mehr zu zerstören. Der Verfasser

beendet jedoch seine Ausführungen damit, dass es heute vom Menschen abhängt, ob das Leben weitergeht.

Die Abrahamerzählungen enthalten zwar Momente der Flucht, etwa nach Ägypten vor der Hungersnot oder von Hagar aus einer unerträglichen Familiensituation, aber das Hauptaugenmerk des Verfassers liegt auf der Darstellung der verschlungenen Wege der göttlichen Verheißungen von Segen und Nachkommenschaft, begleitet von unterschiedlichen Erfahrungen mit Gott und den Menschen.

Flucht steht hingegen im Zentrum der Jakobsgeschichte wie auch in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten. Im ersteren Fall schafft die Familienkonstellation das Problem; der jüngere Zwillingsbruder, Jakob, hat mit Hilfe der Mutter den väterlichen Erstgeburtssegen erschlichen und muss vor der Rache des Bruders zu den Verwandten fliehen. Dort erfährt er zunächst Gastfreundschaft, aber bald zerstört der Neid über Zuwachs seiner Herden die Verhältnisse, sodass Jakob wieder fliehen und seinem Bruder ins Angesicht schauen muss. Die Auszugsgeschichte beginnt der Verfasser mit der Geburt und Berufung des Mose und setzt dann fort mit den Anweisungen für das Pascha und den Aufbruch sowie mit der Rettung am Schilfmeer. Am Ende steht ein Ausblick auf den Bund am Sinai. Zentral ist darin der Aspekt, dass Gott auf der Seite der Unterdrückten steht und Israel seine Rettungsgeschichte nicht vergessen darf.

Die Not einer Dürrekatastrophe verbindet thematisch die Josefserzählung mit der Geschichte von Rut und Noomi. In beiden Fällen führen die Leiderfahrungen der Hauptfiguren, Josefs Verkauf nach Ägypten und Noomis Verlust ihrer Kinder, zu einem guten Ende: für die Familie Jakobs ist es die rettende Aufnahme in Ägypten, für Noomi hingegen die Solidarität ihrer Schwiegertocher Rut, welche letztlich den Fortbestand der Familie sichert.

Freundschaft und Solidarität spielen auch im nächsten Beispiel eine große Rolle. Denn nur durch den Einsatz von Jonatan und die List von Davids Frau Michal, beide Kinder von König Saul, entkommt David dem Wüten des Königs, welches den Rivalen am Leben bedroht. Soweit die Beispiele aus dem Alten Testament.

Am Anfang der neutestamentlichen Texte steht die Flucht der Hl. Familie nach Ägypten. Historische Überlegungen werden in der Darlegung sensibel mit theologischen verknüpft und am Ende auch ein Wort über die Bedeutung dieser Tradition für die ägyptischen Christen gesagt. Die übrigen Beispiele sind der Apg entnommen; am Anfang steht als prominentes Beispiel die Erzählung vom Martyrium des Diakons Stephanus, dabei wird die Verteidigungsrede besonders hervorgehoben und im Anschluss daran noch auf die weiteren Verfolgungen eingegangen, welche viele Christen in die Flucht treiben.

Die wunderbare Rettung des Petrus aus dem Kerker des Herodes ist das nächste Beispiel, das sich auch insofern in das Thema einfügt, weil Petrus daraufhin die Jerusalemer Gemeinde verlässt. Eine ähnliche Situation schildert das letzte Beispiel, die Gefangennahme des Paulus in Jerusalem und seine Auslieferung an die Behörden, welche ihn nach längerer Haft auf jene Reise nach Rom schicken, bei der Paulus schiffbrüchig auf der Insel Melite/Malta landet. Den Schluss des Buches bildet ein allgemeiner Ausblick auf biblische Gebote der Gastfreundschaft.

All diese Beispiele richten sich an einen breiten Leserkreis, werden in verständlicher Sprache nacherzählt, verbunden mit exegetischen Hinweisen aus christlicher und jüdischer Tradition, sowie mit spirituellen Anregungen und immer wieder eingestreuten Verknüpfungen mit vergleichbaren Ereignissen oder Haltungen in der heutigen Zeit. Die behandelten Bibeltexte sind meist abschnittweise vorangestellt, allerdings in wenig leserfreundlicher Form. Anmerkungen und Literaturverzeichnis finden sich am Ende des Buches.

Linz *Franz Hubmann*

DOGMATIK

Marschler, Thomas / Schärtl, Thomas (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2014. (568) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-7917-2582-6.

Das akademische Tagesgeschäft erlaubt nur selten innezuhalten und Bilanz zu ziehen. Dabei kann ein Rückblick auf den Weg, den man zurückgelegt hat, hilfreich sein für eine Selbstvergewisserung und die weitere Orientierung. Der von Thomas Marschler und Thomas Schärtl kuratierte Sammelband leistet eine solche Bestandsaufnahme für die Dogmatik.

Schwerpunktmäßig konzentriert er sich auf die zurückliegenden drei Jahrzehnte. Als Autoren konnten namhafte jüngere SystematikerInnen des deutschen Sprachraums gewonnen werden, die im aktiven Lehrbetrieb stehen.

Zwei Anliegen verbinden die einzelnen Beiträge und strukturieren den Band: zum einen das Bemühen, „‚*State of the Art*'-*Überblicke* zu den zentralen Traktaten der Dogmatik" zu bieten, zum anderen der „Aufweis und die Fortentwicklung *aktueller Perspektiven*, indem für die jeweilige dogmatische Disziplin Chancen und Herausforderungen, Desiderate und anstehende Transformationen benannt werden." (16) Als dritte Gemeinsamkeit wurde allen Beiträgen eine maßgebliche und repräsentative Literaturauswahl aus der Zeit ab ca. 1980 angefügt.

Das Gliederungsprinzip des Bandes bildet die klassische Traktateinteilung, die sich nach Ansicht der Herausgeber immer noch bestens dazu eignet, den umfangreichen Stoff der Dogmatik zu erfassen. Den Anfang macht die theologisch-dogmatische Erkenntnislehre (Hubert Filser: 19–58), gefolgt von Trinitäts- (Thomas Schärtl: 59–130) und Schöpfungslehre (Franz Gruber: 131–172), der theologischen Anthropologie (Ursula Lievenbrück: 173–230) sowie Christologie (Karlheinz Ruhstorfer: 231–280) und Soteriologie (Nikolaus Wandinger: 281–319). Es folgen Pneumatologie (Bernhard Nitsche: 321–360), Gnadenlehre (Ulli Roth: 361–398), Mariologie (Manfred Gerwing: 399–429) und Ekklesiologie (Gregor Maria Hoff: 431–466). Die Sakramententheologie wird durch einen Text zur Allgemeinen Sakramentenlehre aus der Feder von Stefan Oster abgedeckt (467–508). Der Verzicht auf Teile zur Speziellen Sakramententheologie ist verschmerzbar und wird von den Herausgebern nachvollziehbar begründet. Eine Übersicht zur Speziellen Sakramententheologie könne kaum noch aus rein dogmatischer Perspektive erstellt werden. Zudem hätte die „Berücksichtigung liturgiewissenschaftlicher, kanonistischer und weiterer praktisch-theologischer Elemente" den auch so schon stattlichen Rahmen des Bandes gesprengt (17), der mit der Eschatologie (Thomas Marschler: 509–553) ausklingt.

Der Band beeindruckt durch das aufgearbeitete Material und die gelungene systematische Präsentation. Kompakt und übersichtlich werden die wichtigsten Entwicklungen innerhalb der einzelnen Traktate skizziert. Die Darstellungen sind objektiv und sachlich gehalten und kommen ohne polemische Spitzen aus. Das Hauptaugenmerk gilt den maßgeblichen Diskursen der deutschen katholischen Theologie. Erfreulicherweise wird jedoch auch die internationale Forschung immer wieder miteinbezogen und gewürdigt, so etwa die englischsprachige Religionsphilosophie im Beitrag von Schärtl oder der romanische Raum bei Marschler. Der Band zeichnet sich durch eine ausgewogene Mischung aus. Rückblicke, aktueller Diskussionsstand, Problemüberhänge, Forschungsdesiderate und mögliche Lösungsansätze halten sich angenehm die Waage. Etwas aus der Reihe tanzt die Darstellung der Soteriologie. Neben der sehr gelungenen Einführung in die Dramatische Erlösungslehre Innsbrucker Provenienz hätten auch andere neuere soteriologische Entwürfe berücksichtigt werden sollen.

Abschließend bleibt festzuhalten: Wer auf der Suche nach einer umfangreichen und grundsoliden Bilanz der jüngeren dogmatischen Theologie ist, wird im vorliegenden Band sicherlich fündig. Die Publikation stellt eindrücklich unter Beweis, wie vielschichtig die dogmatische Theologie der Gegenwart ist. Diese Vielfalt gilt es als Reichtum und Chance zu begreifen. Zugleich, und auch dazu kann der Band sensibilisieren, müssen die verschiedenen Zugänge auf Einseitigkeiten und Verabsolutierungen hin kritisch geprüft werden. Sie alle stellen kontext-gebundene Versuche dar und sind daher nie universal bedeutsam, sondern stets partikulär (vgl. 245). Dass in der Dogmatik auch in Zukunft genau und vor allem über den eigenen Tellerrand hinausgedacht werden muss, macht die Publikation des Weiteren deutlich. Nicht zuletzt die Herausforderung durch den interreligiösen Dialog (z. B. Stellenwert der Menschenrechte im islamischen Kontext vgl. 185–186) und der erstarkende weltanschauliche Naturalismus (vgl. 156–163) erfordern einen intensive(re)n Schulterschluss zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie bzw. Philosophie. Eine Rückkehr zum bisweilen beargwöhnten sog. metaphysischen Denken ist unabdingbar. Auch eine anthropologisch gewendete Theologie kommt nicht ohne ein tragfähiges metaphysisches Fundament aus. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die Konsistenzproblematik in Christologie und Trinitätslehre (vgl. 88–92), die stiefmütterliche Behandlung der klassischen Gottesprädikate (vgl. 70) und das Ausblenden der ontologischen Implikationen eschatologischer Aussagen (vgl.

532). Vor allem die neue Leitkategorie der jüngeren Dogmatik, die Freiheit, wird noch vertieft zu bedenken sein. Wie ist das Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdsteuerung auch in der Theologie genau(er) zu explizieren, um nicht den Verdacht zu provozieren, einen naiven Freiheitsbegriff zu vertreten (vgl. 384: M. Foucaults Machtanalyse)? *Last but not least* „lehrt" der Band, dass in der Dogmatik ein langer Atem mitunter notwendig ist, da einige Fragestellungen und Probleme sich hartnäckig halten (vgl. 42–57: Diskussionen um das Verhältnis von Lehramt und Theologie, 39–41: Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen).

Brixen *Christoph J. Amor*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Nikitsch, Eberhard J.: Das Heilige Römische Reich an der Piazza Navona. Santa Maria dell'Anima in Rom im Spiegel ihrer Inschriften aus Spätmittelalter und früher Neuzeit. Schnell & Steiner Verlag, Regensburg 2014. (291, zahlr. Abb.) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 / CHF 66,90. ISBN 978-3-7954-2695-8.

Etwas abseits, aber nur einen Steinwurf entfernt von der von Touristen übervölkerten Piazza Navona in Rom, befindet sich mit der Kirche Santa Maria dell'Anima ein bemerkenswertes Stück Geschichte des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Jener Ort war innerhalb der ewigen Stadt über die Jahrhunderte hinweg Anlaufstelle für Pilger aus den Gebieten des damaligen Reiches und auch heute noch bildet die Kirche den Sitz der deutschsprachigen Gemeinde in Rom. Hervorgegangen im 14. Jahrhundert aus einer privaten Stiftung eines Hospitals entwickelte sich schließlich unter päpstlicher Protektion ein Komplex mit diversen Gebäuden und einer Kirche mit Begräbnisrecht und Bruderschaft. Die 1542 geweihte, im Stile der Renaissance erbaute Kirche ist ein Zeugnis für den rasch prosperierenden Ort. Dass die *Anima* eine bewegte Geschichte zu erzählen weiß, versteht sich von selbst – nur darf dies hier durchaus wörtlich verstanden werden: In zahlreichen Inschriften liegt die Geschichte gewissermaßen in Stein gemeißelt vor. Genau darum geht es im vorliegenden Band, nämlich um die katalogartige Erschließung der epigraphischen Zeugnisse jenes Kirchenkomplexes.

Der Band beginnt mit einer Einleitung (13–77) über Grunddaten zur Geschichte der *Anima* und ihrer Nutzung als Begräbnisstätte sowie grundlegenden Informationen zur Überlieferungssituation, den Inschriftenträgern und den Veränderungen von Sprache und Stil mit Anbruch der Renaissance, unter deren Einfluss eine Vielzahl der hier erfassten Inschriften entstanden sind. Die daran anschließende Edition (80–275) umfasst 120 Inschriften aus dem Zeitraum des Spätmittelalters bis zum Jahr 1559. Insofern verspricht der Untertitel („Inschriften aus Spätmittelalter und Früher Neuzeit") mehr als letztlich geboten wird, was aber wohl nicht dem Editor zuzuschreiben sein dürfte. Der Einschnitt wurde pragmatisch aus rein zeitlichen Gründen vorgenommen. Eine Fortsetzung ist jedenfalls in Planung.

Die Inschriften stammen vornehmlich von Grabplatten und Epitaphen, darüber hinaus gibt es noch Weihe-, Bau- und Stiftungsinschriften oder aber auch Namensinschriften auf kirchlichem Inventar. Nicht alle Inschriften haben die Wogen der doch sehr bewegten Zeitläufte überlebt. Etwa die berüchtigte Plünderung Roms im sog. *Sacco di Roma* von 1527 oder aber auch die einsetzende Barockisierung der Kirche waren freilich dem Bestand abträglich. Der besondere Wert dieses Katalogs liegt daher darin, dass nicht nur alle *in situ* erhaltenen, sondern auch die verschollenen Inschriften mithilfe der archivalischen Überlieferung aufgenommen werden konnten. Die Edition präsentiert sie in chronologischer Reihenfolge. Zusätzlich zum Transkript des lateinischen Textes bietet sie eine deutsche Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar. Die Inschriften selbst reichen von einfachen Dedikationsinschriften auf Kelchen oder Türstürzen über bloße Erwähnungen des Namens und Lebensalters auf schlichten Grabplatten bis hin zu kleinen literarischen Kunstwerken in Form von versifizierten, teilweise verspielten Grabsprüchen auf den monumentalen Grabmälern der Kirche.

Was eine derartige Sammlung leisten kann, und vor allem welche Rückschlüsse sich mit diesen Inschriften ziehen lassen, soll exemplarisch anhand von zwei Inschriften verdeutlicht werden: „NUSSIA ME GUNVIT RAPVIT MAVORTIA ROMA" („*Neuss hat mich hervorgebracht, es raubte mich das kriegerische Rom*" [166 f.]) – lautet die als elegisches Distichon und in Anlehnung an Vergil konzipierte Grabinschrift. Stilistisch zeigt sich deutlich der Ge-

schmack der Zeit, der Zeugnis ablegt über eine humanistisch geprägte Elite, die sich hier begraben ließ. Zuvorderst spiegelt sich aber eines wider, nämlich die für die Vormoderne doch erstaunliche Mobilität. Im vorliegenden Fall handelt es sich um einen aus Neuss am Rhein stammenden Priester, der karrierebedingt nach Rom kam, es dort bis ins Gefolge des Papstes schaffte und als deutscher Kurialer in der *Anima* 1517 bestattet wurde. Er kann somit hier Pate stehen für eine gebildete Schicht karriereorientierter Kleriker, welche die deutschen Lande verließen und es in Rom bis in einflussreiche Positionen der Kurie schafften.

„PROH DOLOR // QUANTUM REFERT IN QUAE TEMPORA VEL OPTIMI CVIVISQ(VE) // VIRTUS INCIDAT" („Oh Schmerz! Wieviel hängt davon ab, in welche Zeiten auch des besten Mannes Wirken fällt!" [200 f.]) – auch hier ist es mit Plinius wieder ein antiker Meister, welcher der geistige Vater des Verses ist. Die Inschrift stammt vom Grabmal Hadrians VI., also jenes ungewöhnlichen Mannes aus Utrecht, der als Papst aus der Fremde und emsiger Reformer inmitten eines dekadenten und reformfeindlichen kurialen Establishments in einem nur kurzlebigen Pontifikat letztlich einen vergeblichen Kampf gegen Windmühlen focht. Nicht zu Unrecht stilisiert ihn die Memoria als einen Papst, dessen Wirken in die falsche Zeit fiel. Dass aber gerade dieser Reformasket, dessen ausdrücklicher Wunsch ein schlichtes Grab gewesen war, in der Kirche das größte Monumentalgrabmal erhielt, ‚verdankt' der Papst einem Akt der Pietas seines einzigen, von ihm erhobenen Kardinals. Besser können die vielen Kontraste und Widersprüchlichkeiten eines Zeitalters wohl nicht ausgedrückt werden!

Sozial- und kulturhistorisch und natürlich unter prosopographischen Gesichtspunkten eignet sich die kommentierte Inschriftenedition also sehr gut, um einen Einblick, ja – gewissermaßen über die reine Schriftebene hinaus – einen Zugang zum zeithistorischen Kontext zu gewinnen. Aufgrund der Übertragung ins Deutsche erschließen sich die Inschriften auch einer breiteren Gruppe. Allen Fachkundigen hingegen dürfte die reich bebilderte Edition eine interessante materielle Ergänzung zur Regestensammlung des *Repertorium Germanicum* (Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, hg. v. Deutschen Historischen Institut in Rom, 9 Bde., Berlin u. a. 1916–2000) darstellen – einige der im Repertorium aufgeführten Personen haben nämlich tatsächlich ihre letzte Ruhestätte in der *Anima* gefunden. Bleibt nur zu hoffen, dass die vom Editor angekündigte Fortsetzung auch wirklich bald in die Tat umgesetzt wird.

Linz *Christian Wiesner*

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.

Anlass für die Festschrift „Ius quia iustum" ist der 65. Geburtstag von Helmuth Pree sowie seine bevorstehende Emeritierung als Ordinarius für Kirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik in München. Der Titel der Festschrift geht auf Isidor von Sevilla zurück, den letzten westlichen Kirchenvater und Vertreter der abendländischen Patristik. Isidor zufolge liegt das Wesen des Rechts in der Gerechtigkeit, die durch das Recht zum Ausdruck gebracht werden soll.

Die Festschrift enthält 57 Artikel, die in Deutsch, Englisch, Italienisch und Spanisch verfasst sind. Unter der Überschrift „Grundfragen des Kirchenrechts und allgemeine Normen" werden das Verhältnis von Kirchenrecht und Barmherzigkeit reflektiert, die Frage nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Recht erörtert, sowie konziliare Ekklesiologie und kirchliche Rechtssprache in Beziehung gesetzt. Weitere Beiträge entfalten ausgewählte Fragen der Rechtsentwicklung und Rechtsinterpretation im kanonischen Recht und setzen sich mit den Möglichkeiten der Mitbestimmung der Gläubigen auseinander. Eine Auseinandersetzung mit den rechtlichen Auswirkungen von Schreib- und Druckfehlern, v. a. bei Eigennamen, beschließt den ersten Abschnitt.

Da der Jubilar auch als Exarchierat der Apostolischen Exarchie für katholische Ukrainer des byzantinischen Ritus in Deutschland und Skandinavien tätig ist, liegt es nahe, dem Leben und Recht der orientalischen Kirchen ausgiebig

Neuerscheinungen



HERMANN REICHOLD (HG.)

Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen

Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung

Die Autoren diskutieren insbesondere die Frage, ob und inwieweit sich eine neue Vertrauenskultur durch eine Stärkung wechselseitiger Loyalitätsbindungen in kirchlichen Einrichtungen entwickeln kann. Zur Diskussion steht damit nichts weniger als der Entwurf eines neuen kirchengemäßen „Unternehmensrechts" im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse.

160 S., kart., ISBN 978-3-7917-2873-5
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

GÜNTER WILHELMS / HELGE WULSDORF

Verantwortung und Gemeinwohl

Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive

Die Autoren schärfen das Profil der Wirtschaftsethik und wenden sich an alle, die sich theoretisch wie praktisch damit auseinandersetzen. Sie liefern Orientierung, indem sie zentrale Bewertungskategorien zur Geltung bringen. Im Mittelpunkt stehen Kommunikation, Partizipation, Kooperation und Transparenz als ethische Orientierungsmarken.

104 S., kart., ISBN 978-3-7917-2885-8
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Platz einzuräumen. Am Beginn steht eine Analyse der vielfältigen Herausforderungen, denen sich christliche Familien im mittleren Osten zu stellen haben. In der Folge werden die Bemühungen um die Errichtung einer orthodoxen Kirchengemeinde in der Steiermark vorgestellt, die Besonderheiten der Rechtssprache des CCEO aufgezeigt, das Amt des Patriarchen im orthodoxen Kirchenrecht skizziert, die Rechtsstruktur der Ordinariate für die Gläubigen orientalischer Riten dargestellt und Gesetze, Entscheidungen und Verwaltungsakte der Bischofssynode der Patriarchalkirchen zur Sprache gebracht. Weiters werden in diesem Abschnitt Rechtsfragen rund um die Behinderung eines Eparchialsitzes nach dem CCEO beleuchtet und die Erzeparchie Kottayam der Syro-Malabaren sowie die Griechisch-Katholische Eparchie von Hajdúdorog in Ungarn vorgestellt.

Der dritte Teil der Festschrift widmet sich der Verfassung und dem Recht des Volkes Gottes. Einleitend wird der Frage nachgegangen, wie weit die Ausformulierung von Rechten der Gläubigen eine Novität des CIC 1983 darstellt. Anschließend folgt, ausgehend vom Rücktritt Papst Benedikts XVI., eine Prüfung der Frage, in welchem Maß eine Erkrankung des Papstes den Apostolischen Stuhl behindert. Erläutert werden weiters Rechtsfragen rund um die Papstwahl, das Personalprinzip und die Rechtsgestalt der Kirche und die italienische Bischofskonferenz. Die Problematik der Entfernung von Diözesanbischöfen aus dem Amt wird am Beispiel von Jacques Gaillot abgehandelt. Herausforderungen, die sich angesichts des Priestermangels für die Seelsorge ergeben, erfahren im Hinblick auf die pfarrliche Residenzpflicht und auf die Möglichkeiten, Pfarrer von Verwaltungsaufgaben zu entlasten, eine Analyse. In den Bereich der Pfarrseelsorge gehören auch die Ausführungen zu den Funktionen des Pfarrgemeinderates. Die Lebensform der gottgeweihten Jungfrauen aus der Sicht der Kanonistik wird ebenfalls erschlossen.

Ausgewählte Rechtsfragen des kirchlichen Verkündigungs- und Heiligungsdienstes werden anhand folgender Themen konkretisiert: Verbindlichkeit pastoraler Lehrverkündigung, Evangelisierung und Katholische Universität, Eucharistiegemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen, Sakrament der Buße. Ein Nischenthema, nämlich die Beschaffenheit sakramentaler Materien und liturgischer Textilien, hat unter der Überschrift „Pastoralchemie und Requisitenkunde“ ebenfalls Eingang in die Festschrift gefunden.

Fragen rund um das kirchliche Vermögens-, Arbeits- und Urheberrecht ist das fünfte Kapitel gewidmet. Der Bogen spannt sich von der Verantwortung für die kirchliche Güterverwaltung über die Besonderheiten der diözesanen Vermögensverwaltung in Deutschland, die Organe der klösterlichen Vermögensverwaltung, die Vielfalt an Rechtsformen, welche kirchlichen karitativen Organisationen zur Verfügung steht, die Analyse eines Urteils des Kirchlichen Arbeitsgerichtshofs zu Werkverträgen, sowie Rechtsfragen rund um die Arbeitnehmerüberlassung, Rechtsschutz und kirchliches Arbeitsrecht bis hin zum Urheberrechtsgesetz des Staates der Vatikanstadt.

Im Anschluss werden ausgewählte Fragen aus dem kirchlichen Prozessrecht aufbereitet. Zur Sprache kommen kanonistische Aspekte des Nichtvollzugs einer Ehe, die Formulierung der Prozessfrage im Eheprozess und eine Interpretation des Reskripts „Ex audientia Sanctissimi“.

Unter der Überschrift „Aus der Katholischen Theologie“ sind Beiträge zu folgenden Themen vertreten: Theologische Fragen zur kirchlichen Gerichtsbarkeit, Verhältnis von Christologie und Pastoral, ethische, medizinische und rechtliche Fragen rund um die Patientenverfügung, Ehe und Ehescheidung aus der Sicht der Schöpfungsordnung sowie der Umgang der Kirchen mit Scheidung und Wiederheirat.

Das Abschlusskapitel zu „Staat und Kirche“ umfasst sieben Beiträge. Beleuchtet werden die Ansprachen der Päpste vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen, das Verhältnis von Kirche und Staat in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Selbstbestimmungsrecht der Kirche im Hinblick auf kirchliche Dienstverhältnisse, sowie die vereinsrechtlichen Bestimmungen des österreichischen Konkordats. Unter der Überschrift „Taufbuchberichtigung durch staatliche Gerichtsurteile?“ werden Rechtsprobleme rund um die Korrektur fehlerhafter Eintragungen in kirchliche Bücher aufgezeigt. Die letzten beiden Beiträge greifen Besonderheiten des Schweizer Staatskirchenrechts auf. Neben einer Problematisierung der Reformbedürftigkeit des Schweizer Staatskirchenrechts wird der berühmte Jesuitenartikel in den Schweizer Bundesverfassungen von 1848 und 1874 aus rechtshistorischer Sicht analysiert.

Die beeindruckende Bibliografie des Jubilars (zehn Monografien, 130 Beiträge in Handbüchern, Sammelbänden und Fachzeitschriften, 92 Lexikonartikel), sowie das Mitarbeiter/innen-Verzeichnis runden die thematisch äußerst vielfältige Festschrift ab. Diesem Werk ist eine interessierte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg *Gerlinde Katzinger*

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.

„Faszination Ikonen" – der Titel übertreibt nicht. Das Taschenbuch bringt eine erstaunliche Fülle von Wissenswertem, weckt tatsächlich Entdeckerfreude, führt zu hoher Kompetenz und größerem Respekt vor den Ikonen, wie der Autor im Vorwort ankündigt. Die Beschreibungen der Ikonenthemen lesen sich wie eine Einführung ins Mysterium, öffnen Sinne für ein besseres Verständnis für Kult und Verehrung. In einer gut verständlichen Sprache führen theologische Grundlagen und Aspekte auch für Nichttheologen in die Mitte der Glaubensgeheimnisse. Was in Dogmen auf Konzilien beschlossen und verkündet wurde, verliert den Staub der Jahrhunderte und ist spannend in narrativer Weise aufbereitet. Theologen wie Josef Ratzinger und Christoph Schönborn geben den Ausführungen Gewicht.

Die Entstehungsgeschichten der einzelnen Ikonen sind ein verlässlicher Weg zu einer vertieften Schau. Von Seite zu Seite spürt man deutlich die Liebe des Autors zur Bildsprache der Ikonen. Das fasziniert: Er beschreibt sie nicht nur von außen her, sondern von innen, aus dem Herzen. So gelingt die Verkündigung der Botschaft auf treffliche Weise. Viele kleine Details, die man oft übersieht oder ungefragt übernimmt, werden erklärt und erweitern den Blickwinkel. Das Befremdende der Ikonen wird immer mehr vertraut. Der Betrachter wird von dem dargestellten Heiligen angeschaut. Er wird in eine Beziehung genommen, die ihm Schutz, Fürsprache und Hilfe zusagt, wenn er sich betend herantasten kann. Ikonen schreiben Heilsgeschichte mitten in den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse in Politik, Krisen und Auseinandersetzungen.

Die vielen Querverweise auf die Kunst der westlichen, römischen Kirche, die Unterschiede und Übereinstimmungen, der Blick auf Bildhauer und Maler von der römischen Zeit bis herauf in die Gegenwart (Arnulf Rainer) erweisen den Autor als fachlichen Kunstkenner von alten und neuen Bildwerken.

Die Klärung von Begriffen führt in die Glaubenswelt des christlichen Ostens ein. Liturgie und Kirchenbau werden geschildert, dass man als Leser die innere Logik und den Aufbau besser verstehen kann. Die Art der Spendung der Sakramente in den verschiedenen Traditionen des Ostens und Westens deckt so manche Wissenslücke auf und kann Brücken bauen. Die Kirchengeschichte wird lebendig.

In der Literatur über Ikonen werden die Hintergründe des Bilderstreites, die theologischen Auseinandersetzungen und der geschichtliche Verlauf selten so klar und einfühlend geschildert.

Auch ausgewiesene Ikonenfreunde werden mit dem Buch viel Freude haben und vieles darin finden, was sie immer schon wissen wollten, sie werden überrascht sein über die kompakte Information. Sie werden Gewinn daraus ziehen und dankbar auf das Buch zurückgreifen.

Graz *P. Leo Thenner SDS*

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.

Der Pfarrer der Wiener Canisiuskirche, Johannes Gönner, hat nach seinem ersten Roman (Nichts ist vergessen, erschienen 2014) jetzt seinen zweiten veröffentlicht, der den Titel trägt: *Das geheimnisvolle Kloster*. Das vom Benno-Verlag herausgegebene Werk wird auf dem Buchtitel als Kriminalroman bezeichnet, was es aber nicht ist, auch wenn es eine Kriminalhandlung aufweist. *Das geheimnisvolle Kloster* ist – wie übrigens auch das erste Werk – ein Roman über (s)eine Pfarrgemeinde:

Eine Marienerscheinung lässt den Pfarrer der Wiener Canisiuskirche den sonntäglichen Gottesdienst von der Kirche in die Krypta verlegen, wodurch er vielen Menschen das Leben rettet, da di-

rekt nach der Messe der Kirchturm einstürzt. Die Marienerscheinung bringt den Pfarrer auch dazu, usbekische Flüchtlinge illegal im Pfarrhaus zu beherbergen und mit Handwerksaufgaben zu beauftragen. Gegen Ende des Romans wird klar, dass die beiden Usbeken keine Flüchtlinge, sondern in Wirklichkeit Gangster der russischen Waffenmafia sind, die nur deshalb in der Canisiuskirche Asyl gesucht haben, um jemanden zu beschatten und abzuhören. Die Handlung des Romans führt am Schluss alle (!) Hauptfiguren auf die Insel Kreta, wo die Reisegruppe der Canisiuspfarre in eine blutige Fehde zweier russischer Waffenschieberbanden hineingezogen wird.

Der Roman wird auf der Verlagshomepage als „*mysteriöser Kirchenkrimi im Stil von Pater Brown*" bezeichnet, was irreführend ist, da Pater Brown Morde aufklärt, wie sie in den Romanen von Johannes Gönner eigentlich gar nicht vorkommen. Man hat als Leser das Gefühl, der Autor will gar nicht Kriminalromane schreiben, sondern Romane über sein Leben als Pfarrer, die eben auch eine Kriminalhandlung haben. Die Darstellung der Pfarrgemeinde kann da an manchen Stellen schon Längen aufweisen. Außerdem fällt auf, dass – in beiden Romanen – neben der Canisiuspfarre auch Kreta als Schauplatz fungiert, offenbar das Lieblingsreiseziel des Autors, was im Roman „*Das geheimnisvolle Kloster*" bei weitem nicht so konstruiert wirkt wie im Erstlingsroman „Nichts ist vergessen".

Was der Autor gut beherrscht, ist die perspektivische Schreibweise, das heißt, er lässt seine zum Teil wirklich gut charakterisierten Hauptfiguren – wie auch im ersten Roman – die mysteriöse Geschichte vorwiegend in Form innerer Monologe aus unterschiedlichen Perspektiven erleben. Und was im Roman „*Das geheimnisvolle Kloster*" absolut heraussticht und ihn lesenswert macht, ist der Selbstzweifel und die Selbstkritik der durchaus autobiografischen Figur des Pfarrers von Canisius. Das heißt, die Handlung des Romans ist von einer gehörigen Portion Ironie durchzogen. Besonders witzig ist die Stelle, an welcher der Pfarrer, ein Sammler antiker Fundstücke, glaubt, den Heiligen Gral auf seinem Küchentisch stehen zu haben. Der befreundete Pfarrer, ein Vertrauter und im Roman offenbar das Alter Ego des Pfarrers, rückt da in manchen Belangen die Fantasien des Protagonisten etwas zurecht.

Jeder, der nur ein paar Zeilen des Autors gelesen hat, erkennt, dass Johannes Gönner erzählen kann, und wer einen Roman von ihm gelesen hat, weiß auch, dass er etwas zu erzählen hat.

Wien *Manfred Mänling*

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.

Einem größeren Leserkreis bekannt geworden ist Klaus Hedwig, Professor emeritus für Philosophie des Mittelalters am Instituut voor Filosofie en Theologie im niederländischen Kerkrade, durch seine meisterliche, weit ausgreifende Studie zur „Sphaera lucis" (Münster 1980), die von Augustinus bis Cusanus die „Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation", so der Untertitel, verfolgt. Nun, zu seinem 75. Geburtstag, hat Hedwigs Schüler Manfred Gerwing die verstreut publizierten Studien des Jubilars zu Thomas von Aquin in einem Sammelband vereinigt. Für Hedwig ist das eine schöne Geste der akademischen Anerkennung, für den Leser aber ein reines Vergnügen und ein großer sachlicher Gewinn.

Der Band beinhaltet 17 Arbeiten, die über einen Zeitraum von über drei Jahrzehnten entstanden sind, und sein Titel „Circa Particularia" könnte treffender nicht sein: Im Mittelpunkt der einzelnen Aufsätze stehen jeweils ganz spezifische Themen, ob es nun um Freundschaft (95 ff.), Einsamkeit (76 ff.), Wahrhaftigkeit (34 ff.) oder gar um einen fehlenden Punkt im Johannes-Prolog (272 ff.) geht. „Circa Particularia" ist aber auch das Stichwort, mit dem Thomas von Aquin, im Ausgang von Aristoteles, das Aufgabenfeld der Ethik umreißt: Diese hat es stets mit Einzelheiten oder Einzelfällen, mithin mit konkreten Handlungen, zu tun. Dementsprechend ist nicht zu verkennen, dass Hedwigs intensive Beschäftigung mit Thomas ihren thematischen Schwerpunkt auf der Praktischen Philosophie hat. Und so versenkt sich der Autor immer wieder in Details, ohne in ihnen zu versinken. Im Ausgang von Einzelfragen und Einzelproblemen gelingen ihm dadurch Einsichten von ganz grundsätzlicher Natur, die „nicht nur von geschichtlichem Interesse sein" (129) dürften.

Wie Hedwig zeigen kann, erweist sich Thomas gerade bei dem intrikaten Verhältnis von Theorie und Praxis als ein Denker von „einer bemerkenswerten Flexibilität“ (129). Die Ethik als theoretische Reflexion der Praxis hat sich nach Thomas daher erst einmal vorbehaltlos auf „die kontingenten Realitäten und Prozesse“ als ihrem Gegenstandsbereich einzulassen, ohne dabei vorschnell aus bestimmten Handlungen irgendwelche Regularitäten zu abstrahieren: „In der praktischen Wissenschaft geht es primär darum, in den kontingenten Handlungsbereich (subiectum) die ‚Richtigkeit der Vernunft‘ *einzuführen* und damit ein Kriterium zu installieren, das eine relative Sicherheit der Wertungen und Bewertungen garantiert“ (150).

Das meint dann auch: Das Wissen, wie es in der Metaphysik gewonnen wird, reicht noch nicht hin, „um das, was konkret zu tun ist, operativ einzuleiten und moralisch zu rechtfertigen“ (141). Insofern lässt sich Ethik auch nicht einfach der Metaphysik subordinieren (139). Und selbst die Ethik, die eine theoretische Wissenschaft ist, verschafft nicht automatisch Vorteile beim Handeln. Sonst hätte der Fachmann „gegenüber dem Mann auf der Straße einen Vorteil“ in praktischen Dingen, der einfach „skandalös“ wäre (140 f.).

Es ist eine Mäßigung in den Wissensansprüchen, die Hedwig bei Thomas an vielen Orten am Werke sieht. Von daher muss etwa auch ein Nichtwissen, das einer Handlung vorangehen bzw. sie begleiten kann, nicht unbedingt einem grundsätzlich behebbaren Mangel entspringen: „Nicht nur an den Rändern, sondern in den Dingen selbst trifft das [menschliche] Wissen auf Grenzen, die sich verschieben, aber nicht prinzipiell aufheben lassen“ (191). Diese wesenhafte Beschränkung der menschlichen Erkenntnis – insbesondere etwa bei der Folgeabschätzung von Handlungen – entbindet freilich nicht von der Pflicht, Einsicht in die universale, da in der *lex naturalis* fundierte Verbindlichkeit ethischer Normen zu gewinnen. Bleibt also ein Unwissen hartnäckig bzw. intrinsisch konsequent unbelehrbar, entspringt dies einem freien Willensakt und ist somit „ohne Einschränkung moralisch und rechtlich qualifizierbar“ (202).

Klaus Hedwigs Zeichnung von Thomas als eines Denkers mit Augenmaß und Realitätssinn kulminiert wohl in seiner vergleichenden Analyse eines fehlenden Punktes bei Thomas und Meister Eckhart (272 ff.). Mit stupendem Überblick bettet Hedwig beide Denker in die lange und verzwickte Interpretationsgeschichte von Joh. 1,3–4 „Quod factum est [] in ipso vita erat“ ein. Thomas unterstreicht dabei bezeichnenderweise den ontologischen Eigenwert der Kreatur: „Auch wenn die Dinge im Verstand Gottes ‚vornehmer‘ bestehen, existieren sie – die Dinge – dennoch ‚wahrer‘ (verius) in sich selbst“ (283). Selbstverständlich bedeutet das keine Autonomie der Kreatur gegenüber Gott, da deren Sein stets ein verliehenes ist. Kein Wunder, dass Meister Eckhart zu dieser Ansicht einen Gegensatz markiert, der „beträchtlich“ (291) ist. Diesen sieht Hedwig bei Eckhart „spätestens darin, dass die ‚Form‘ (forma) das Sein nicht nur ‚gibt‘ [wie bei Thomas], sondern auch ‚ist‘. ‚Ipsa est esse.‘“ (291). Das hat einschneidende Konsequenzen: Ein Sein hat die Schöpfung nur in Gott, in sich selbst ist die Kreatur – nichts, höchstens Rückverweis auf ihren absoluten Ursprung. Für Hedwig ist mit Eckharts Denken eine „schwindelerregend steile Höhe“ (296) der Spekulation erreicht, von der aus sich die Kreatur verschwindend, ja: allzu gering ausnimmt. Hedwigs Resümee: „ein Unbehagen bleibt“ (294), das sich bereits *en passant* gezeigt hatte angesichts von Wissensformen, die das menschliche Maß vermissen lassen: „Es ist mehr als fraglich, ob der Mensch ein ‚absolutes Wissen‘ *à la* Hegel überhaupt ertragen könnte“ (191, Anm. 7). Ein letztes Wort ist damit freilich nicht gesprochen; vielmehr wäre dieses Fazit möglicher Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit der äußerst elaborierten Eckhart- und Hegel-Forschung der letzten Jahre.

Bis auf einige wenige Kleinigkeiten ist das Buch sehr sorgfältig redigiert (etwa fehlt die öfters zitierte Isabelle Mandrella im *Index nominum*). Etwas mühsam gestaltet sich gelegentlich die Entzifferung der Abkürzungen in den Anmerkungen, die z. B. nur dem ganz in der Brentano-Forschung beheimateten Gelehrten auf Anhieb etwas sagen dürften. Mancher Leser dürfte auch die Übersetzung der extensiven lateinischen Zitate vermissen; dem Kenner wird die Anführung des lateinischen Originals ohne Zweifel Vergnügen bereiten – ebenso wie so manche brillante Formulierung von Klaus Hedwig. Für den Autor dieses absolut empfehlenswerten Buches gilt, was er selbst als Motto dem letzten Aufsatz des Bandes voranstellt: Seine Bewunderung für Thomas ist aufrichtig, aber eben darum nicht blind.

Linz *Stephan Grotz*

◆ Mutschler, Hans-Dieter: Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (344, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7666-1721-7.

Als Ausgang des Buches nimmt Mutschler die Beobachtung, dass allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz der materialistische Monismus ein religiös und ontologisch aufgeladenes Anliegen verfolgt, nämlich eine einheitliche Erklärung der Welt. Mutschler sieht einen „ideolgische[n] Missbrauch" (9), wenn dieses Anliegen aus den Naturwissenschaften abgeleitet und als einzig vernünftiger Zugang an die Welt ausgegeben wird.

Den religiösen Charakter des materialistischen Monismus weist Mutschler auf, indem er dessen „Dogmen" (15) analysiert. Dazu zeigt Mutschler zunächst, wie der materialistische Monismus einer grundlegenden Einseitigkeit unterliegt, da er dem naturwissenschaftlichen Zugang an die Welt Allerklärungskraft zuschreibt und zugleich praktisch-lebensweltliche Überzeugungen als zu überwindende „atavistische Restbestände" (31) behandelt. Überzeugend argumentiert er, dass die Naturwissenschaften gerade nicht den unvoreingenommenen Blick auf die Wirklichkeit bieten und daher im Gegenteil der lebenspraktischen Argumentation ein höherer Wert zukommen müsste.

Daran anschließend hinterfragt Mutschler die Grundannahmen des Materialismus, nämlich als erstes das Materieprinzip. Er stellt heraus, dass die Rückführung alles Seienden auf einen basalen Materiebegriff gerade nicht auf der Basis der Naturwissenschaften möglich ist, da die Naturwissenschaften keinen einheitlichen oder sogar überhaupt keinen Materiebegriff besitzen. Als zweites setzt er sich mit dem Supervenienzprinzip auseinander, das die Abhängigkeit mentaler Phänomene von seiner materiellen Basis und damit auch dessen kausale Wirkungslosigkeit behauptet. Sowohl einzelne von den Naturwissenschaften beschriebene Phänomene als auch die Arbeitsweise der Naturwissenschaften selbst seien nicht mittels Supervenienz darstellbar: Theorien supervenieren schließlich nicht die Daten. Daraus folgert er, dass Supervenienz gerade kein Postulat der Naturwissenschaften ist. Ausführlich behandelt Mutschler als drittes „Dogma" das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt. Auch hier kann er klarstellen, dass der Kausalitätsbegriff nicht aus den Naturwissenschaften stammt, sondern an diese herangetragen werden muss. Er stelle eine sinnvolle Forschungsmaxime dar, aber nicht den „Zement des Universums" (93).

Nachdem Mutschler die Basis des materialistischen Monismus kritisch betrachtet hat, wendet er sich einer seiner Schwächen zu: Mit der Behauptung, dass es in der Welt nichts Neues geben könne, widerspreche das Supervenienzprinzip „eklatant unserer ständigen Erfahrung" (131). Mutschler analysiert die verschiedenen Versuche der aktuellen Philosophie, die unter dem Label der ‚Emergenz' Neuartigkeit in der Natur erklären wollen. Indem er die Schwierigkeiten aller, also auch der nicht-reduktiven Emergenz-Konzepte aufzeigt, bringt er die theologische Position ins Spiel, die das Neue im Rahmen einer Großerzählung erklärt.

In einem spannenden Exkurs zeigt Mutschler auf, dass Hegels idealistisches System dem materialistischen Monismus strukturverwandt ist und ebenso einer Einseitigkeit unterliegt. Beide Denkgebäude lägen an gegenüberliegenden Extremen, welche die jeweils andere Seite unterbestimme. Während der materialistische Monismus Freiheit, Werte und Sozialität negiere, sehe der mentale Monismus diese bei allen Dingen. Daraus schließt Mutschler, dass der Monismus jeder Art nicht zur Erklärung der Welt taugt, weil er zu „einer Verarmung der Vielfalt von Welt" (215) führt. Mutschler votiert daher für einen pluralen Zugang auf der Basis einer pluralen Ontologie.

Diese seine eigene Position entwickelt er in den letzten Kapiteln des Buches eher andeutungsweise. Er bereitet sie vor, indem er die Auflösungserscheinungen beschreibt, welchen der Materialismus seiner Meinung nach jetzt schon unterliegt, da er seine Begriffe und Konzepte zunehmend ausgeweitet habe. Insbesondere sei die ursprünglich vehement abgelehnte Teleologie wieder eingeführt worden, die inzwischen auch in den Naturwissenschaften anschlussfähig sei. Wenn man den harten Kern des materialistischen Monismus als Weltanschauung vertrete, bleibe nur ein trostloses Aneinanderreihen von Fakten ohne jeden Sinnzusammenhang. Wer das nicht wolle, überschreite den Materialismus zwangsläufig, wie Mutschler an einigen aktuellen Beispielen zeigt.

Umgekehrt sei der naturwissenschaftliche Befund – etwa der Zufall – sehr wohl in ein anderes Narrativ einbettbar, das mit einer Sinn-

perspektive agiere. Ein derartiges „spirituelle[s] Narrativ“ (303) stellt Mutschler an das Ende seiner Ausführungen: Es ergänzt die beobachtenddistanzierte Position der Naturwissenschaften um eine betroffen-engagierte Blickrichtung. Demnach lasse sich die Geschichte des Universums als Entwicklung mit qualitativem Gehalt, unter normativer und sinn-erfassender Brille lesen. Neben die naturwissenschaftlichen Erfassung des quantitativ Allgemeinen trete dann die Wertschätzung des normativ Allgemeinen wie auch des Besonderen.

Mutschler bietet zugleich einen pointiertknappen Überblick über die Debatte um den Naturalismus als auch eine tiefgreifende Analyse dessen Grundlage. Diese Meisterleistung gelingt, weil er einige Brücken bis hin zu antiken und mittelalterlichen Autoren schlägt und zugleich zahlreiche Beispiele aus der aktuellen philosophischen und naturwissenschaftlichen Debatte fachkundig einfließen lässt. Er bietet daher nicht nur hervorragendes (Argumentations-) Material, sondern zeigt auch die wesentlichen Stränge der Debatte auf. Der fachlich engagierte Leser mag über die Kritik an nahezu allen vertretenen (und damit auch der eigenen) Positionen stolpern, wird sich der Logik der Argumentation jedoch nicht entziehen können und Mutschlers Angebot als starke Anregung empfinden. Angemerkt werden soll an dieser Stelle lediglich, dass die an mehreren Stellen kritisierte postmoderne Philosophie sowie der Konstruktivismus anschlussfähiger sein könnten als es Mutschler nahelegt: Deren Thema könnten in Mutschlers Votum für den „Primat der Lebenspraxis“ (39) und gegen monistische Einheitsvorstellungen durchaus wiedergefunden werden.

Aachen *Patrick Becker*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

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

‚Religiöses Lernen‘ ist wohl einer der meist gebrauchten und zugleich schillerndsten Begriffe, die von ReligionspädagogInnen gebraucht werden. Eine exakte Definition oder auch nur eine einigermaßen fundierte Abgrenzung, was denn genau unter ‚religiösem Lernen‘ zu verstehen ist, ist nicht einfach zu finden. Andrea Lehner-Hartmann zeigt an der konkreten Praxis von BetreuungslehrerInnen im Schulpraktikum auf, wie sehr ‚subjektive Theorien‘ ein implizites Verständnis von ‚religiösem Lernen‘ prägen und damit wieder unmittelbar Praxis generieren.

Die Arbeit verfolgt drei aufeinander aufbauende Forschungsfragen, und zwar: „Welche subjektiven Theorien legen die befragten ReligionslehrerInnen ihrem religionsunterrichtlichen Handeln zugrunde?“; „Lassen sich durch das Erheben von subjektiven Theorien Bildungsprozesse bei den LehrerInnen anstoßen?“ sowie „Welche Erkenntnisse lassen sich daraus für den religionspädagogischen Diskurs und zukünftige Konzepte zur ReligionslehrerInnenbildung ableiten?“ (11 f.)

In einem ersten Abschnitt werden die Bedingungen religiösen Lernens im Kontext Schule dargestellt, wobei die Autorin vor allem die Beziehungsfelder Lernen – Bildung sowie Religion – Bildung beleuchtet und auf dieser Grundlage verschiedene Dimensionen ‚religiösen Lernens‘ herausschält. Der zweite Abschnitt widmet sich nach einer eingehenden Darstellung des ‚Forschungsprogrammes Subjektiver Theorien‘ den Ergebnissen aus der empirischen Studie zu subjektiven Theorien von ReligionslehrerInnen, die Andrea Lehner-Hartmann in Form von ‚diskursiven Interviews‘ (Christel Hopf) und Gruppendiskussionen mit BetreuungslehrerInnen angelegt hat.

Insgesamt wurden 6 BetreuungslehrerInnen, sowohl aus dem AHS- als auch dem BHS-Bereich befragt, 3 Frauen und 3 Männer, sämtliche aus dem Großraum Wien. In der gemeinsamen Gruppendiskussion wurden diese mit einer verfremdeten Perspektive konfrontiert und konnten somit auch einen neuen Blick auf ihre bisherigen subjektiven Überzeugungen gewinnen.

Die befragten ReligionslehrerInnen ordnen ‚religiöses Lernen‘ primär dem Erwerb von Orientierungswissen zu. Der Umgang mit Verfügungswissen spielt zwar auch eine wichtige Rolle, hat aber gegenüber der stärker existenziellen Ausprägung von Orientierungswissen eher eine Dienstfunktion. Das Lernen und die Person der betroffenen SchülerInnen steht im Mittelpunkt dessen, was die LehrerInnen unter ‚religiöses Lernen‘ subsumieren.

Erstaunlich ist ein auffälliger Unterschied zwischen wissenschaftlicher Theoriebildung

und den subjektiven Theorien in Bezug auf das Thema ‚religiöse Pluralität'. Die Autorin stellt fest: „Ein bewusstes Wahrnehmen religiöser Vielfalt, wie sie den Großteil Wiener Schulen charakterisiert, Hinweise auf eine Zusammenarbeit oder Absprache mit KollegInnen anderer Religionen finden sich in den subjektiven Theorien nicht […]." (293) Das bedeutet: „Religiöse Pluralität ist aller Wahrscheinlichkeit nach in anderen Fächern deutlich präsenter als in Religion. […] So paradox dies klingen mag, religiöse Vielfalt wird im konfessionellen Religionsunterricht nur sichtbar, wenn sie bewusst hereingeholt wird." (293) Die Bedeutung der Lehrperson spielt in den subjektiven Theorien zum ‚religiösen Lernen' erwartungsgemäß eine wichtige Rolle, wobei diese unterschiedlich gedeutet wird. Die Autorin bezeichnet die zu beobachtende Spannung als die zwischen ‚Vor-Leben' oder ‚Mit-Gehen' (296).

Ziel der Studie war es u. a., bei den beteiligten ReligionslehrerInnen durch die Auseinandersetzung mit ihren eigenen und zugleich mit anderen subjektiven Theorien Bildungsprozesse auszulösen. Die Frage, ob dieses Ziel durch die Studie auch eingelöst wurde, konnte nicht eindeutig beantwortet werden. Dennoch: „Es gibt […] einzelne Indizien, die darauf hinweisen, dass Transformationsprozesse in Gang gesetzt werden konnten, indem sich den ForschungspartnerInnen neue Perspektiven auf ihr Selbstverständnis, auf ihre SchülerInnen und auf ihre Sichtweise vom Gegenstand Religion und dem, was religiöses Lernen sein könnte, eröffneten." (287)

Die Arbeit von Andrea Lehner-Hartmann ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam: Zum einen eröffnet sie viele Einblicke in ein bislang noch kaum erforschtes Feld, nämlich die Theorien von ReligionslehrerInnen in Bezug auf ihre eigene Domäne. Diese Ergebnisse sind wichtige Bausteine für das Berufsbild und Profil von ReligionslehrerInnen in der österreichischen Schulwirklichkeit. Zugleich macht die Autorin in immer wiederkehrenden Abschnitten der Metareflexion deutlich, welche Chancen und zugleich welche Grenzen empirisches Forschen mit (Religions-)Lehrkräften mit sich bringt, an welchen Stellen noch weitergeforscht werden müsste, und wie künftige Szenarien der Unterrichtsforschung zu entwickeln wären. Auch aus dieser Perspektive birgt die Studie eine Fülle von inspirierenden Anregungen für die Religionspädagogik.

Graz *Wolfgang Weirer*

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ 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.

Große Autoren und Autorinnen sind daran erkennbar, dass sie auch über die augenblickliche Situation ihres Schreibens hinaus etwas zu sagen haben. Zu diesen großen Autoren zählt der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte. Wenn ein Text von ihm, der Ende der Siebzigerjahre entstanden ist, wieder aufgelegt wird, liest man ihn im heutigen Kontext mit neu erwachtem Interesse. Welte geht es darum, in der Erfahrung von Leere, Absurdität und Nichts, denen der neuzeitliche Mensch begegnet, den Raum für eine genuine religiöse Erfahrung zu gewinnen. Als Ausgangspunkt wird der Begriff der Erfahrung gewählt, denn – so Welte – es gebe „ein starkes Bedürfnis, die Legitimation von Religion und religiösem Glauben im Leben selbst zu suchen, in jenem Zusammenhang also, den wir, lebendig miteinander lebend, unmittelbar empfinden". (9) Die Erfahrung wird als „unmittelbare Gegebenheit" des zu Erfahrenden bestimmt. (11) Durch eine Erfahrung verändert sich der Mensch, denn: „Das Erfahrene fährt mit uns, die wir die Erfahrung machen, in eine neue Gegend und in eine neue Gestalt unseres Daseins in dieser Welt." (18) Ganzheitlichkeit, Unmittelbarkeit und die Kraft der Verwandlung prägen den Erfahrungsbegriff. In einem geschichtlichen Aufriss skizziert Welte die Neuzeit als durchgängige Erfahrung der Weltlichkeit der Welt, d. h. als Ausfall der religiösen Dimension. Die tiefgreifende Kulturkritik kulminiert in dem Befund, dass Wissenschaft und Technik nicht aufgrund ihres Wesens, „aber aus der Weise ihres öffentlichen Gebrauchs", den Anschein totaler und absoluter Kompetenz hervorrufen. (29) Dieser aber hat zur Folge, dass es dann nichts mehr anderes geben kann „als das, was grundsätzlich wissenschaftlich und technisch und rational zu regeln und zu bewältigen ist". (29) Damit stößt die Moderne an ihre Grenze und sieht sich mit der Erfahrung des Nichts und des modernen Nihilismus konfrontiert, wie ihn Friedrich Nietzsche unvergleichlich diagnostiziert hat. „Wo einst Gott war, steht und steht in dieser Zeit das

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

Nichts." (46) Diese Erfahrung des Nichts deutet Welte als zweideutig. Als Gegeninstanz wird auf das eigene Dasein des Menschen hingewiesen, das darauf insistiert: „Alles sollte Sinn haben." (48) Paradigmatisch dafür ist das kostbare Zitat (dem auch der Titel des Buches entnommen ist) des Philosophen Wilhelm Weischedel, der kurz vor seinem Tod die Zeilen aufzeichnen ließ: „Im dunklen Bechergrund / Erscheint das Nicht des Lichts. / Der Gottheit dunkler Schein / Ist so: Das Licht des Nichts." (56) In einem sogenannten „groß-ökumenischen" Ausgriff (59) schlägt Welte die Brücke zu den mystischen Erfahrungen der großen nicht-christlichen Weltreligionen und konstatiert, „dass, wenn der moderne Nihilismus zu einer neuen Erfahrung der ewigen Fülle des Nichts führen kann, dann auf eine merkwürdige Weise Türen aufgehen können, die lange verschlossen waren." (66) Der Publikation ist ein Nachwort aus der Feder von Holger Zaborowski (Professor für Philosophie und Ethik in Vallendar) angefügt, in dem die Person und das Denken Weltes charakterisiert und gewürdigt werden.

Linz *Hanjo Sauer*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Dehn, Ulrich: Annäherungen an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog. EB Verlag, Berlin 2014. (189) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-86893-172-3.

Die „Frage nach Religion als eine kaum jemals endgültig beantwortbare" (Vorwort, 9) ist Thema dieses Buches, in dem der an der Universität Hamburg tätige Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftler Ulrich Dehn wichtige Fragestellungen der gegenwärtigen Debatte über Religion aufgreift. Der erste Teil (*Annäherungen an Religion*, 11–69) geht auf die bekannte Schwierigkeit ein, „Religion" zu definieren. Der Verfasser plädiert für einen „polythetischen Ansatz" und eine „Merkmale-Liste" (35), um eine solche „Definition" zu ermöglichen. Eine ausführliche Auseinandersetzung ist dem Thema „Mythen" gewidmet, denen auch heute die Funktion zukommt, „das Verhältnis des Menschen zur umgebenden Wirklichkeit zu ordnen und symbolisch zu vermitteln" (49). Bedenkenswert ist der Hinweis, dass Beleidigungen und Demütigungen „bisher nur randständig in den Horizont der Gewaltforschung gekommen" (56) sind, sowie die Unterscheidung von Orientierungs- und Identitätsreligiosität (vgl. 61–62). Innerhalb der „Religionswissenschaft" unterscheidet der Verfasser einen Singularbegriff, der sich den „metadiskursiven Themen und Debatten" (68) widmet, und einen Pluralbegriff von „Religionswissenschaften", der ein Bündel von Disziplinen bezeichnet, die „das Material der konkreten Religionen in Geschichte und Gegenwart" (69) behandeln.

Im zweiten Teil (*Dialog*, 70–116) geht es um Fragen des interreligiösen Dialogs, bei dem sich vielfache Motive und Formate unterscheiden lassen (vgl. 76). Der Verfasser geht auf historische Vorläufer heutiger Dialogbemühungen ein (Petrus Abaelard, Ramon Lull, Nikolaus von Kues, Akbar), unterstreicht den wechselseitigen Bezug von interreligiösen Dialogen und Säkularität (vgl. 102) und arbeitet drei Momente der Dialogdynamik heraus (vgl. 106–115): das Heraustreten aus der Unsichtbarkeit als Wahrnehmung und Anerkennung, den Kairos-Charakter und das Angewiesensein des Dialogs auf Zeichensysteme: „Dialogprozesse sind das, was die immer neuen Lesungen aus ihnen machen" (115). Der dritte Teil (*Brauchen wir für den interreligiösen Dialog eine Theologie der Religionen*, 117–132) reflektiert die – inzwischen schon sehr in Frage gestellten – Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus und erinnert an den kontextuellen Charakter religionstheologischer Diskurse: „Unsere jeweiligen Lebenswelten, Beziehungen und Sozialisationszusammenhänge spielen eine beeinflussende Rolle bei dem Blick auf das andere" (130). Ein „Dauerbrenner" kommt im vierten Teil (*Religion und Gewalt*, 133–153) zur Sprache. Der Verfasser gibt Einblick in aktuelle Konflikte und plädiert angesichts der Positionen eines „Primordialismus", dem zufolge „kulturell-religiöse Dispositionen das politische Handeln maßgeblich beeinflussen" (148), und eines „Instrumentalismus", der vor allem sozio-ökonomische Konflikte als Ursachen für Gewalt ansieht und Religion als deren verschärfende Konsequenz, für ein „konstruktivistisches Modell", das „eine Komplexität zahlreicher Aspekte zulässt, die auf eine Situation einwirken" (153). Im fünften Teil (*Ebenen des Religiösen*, 154–169) setzt sich der Verfasser auf dem Hintergrund der Unterscheidung von Identitäts- und Orientierungsreligiosität mit aktuellen spirituellen Bewegungen auseinander, die das „Bedürfnis

nach bindungsarmen Lebensentwürfen“ (160) aufgreifen. Der sechste Teil (*Von der Botschaft zum Botschafter*, 170–181) macht auf den in vielen Religionen beobachtbaren „Übergang von der Botschaftsreligion zum Botschafterkult“ (181) aufmerksam – eine Entwicklung, die immer auch mit „Institutionalisierung, Mythisierung und dogmatischer Konsolidierung“ (ebd.) einhergeht.

Ulrich Dehn hat eine Einführung vorgelegt, die für eine erste Orientierung in religionswissenschaftlichen Arbeits- und Problemfeldern gut geeignet ist. Allen Interessierten und nicht zuletzt jenen, die in religionspolitische Debatten involviert sind, ist dieses Buch zu empfehlen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGIE

◆ Gharaibeh, Mohammad / Begic, Esnaf / Schmid, Hansjörg / Ströbele, Christian (Hg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam 10). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (328) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7917-2671-7.

Der vorliegende Band bietet einen hervorragenden thematischen Einblick in die zehnte Jahrestagung des *Theologischen Forums Christentum – Islam*. In gewohnter Manier werden die Aspekte jeweils aus islamischer und aus christlicher Sicht beleuchtet.

Den Auftakt bildet der Tübinger Religionswissenschaftler und Judaist *Stefan Schreiner* in seinem historisch angelegten Aufsatz mit der These, dass der Islam entscheidende Anstöße für die Entwicklung einer christlichen Theologie gegeben habe. Dies zeigt Schreiner anhand der großen christlichen Theologen Johannes von Damaskus und Thomas von Aquin. Einen Höhepunkt der intellektuellen (meist apologetischen) christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam stellt im Mittelalter die Übersetzerschule von Toledo dar, aufgrund derer islamische Quellen zugänglich wurden. Auch für das 16./17. Jahrhundert führt Schreiner die Beispiele fort, in denen Christen, „je auf ihre Weise, ihre Theologie als Antwort auf die ‚islamisch (-jüdische)e Häresie‘ entwickelt haben“ (39).

Der Islamwissenschaftler *Jens Bakker* zeigt in seinem Artikel die Gemeinsamkeiten von islamischer und christlicher Theologie(geschichte) auf. Bakker entkräftet darin die Behauptung, der Islam wäre nie mit einer Aufklärung konfrontiert gewesen. Hierfür fragt er nach dem Verständnis von Aufklärung und findet den Kerngedanken der westlichen Aufklärung im 18. Jahrhundert bereits im 10. Jahrhundert bei al-Māturīdī. Sein Projekt einer rationalen Durchdringung des Wahrheitsanspruches von Religion blieb bis ins 19. Jahrhundert in der sunnitischen Theologie vorherrschend.

Der Frankfurter Professor für Koranexegese *Ömer Özsoy* setzt sich in seinem Beitrag mit Islamischer Theologie als Wissenschaft an deutschen Universitäten auseinander. Die Herausforderung ist seines Erachtens die Verwurzelung einer Islamischen Theologie einerseits in der islamischen, andererseits in der europäischen Wissenschaftstradition. Kritische Stimmen sprechen der Islamischen Theologie immer wieder das eine oder das andere ab. Darüber hinaus sieht sie sich mit großen gesellschaftspolitischen Erwartungen konfrontiert.

Der Tenor des Textes des evangelischen Systematikers *Christoph Schwöbel* ist, dass für das Selbstverständnis einer christlichen Theologie ein Verständnis der *Anderen* konstitutiv ist. Er zeigt zahlreiche Parallelen, Analogien, Unterschiede und Einflussgebiete zwischen christlicher und islamischer Theologie auf, wofür er einen weiten Bogen spannt und viele Themen anreißt.

Der zweite große Teil des Bandes bildet die *Thematischen Foren* der Tagung ab, in denen jeweils ein christlich-muslimisches Tandem mit den TeilnehmerInnen ein spezifischeres Thema diskutierte. Die jeweiligen Beobachterberichte im vorliegenden Band, verfasst von AutorInnen der jüngeren Wissenschaftsgeneration, zeugen von diesem lebendigen Austausch, geben aber ebenso interessante, auch durchaus kritische Denkanstöße und sind von großer Expertise geprägt.

Zum Thema Theologie und Glaubenserfahrung schreiben *Tarek Badawia* und *Jochen Sautermeister*, indem beide die Wechselwirkung von Identitätsbildung und Theologie herausstellen. Für Badawia stehen Identitätswandel und Identitätsbildung in der Spannung von der Suche nach religiösen Gewissheiten und erlebter Pluralität und Weltoffenheit. Aus musli-

mischer Sicht kann und soll diese Erfahrung auf Theologie einwirken und diese wiederum Unterstützung in dieser Spannung sein, ohne sich auf eine Seite zu schlagen. Für Sautermeister ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Theologie *Erfahrung* der Ansatzpunkt jeder Reflexion.

Reinhold Bernhardt und *Ahmad Milad Karimi* loten in ihren Beiträgen das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung aus. Beide sehen Offenbarung nicht als kognitive Mitteilung, sondern vielmehr als existenzielle Erfahrung an. Karimi wendet sich dem Begriff der *Vernunft* zu und setzt diesen im Anschluss an Kant und später Hegel vom *Verstand* ab. Diese Unterscheidung ist notwendig, damit er weiter den antithetischen Charakter von Offenbarung, von Gegenwart und Verhüllung Gottes, als *vernünftig*, aber nicht *verständlich* herausstellen kann. Bernhardt stellt verschiedene Offenbarungsmodelle vor, wobei er sich für seine weiteren Ausführungen dem *Erleuchtungsmodell* anschließt. Weiter fragt er nach der objektiven Seite von Offenbarung (den Offenbarungsgeschehnissen in der Geschichte) und dem subjektiven Aspekt (der Aneignung und Erschließung dessen für Einzelne).

Zum Thema Tradition und Traditionskritik zeigt *Assaad Elias Kattan* sowohl anhand der Kritik am christlichen Gottesbild im Koran als auch anhand der gegenwärtigen Frage nach der Frauenordination in der Orthodoxie, dass Traditionskritik keineswegs *nur* ein modernes Phänomen ist, dass darin vielmehr „eine der Hauptaufgaben theologischer Reflexion" (173) bestehe. *Zishan Ahmad Ghaffar* reflektiert über die historisch-kritische Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie. Diese sieht er als Chance, andere Sinndimensionen des Wortes Gottes zu erschließen, wenn eine Kriteriologie dafür nicht einfach von der christlichen Bibelwissenschaft übernommen wird, sondern am koranischen Text selbst entwickelt wird.

Zur Methodenfrage für eine Theologie zieht der *Amir Dziri* Diskurse muslimischer Gelehrsamkeit vom 9.–11. Jahrhundert heran. Damals wie heute stellt sich für eine islamische Theologie die Frage, wie Autoritätsverweis, Schriftbeweis und Vernunftbeweis/Logik zu gewichten sind. Aus evangelisch-christlicher Sicht stellt *Hans-Peter Großhans* heraus, dass entscheidende theologische Erkenntnis nur im *Nach-Denken* des ergangenen Wortes Gottes erlangt werden kann, das immer Maßstab und Bezugspunkt jeglicher theologischen Erkenntnis bleiben muss.

Ein dritter und letzter thematische Teil beschäftigt sich mit den *interreligiösen und gesellschaftlichen Dimensionen von Theologie*. *Dževad Hodžić* erörtert in seinem Beitrag den Begriff *Dialog* und lotet darin theologische, philosophische und ethische Dimensionen aus. Im Bezug auf den christlich-islamischen Dialog richtet er einen scharfen, ungeschönten Blick auf aktuelle Herausforderungen. *Douglas Pratt* zeichnet Dynamiken christlich-islamischer Beziehungen nach und stellt drei aktuelle Dialoginitiativen vor. Er plädiert im Anschluss daran für eine theologische Fundierung und Reflexion in allen Phasen eines interreligiösen Dialogs, um diesen für die je eigene Theologie fruchtbar zu machen. Die zum Thema abgehaltene Podiumsdiskussion islamischer und christlicher TheologInnen (*Christiane Tietz*, *Maha El Kaisy-Friemuth*, *Klaus von Stosch*, *Abdelmalek Hibaoui*) ist anhand von vier Kurztexten abgebildet. Die Beiträge kreisen um die Themen von verständlicher Glaubensverantwortung in der Öffentlichkeit, von humanisierendem Potenzial von Religionen für die Gesellschaft, von Einbeziehung des gesellschaftlich-geschichtlichen Kontextes in theologisches Arbeiten und einer Wahrnehmung praktischer Fragestellungen.

Im letzten Teil der Publikation ist eine Auswertung der sich über ein Jahrzehnt erstreckenden Arbeit des *Theologischen Forums Christentum – Islam* zu finden. In einer Evaluation wurden Teilnehmende und Verantwortliche der Tagung 2013 in qualitativer und quantitativer Form befragt. Zusätzlich werden die Tagungsbände aus christlich- und islamisch-theologischer Sicht reflektiert.

Spannend ist dieser Teil in jedem Fall für all jene, die in irgendeiner Form an Veranstaltungen des *Forums* teilgenommen haben oder sich generell für wissenschaftliche christlich-islamische Dialoginitiativen interessieren.

Insgesamt zeugt auch der zehnte Tagungsband von den Vorzügen des *Theologischen Forums Christentum – Islam* selbst: höchstes wissenschaftliches Niveau, wertschätzender Dialog auf Augenhöhe, konsequent interreligiöse Ausrichtung und Themenvielfalt.

Linz *Gudrun Becker*

◆ 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). Edition Ruprecht Verlag, Göttingen 2016. (242) Geb. Euro 37,90 (D) / Euro 38,96 (A) / CHF 39,77. ISBN 978-3-8469-0210-3.

Kein anderes Sakrament der katholischen Kirche hat in den vergangenen fünf Jahrzehnten einen so massiven Absturz erfahren wie die Beichte. Und keine andere von Martin Luther hochgeschätzte Praxis der evangelischen Kirche ist im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte so in Vergessenheit geraten wie die Beichte. Das vorliegende Buch „möchte daher zur Wiederentdeckung eines kostbaren Schatzes christlicher Praxis – evangelisch wie katholisch – beitragen." (11) „Die Idee zu diesem Buch entstand im Anschluss an ein Forschungskolloquium zum Thema ‚Beichte und Sündenvergebung im ökumenischen Diskurs', zu dem die katholisch-theologische Fakultät der Universität Wien im Dezember 2012 eingeladen hatte." (13) Seine drei Teile folgen – vereinfacht gesagt – dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Oder, um es in der Diktion der HerausgeberInnen zu sagen: Phänomene aufspüren – Fragen diskutieren – Handlungsperspektiven entwickeln.

In *Teil I „Erfahrungsorte der Befreiung"* (19–96) geht es den AutorInnen darum, das Phänomen der Beichte sowohl in kirchlichen als auch in gesellschaftlichen, strafrechtlichen, politischen und therapeutischen Strukturen aufzuspüren. (11) Ralf K. Wüstenberg berichtet von der wieder angebotenen Beichtgelegenheit am Berliner Dom. Hermann Glettler erzählt von der weiterhin lebendigen Nachfrage nach dem Sakrament der Versöhnung an katholischen „Beichtkirchen". Klemens Schaupp fragt nach angemessenen Beichtformen im Kontext geistlicher Begleitung und in Kooperation mit der Psychotherapie.

Eher grundsätzliche Fragen werfen die drei weiteren Artikel des ersten Teils auf: Joachim Zehner fragt nach Möglichkeiten und Grenzen der Versöhnung im Strafrecht des säkularen Staats, insbesondere im Täter-Opfer-Ausgleich, und bringt die s. E. größeren Möglichkeiten der Kirche ins Gespräch, denen gegenüber der Staat nur subsidiär einspringen sollte. Ralf K. Wüstenberg untersucht mit den Paradigmen lutherischer Theologie die Praxis der südafrikanischen Wahrheitskommission, die 1995 eingesetzt wurde, um die Menschenrechtsverbrechen der Apartheitspolitik zu sühnen. Christine Schliesser analysiert die Aufarbeitung des Völkermords in Ruanda und arbeitet mit hoher Sachkenntnis der Prozesse vor Ort deren Stärken und Schwächen heraus. – Gemeinsam ist den drei hinteren Artikeln des ersten Teils, dass sie die soziale Dimension von Schuld und Versöhnung thematisieren, die in der klassischen Beichte seit deren Privatisierung im Mittelalter ausgeblendet wird. Ob es von daher zutrifft, dass man hier „das Phänomen der Beichte… aufspürt" (11), kann man hinterfragen. Eher wird deutlich, wie leicht es sich die Kirche mit der Beichte gemacht hat – viel zu leicht, wenn man die tiefen Verletzungen Dritter durch schwere Schuld wahrnimmt.

Dem *Teil II „Theologische Wegmarken"* (97–170) legen die HerausgeberInnen ein sehr offenes und locker assoziierendes Fragenbündel zu Grunde: „Wie ist in der reichen Geschichte von Kirche und Theologie über Beichte gedacht worden? Wie verhalten sich Beichte und Seelsorge zueinander? Wie Vergebung und Versöhnung? Welches sind die Kernbestandteile von Beichte in den beiden Konfessionen?" (12) Zur Beantwortung dieser weit gespannten Fragen liefert Peter Zimmerling einen Überblick über die Geschichte der Beichte – bis zur Reformation aus westkirchlicher und ab der Reformation aus lutherischer Perspektive. Michael Herbst erschließt durch die Darstellung konkreter Fallbeispiele seelsorgliche Potenziale und Maximen für eine erneuerte Beichtpastoral. Gunter Prüller-Jagenteufel skizziert Schuld und Vergebung in ihrer (inter-) personalen Dimension, die er als hermeneutische Folie einer erneuerten Beichttheologie etablieren möchte. Ralf K. Wüstenberg präsentiert in einer sorgfältigen Auslegung Thesen und Beobachtungen zum Beichtverständnis der Confessio Augustana. Wiederum Gunter Prüller-Jagenteufel fragt, ob die tridentinisch-katholische Bußtheologie die Absolution zurecht als Richterspruch verstanden hat.

Schließlich möchte *Teil III „Ökumenische Ermutigungen"* (171–234) neue „Perspektiven für die Beichte" entwickeln (12). Peter Zimmerling stellt die Bedeutung der Beichte im Rahmen der Praktischen Theologie seit dem Ende des Ersten Weltkriegs dar. Johann Pock analysiert neue Entwicklungen des „ungeliebt-

ten Sakraments“ in der katholischen Kirche aus pastoraltheologischer Perspektive. Christine Schliesser sucht nach ökumenischen Ermutigungen auf den Spuren Dietrich Bonhoeffers. Abschließend resümieren die drei HerausgeberInnen entlang der vier Elemente der klassischen Beichte, die ökumenisch unstrittig sind, was bereits jetzt als ökumenischer Konsens gelten kann. Auf die Benennung strittiger Punkte verzichten sie hingegen bewusst.

Ein Autorenverzeichnis sowie Personen- und Sachregister (235–240) schließen den Band ab.

Die Bewertung des Bandes fällt relativ spannungsreich aus – gerade weil der Rezensent das leidenschaftliche Ringen und Mühen um eine systematisch-theologische wie praktisch-pastorale Erneuerung der Beichte mit den HerausgeberInnen teilt.

Formal fallen neben nicht ganz wenigen orthografischen Fehlern, einigen überzähligen, weil versehentlich nicht gelöschten Wörtern und einem Nummerierungsfehler (Sprung von 5.6 zu 5.8 im Beitrag von Herbst) v. a. die Ambivalenzen der beiden Register auf. Einerseits sind Register höchst verdienstvoll und zum gezielten Nachschlagen sehr hilfreich. Andererseits sind sämtliche Personen, die in den Fußnoten zitiert werden – und das sind die meisten! –, nicht ins Personenregister aufgenommen. Auch das Sachregister weist eine lückenhafte Erschließung auf: Kapitel 3.3 des Beitrags von Johann Pock widmet sich der Wallfahrt nach Medjugorje, ist aber im Register unter dem Sachwort „Wallfahrt“ nicht zu finden. Artikel, die sich als ganze einem Sachwort widmen, sind nicht ins Sachregister aufgenommen, z. B. der Artikel von Zehner unter „Strafe“ oder „Strafrecht“, der Artikel von Wüstenberg über die Confessio Augustana unter „Augsburger Bekenntnis“ oder der Artikel von Prüller-Jagenteufel über die tridentinische Tradition unter „Konzil von Trient“.

Neben diese formalen Aspekte treten *inhaltliche Ambivalenzen*:

– Es ist großartig, dass sich eine beachtliche Zahl kompetenter KollegInnen des Themas Beichte annimmt und eine Fülle höchst wertvoller Aspekte, Analysen und Argumentationen zusammenträgt. Zugleich bleibt teilweise offen, worin die *genaue Zielsetzung* des Bandes besteht. „Dieses Buch möchte daher zur Wiederentdeckung eines kostbaren Schatzes christlicher Praxis – evangelisch wie katholisch – beitragen“, schreiben die HerausgeberInnen. (11) Das ist eine sehr allgemeine und vage Zielsetzung. Fragen wir nach, an wen sich das Buch richtet, scheinen die Artikel *unterschiedliche Zielgruppen* vor Augen zu haben. PraktikerInnen profitieren vermutlich von den praxisnahen Artikeln von Wüstenberg (erster Beitrag), Glettler, Schaupp, Herbst, Pock und Schliesser (zweiter Beitrag). An sie wendet sich auch der Untertitel des Buchs: „Ökumenisches Kompendium für die Praxis“. Studierende der Theologie sind die Hauptprofiteure der beiden lehrbuchmäßigen und überblickshaften Beiträge von Zimmerling. Die forschende Community ist angesprochen durch die Herkunft der Beiträge aus einem Forschungskolloquium und profitiert vermutlich am meisten durch die Artikel von Zehner, Wüstenberg (zweiter und dritter Beitrag), Schliesser (erster Beitrag) und Prüller-Jagenteufel (beide Beiträge). Im Hintergrund einer nicht vollständig geklärten Zielsetzung und Zielgruppe steht die methodische Frage, wie sich praktische und systematische Theologie im Design des Buchs und seiner Forschungsfragen zueinander verhalten.

– Ein starkes Qualitätsmerkmal des Bandes ist seine *konsequent ökumenische Anlage*. Alle AutorInnen arbeiten mit großem Gespür für die jeweils andere Konfession und deren theologische Optionen und zeigen, wie aus einem interkonfessionellen Streitthema erster Güte ein ökumenisches Brückenprojekt werden kann. Allerdings werden, etwa wo es um die klassisch strittige Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium geht, keine Ergebnisse der neueren Judaistik und der jüngeren Jesusforschung einbezogen. So läuft man Gefahr, ein veraltetes Bild vom Judentum zur Zeit Jesu und vom jüdischen Rabbi Jesus zu verfestigen. Ein Einbezug von ExegetInnen hätte dieser Gefahr vorbeugen können.

– Der Rezensent hat das Buch mit ungemein großem Gewinn gelesen. Denn es bietet eine Fülle an empirischem Material und höchst inspirierende Überlegungen aus dem ökumenischen Gespräch. Es zeigt sehr deutlich, dass gerade die Spezifika konfessioneller Theologien ein Schatz sein können, mit dem sich die jeweils andere Konfession beschenken lässt. Gemessen daran bleibt die *Zusammenfassung des Forschungsertrags*, die sich ausschließlich am dürren Konsens von vier klassischen Aspekten der Beichttheologie festmacht, hinter dem Potenzial zurück, das in diesem

Band steckt. Mit exklusiver Konsensorientierung lässt sich nur der kleinste gemeinsame Nenner formulieren.

– Die HerausgeberInnen verzichten auf die *Formulierung von Forschungsfragen* für die künftige wissenschaftliche Arbeit. Davon ließen sich jedoch viele aus den Beiträgen herausarbeiten. Die meisten davon gruppieren sich m.E. um ein zentrales Thema: Wie verhalten sich die beiden Charaktere der *Beichte als ekklesial-juridisches Geschehen und als pastoral-therapeutisches Geschehen* zueinander? Unter diesem Obertitel, der das Spezifikum der Beichte gegenüber dem säkularen Recht einerseits und der psychotherapeutischen Praxis andererseits markiert, könnte man u. a. folgende Fragen stellen: Kann man nur „vergeben statt zu strafen" (Zehner, 65) oder kann man auch „vergeben durch strafen"? Was bedeutet es für die kirchenrechtliche Ausgestaltung der Beichte, wenn man die Erfahrungen der südafrikanischen Wahrheitskommission (Wüstenberg, 69–81) und der ruandischen Gacaca-Gerichte (Schliesser, 82–96) – beides juristische Institutionen – fruchtbar machen möchte? Gehört es nicht gerade zu den wesentlichen Einsichten dieser beiden Versöhnungsversuche, dass sie durch eine klare rechtliche Ausgestaltung überhaupt erst fähig werden, die geschädigten Opfer, deren Angehörige und die gesamte traumatisierte Gesellschaft mit in den Versöhnungsprozess hineinzunehmen? Gibt es in unseren klassischen Begrifflichkeiten eine Möglichkeit zur Unterscheidung von (immer freiwilliger) Buße und (immer von außen auferlegter) Strafe – und wenn ja, was trägt diese aus? Welche Relevanz hat es, dass die klassischen katholischen Handbücher für Beichtväter aus dem 17. bis 19. Jh., die Prüller-Jagenteufel in seinem Beitrag über die tridentinische Ära erstaunlicherweise übergeht, immer eine vierfache Rolle des Beichtvaters beschreiben – als Vater und Arzt, Lehrer und Richter? Ist es angesichts dessen sinnvoll, diese Rollen gegeneinander auszuspielen (Prüller-Jagenteufel, 169) und damit denselben Fehler zu machen wie die Neuscholastik, nur eben spiegelbildlich verkehrt? Der viel zitierte Karl Rahner macht ihn nicht – und z. B. eine öffentliche und förmliche Wiederzulassung Geschiedener zur Kommunion und gegebenenfalls sogar deren zweite kirchliche Heirat würden notwendig einen rechtlichen Akt voraussetzen. Zimmerling immerhin plädiert für eine Verbindung der juridischen und der therapeutischen Dimension (182). Schließlich stellen die HerausgeberInnen in ihrem Resümee die (m. E. richtige) These in den Raum, der oder die Beichthörende handle stellvertretend für den Sünder einerseits und für die Kirche und die Opfer andererseits (224–229). Man fragt sich allerdings, mit welchem Recht (!) ein Beichte hörender Mensch diese doppelte Stellvertretung wahrnehmen kann.

Das Buch enthält ungemein viele wertvolle Fakten und Gedanken. Wer sich wissenschaftlich mit dem Thema Beichte beschäftigt, muss es lesen. Aber bis sich die vielen Ideen so entwickelt und systematisiert haben, dass ein „Kompendium" im vollen Sinn des Wortes entsteht, braucht es wohl noch Zeit.

Linz *Michael Rosenberger*

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

Appel, Kurt / Guanzini, Isabella (Hg.): Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and transformation in contemporary European society 10). V&R Unipress, Göttingen 2016. (245) Geb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 50,90. ISBN 978-3-8471-0507-7.

Appel, Kurt / Guanzini, Isabella / Walser, Angelika (Hg.): Europa mit oder ohne Religion? Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and transformation in contemporary European society 8). V&R Unipress, Göttingen 2014. (268) Geb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 56,50. ISBN 978-3-8471-0320-2.

Buckenmaier, Achim: Lehramt der Bischofskonferenzen? Anregungen für eine Revision. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (86) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-2833-9.

Burkard, Dominik (Hg.): Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus (Würzburger Theologie 15). Echter Verlag, Würzburg 2016. (419) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 30,43. ISBN 978-3-429-04313-1.

Kettmann, Theodor / Wübbe, Johannes (Hg.): ZeitGeist?! Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche. Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (192) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7917-2830-8.

Welzer, Harald: Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main ^{3}2016. (319) Pb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,98. ISBN 978-3-10-002491-6.

BIBELWISSENSCHAFT

van Schaik, Carel / Michel, Kai: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2016. (569) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-498-06216-3.

Vorholt, Robert: Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft (topos premium 18). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (239) Klappbroschur. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0018-4.

BIOGRAFIE

Hoffmann-Herreros, Johann: Charles de Foucauld. Der Zukunft auf der Spur (topos taschenbücher 1058). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (134) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1058-9.

Huizinga, Johan: Erasmus und Luther. Europäischer Humanismus und Reformation (topos taschenbücher 1071). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (283) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,35 (A) / CHF 14,64. ISBN 978-3-8367-1071-8.

Kuster, Niklaus: Franz und Klara von Assisi. Eine Doppelbiografie (topos premium 13). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (279) Klappbroschur. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-8367-0013-9.

DOGMATIK

Greshake, Gisbert: Maria ist die Kirche. Aktuelle Herausforderung eines alten Themas (topos taschenbücher 1081). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (175) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1081-7.

ETHIK

Frieling, Gudula: Christliche Ethik oder Ethik für Christen? Die Universalität christlicher Ethik auf dem Prüfstand. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (596) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 52,41. ISBN 978-3-7917-2834-6.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Michal, Benedikt J.: Die Kirche als „Mysterium". Eine analytische und synthetische Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münchener theologische Studien. II, Systematische Abteilung 76). EOS Verlag, St. Ottilien 2016. (444) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 50,37. ISBN 978-3-8306-7799-4.

HOMILETIK

Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr A. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (576; zahlr. farb. Abb.; Lesebändchen) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A). ISBN 978-37917-2829-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Wagner, Helmut: Arbeitswelt, Soziales und Diakonie. Drei Schwerpunkte einer Ortskirche am Beispiel der Diözese Linz seit 1945. Wagner Verlag, Linz 2016. (276) Klappbrosch. Euro 28,00 (D, A) / CHF 29,38. ISBN 978-3-903040-17-5.

LITERATUR

Neumann, Veit / Kreiml, Josef (Hg.): Georges Bernanos und der Renouveau catholique. Das ‚Tagebuch eines Landpfarrers' als herausragender Priesterroman (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 12). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (464) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-7917-2835-3.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Larson-Miller, Lizette / Stuflesser, Martin (Hg.): Liturgische Bildung. Traditionelle Aufgabe und neue Herausforderung (Theologie der Liturgie 12). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (182, 12 Abb.) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-7917-2837-7.

ÖKUMENE

Fuchs, Ottmar: Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt. Echter Verlag, Würzburg 2016. (211) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,63. ISBN 978-3-429-03987-5.

Oeldemann, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Kirchen (topos premium 20). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (240) Klappbroschur. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0020-7.

PASTORALTHEOLOGIE

Klaedtke, Martin / Rick, Daniel / Schlesinger, Jacqueline / Tewes, Dieter (Hg.): Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung. Echter Verlag, Würzburg 2016. (240) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,63. ISBN 978-3-429-03977-6.

Kohn, Kuno / Wüstenberg, Michael (Hg.): Ehrenamtliche Begräbnisleiter als Osterzeugen in den Gemeinden. Echter Verlag, Würzburg 2016. (134) Pb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,54. ISBN 978-3-429-03975-2.

Kröger, Elisa (Hg.): Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Diskussion und praktische Erfahrungen (Angewandte Pastoralforschung 2). Echter Verlag, Würzburg 2016. (452) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 44,07. ISBN 978-3-429-03979-0.

Zulehner, Paul M.: Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens (topos taschenbücher 1052). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (236) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,95. ISBN 978-3-8367-1052-7.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Könemann, Judith / Wendel, Saskia (Hg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul) (Religionswissenschaft 1). transcript Verlag, Bielefeld 2016. (351) Pb. Euro 34,99 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 42,70. ISBN 978-3-8376-3005-3.

SOZIALETHIK

Fischer, Luisa / Zink, Sebastian / Wahl, Stefanie A. / Henkel, Christian (Hg.): Demokratie und Partizipation im 21. Jahrhundert (Forum Sozialethik 17). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (257) Kart. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 20,78. ISBN 978-3-402-10644-0.

SPIRITUALITÄT

Bonhoeffer, Dietrich: Gott ist bei uns. Ein Bonhoeffer-Lesebuch. Ausgewählt und eingeleitet von Klaus Koziol (topos premium 16). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (222) Klappbroschur. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0016-0.

Schmitz, Ulrich / Zwierlein, Eduard: Erfolgreich um jeden Preis? Spiritualität für Führungskräfte (topos taschenbücher 1047). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (311) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 14,64. ISBN 978-3-8367-1047-3.

Stecher, Reinhold: Mit Leben anstecken. Neue Texte, Bilder und Zeichnungen aus dem Nachlass herausgegeben von Paul Ladurner. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2016. (136, 22 farb. Abb., 24 s/w Zeichnungen) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7022-3552-9.

Venetz, Hermann-Josef: Ein neuer Anfang ist möglich. … nicht nur in der Weihnachtszeit (topos taschenbücher 1070). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (139) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1070-1.

Voderholzer, Rudolf: „Und das Wort ist Fleisch geworden …". Gedanken zur Advents- und Weihnachtszeit. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (112) Kart. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-7917-2828-5.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Bäumer, Bettina / Winkler, Ulrich (Hg.): Unterwegs zur Quelle des Seins. Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung (Salzburger Theologische Studien interkulturell 17). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2016. (199) Pb. Euro 20,00 (D, A) / CHF 20,99. ISBN 978-3-7022-3455-3.

THEOLOGIE

Arnold, Matthias / Thull, Philipp (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (416) Geb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,50. ISBN 978-3-451-37570-5.

Fornet-Ponse, Thomas: „Überall und immer" – „nur hier und jetzt". Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (Jerusalemer Theologisches Forum 29). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (222) Kart. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 35,68. ISBN 978-3-402-11031-7.

Marxer, Fridolin / Traber, Andreas: Wiedergeburt. Hoffnung oder Illusion? (topos taschenbücher 1057). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (221) Pb. Euro 13,40 (D). ISBN 978-3-8367-1057-2.

Pieper, Josef / Raskop, Heinrich: Christenfibel. Herausgegeben von Berhold Wald (topos taschenbücher 1062). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (125) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1062-6.

Quisinsky, Michael: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach" dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d') après Vatican II (Studia oecumenica Friburgensia 68). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (474) Geb. Euro 60,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 62,96. ISBN 978-3-402-12001-9.

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)	

Bezugspreise ab Jahrgang 2017	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)	Einzelheft digital (ePub)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00	Euro 8,99
Schweiz	CHF 58,50	CHF 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

ISBN 978-3-7917-2895-7

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 und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: Friedrich Pustet Gmbh & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D 93051 Regensburg

Grundlegende Richtung: Katholisch

Theologisch-praktische Quartalschrift

Jedes Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift greift aktuelle Schwerpunktthemen auf, versammelt kompetente Autorinnen und Autoren und versucht eine lebendige Verbindung unterschiedlichster Gesichtspunkte aus Religion, Kirche und Gesellschaft zu leisten. Der Rezensionsteil informiert über neueste theologische Literatur.

Einzelhefte können zum Preis von € (D) 10,– / € (A) 10,– beim Verlag bestellt werden:

Barmherzigkeit Heft 4/2016
Ebach, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit* ◆ Silber, *Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* ◆ Vondrášek, *Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos* ◆ Krockauer, *Caritas – institutionalisierte Barmherzigkeit* ◆ Fuchs, *Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie* ◆ Dammayr, *Soziologie der Fürsorge* ◆ Schelhas, *Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.* ◆ Sauer / Raberger, *Franz Schupp (1936–2016)*

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

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

Wem nützt Kirchenrecht?



SABINE DEMEL

Das Recht fließe wie Wasser …

Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?

176 S., kart. ISBN 978-3-7917-2871-1

€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

1917 – die katholische Kirche erlässt zum ersten Mal in ihrer Geschichte ein eigenes Gesetzbuch und betitelt es mit *Codex Iuris Canonici*. Hatte die katholische Kirche mitten im Ersten Weltkrieg keine anderen Sorgen? Welche Idee liegt dem zugrunde und welche Ziele verfolgt sie damit? Was soll überhaupt Recht und Gesetz in der Kirche? Die drei kirchlichen Gesetzbücher von 1917, 1983 und 1990 werden in Entstehung, Inhalt und Auswirkung dargestellt. Ebenso werden aktuelle Probleme aufgegriffen – wie Machtkontrolle und Beteiligung, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Rechtsschutz in der Kirche.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2895-7

9 783791 728957

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Sakrale Räume heute

R. Bucher · Kreative und multiple Kirchenraumnutzung

H. Glettler · Gastfreundschaft im Kirchenraum

A. Minta · Heilige Räume und das Raumerlebnis

St. Duttweiler · Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne?

R. Pucher · Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik!

H. Nitsch / M. Gelsinger · E. Volgger · M. Krauth
Kirchenraumumgestaltungen – Erfahrungsberichte und theologische Reflexionen

I. Koncsik · Rut Björkman – eine moderne Mystikerin

G. Langenhorst · Heilige Texte für Kinderhand?

Literatur:

M. Rosenberger / W. Schaupp: Ein Pakt mit dem Bösen? (E. Schockenhoff)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Ethik, Homiletik, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Spiritualität, Theologie, Theologie Interkulturell

2

2017

165. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Sakrale Räume heute

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 113
Rainer Bucher: Unaufdringliche Antreffbarkeit. Ein Plädoyer für kreative und multiple pastorale Kirchenraumnutzung ... 115
Hermann Glettler: Gastfreundschaft im Kirchenraum. Der Kirchenraum in der Spannung von gewachsener Vertrautheit und gastfreundlicher Offenheit ... 123
Anna Minta: Heilige Räume und das Raumerlebnis. Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit ... 132
Stefanie Duttweiler: Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne? ... 141
Ruth Pucher MC: Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik! Einladung zu einem fiktiven Gespräch ... 149
Hubert Nitsch / Martina Gelsinger: Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Kirche als Auftraggeberin für zeitgenössische Kunst ... 158
Markus Krauth: Zur Gestaltung eines Kirchenraumes. Liturgie neu denken ... 163
Ewald Volgger OT: Die neue liturgische Raumgestaltung des Linzer Domes. Erfahrungsbericht und liturgiewissenschaftliche Einordnung ... 168

Abhandlungen:

Imre Koncsik: Rut Björkman – Einblicke in die Spiritualität einer modernen Mystikerin 173
Georg Langenhorst: Heilige Texte für Kinderhand? Interreligiöse Lernperspektiven von Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran ... 182

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Eberhard Schockenhoff: Michael Rosenberger / Walter Schaupp: Ein Pakt mit dem Bösen? ... 195
Besprechungen: Aktuelle Fragen (199), Bibelwissenschaft (201), Biografie (201), Ethik (202), Homiletik (204), Kirchengeschichte (205), Kulturwissenschaft (208), Pastoraltheologie (209), Philosophie (210), Religionspädagogik (211), Religionswissenschaft (212), Spiritualität (215), Theologie (218), Theologie Interkulturell (220)
Eingesandte Schriften ... 222
Impressum ... 224

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. +43 (0)732 / 78 42 93–4142, Fax: –4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Dr.in Stefanie Duttweiler, Falkenplatz 24, CH 3012 Bern
Dr.in Martina Gelsinger, Rudigierstraße 10, A 4020 Linz
MMag. Hermann Glettler, Bischofplatz 4, A 8010 Graz
Univ.-Doz. Dr. Imre Koncsik, Otto-von-Freising-Platz 1, A 2532 Heiligenkreuz
Markus Krauth, Marienstraße 13, D 63743 Aschaffenburg
Univ.-Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstraße 10, D 86135 Augsburg
Univ.-Prof.in Dr.in Anna Minta, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
MMMag. Hubert Nitsch, Rudigierstraße 10, A 4020 Linz
Sr. Mag.a Ruth Pucher MC, Kardinal-König-Platz 3, A 1130 Wien
Univ.-Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Platz der Universität 3, D 79098 Freiburg i. Br.
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663 · ISBN 978-3-7917-2896-4

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Wie der Sinn in das Gebaute kommt" – so lautet die Leitfrage in Silke Steets' Architektursoziologie mit dem Titel „Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt" (Berlin 2015). Steets' Annahme besteht darin, dass Gebäude und räumliche Arrangements – weit über ihre Funktion hinaus – „materialisierte Strukturen des Sozialen" sind. In besonderem Maße scheint diese Verbindung von Raum- und Sozialstruktur für „sakrale Räume heute" zu gelten, denen die Aufmerksamkeit unseres aktuellen Themenheftes der Theologisch-praktischen Quartalschrift gilt: Die oft „passagere" Religiosität unserer Tage führt nicht wenige Menschen – wenigstens für kurze Zeit – in die großen Kirchen der Städte, um einen Augenblick innezuhalten, vielleicht eine Kerze anzuzünden. Sie entdeckt damit sakrale Räume neu, inspiriert zu neuen pastoralen Ansätzen, realisiert etwa in „City-Kirchen"-Projekten oder „Langen Nächten der Kirchen". Ebenso macht die sich in den modernen Gesellschaften Europas niederschlagende Säkularisierung die Umnutzung von Kirchen notwendig, lässt sie zu Museen, Bibliotheken oder Wohnhäusern werden und stellt damit die Verantwortlichen vor erhebliche bautechnisch-praktische, aber auch theologisch-grundsätzliche Fragen. Unsere Autorinnen und Autoren – TheologInnen, Kultur- und SozialwissenschaftlerInnen – deuten die Sinnstrukturen der gebauten Welt, identifizieren und interpretieren den sozialen und religiösen Wandel in sakralen Räumen – vor allem im christlichen Kontext – und entwerfen daraus theologische Perspektiven.

Im ersten Beitrag ermutigt der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* zu einer pastoralen Umnutzung von Kirchenräumen, die er der vermeintlich leichteren Lösung eines Verkaufs vorzieht. Zur Umnutzung entwickelt er eine (alternative) Kriteriologie, die auf theologisch begründeten Prinzipien beruht: „Zugänglichkeit, Erreichbarkeit und Sichtbarkeit für die Anderen, die Fremden, zuvorderst die Bedürftigen." Komplementär zum Eingangsbeitrag lassen sich die Überlegungen des Bischofsvikars für Caritas und Evangelisation in der Diözese Graz-Seckau, *Hermann Glettler*, lesen. Er formuliert Fragen wie: Welche Raumerlebnisse stellen sich beim Betreten von Kirchenräumen ein? Wie ließe sich – häufig im Kontrast dazu – eine pastoral wünschenswerte Willkommenskultur ästhetisch gestalten? Den beiden praktisch-theologischen Beiträgen folgen zwei kulturwissenschaftliche Reflexionen. Die Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur an der KU Linz, *Anna Minta*, weist zeitdiagnostisch darauf hin, dass „Profanisierungstendenzen" in der Moderne die „Sehnsucht nach besonderen Orten und das soziale Bedürfnis nach zeitlosen Sinn- und Ordnungsstrukturen" keineswegs abschaffen, sondern vielmehr transformieren. Zu dieser Beobachtung einer Zeitgemäßheit gesellschaftlicher „Kultorte" passt der empirische Befund der Soziologin *Stefanie Duttweiler*. Sie entdeckt in den Inszenierungen des Außeralltäglichen funktionale Ähnlichkeiten zwischen Kirchen und „Fußball-" oder „Einkaufstempeln" als den „Kathedralen der Moderne". Von den übergreifenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Beobachtungen wendet sich der Blick wieder den konkreten kirchlichen und religionspädagogischen Herausforderungen zu, die mit dem Wandel sakraler Räume verbunden sind. Die Wiener Kunsthistorikerin und Ordensfrau *Sr. Ruth Pucher* MC sensibilisiert für das

theologische Potenzial, das gerade Kirchenräume nicht zuletzt im säkularen Umfeld bergen. Mit dem literarischen Mittel eines fiktiven Gesprächs macht sie auf verschiedene Aspekte, Zugangs- und Anwendungsmöglichkeiten ihres Konzepts einer „Kirchenpädadogik" aufmerksam. Der Blick in die Gestaltungspraxis von Kirchenräumen wird beschlossen durch drei Erfahrungsberichte und ihre theologischen Reflexionen: *Hubert Nitsch* und *Martina Gelsinger* vom Kunstreferat der Diözese Linz siedeln ihre Arbeit im produktiven Spannungsfeld von Kunst und Kirche „auf Augenhöhe" an. *Markus Krauth*, Pfarrer der Gemeinde Maria Geburt (Aschaffenburg), schildert die pastoralen Intentionen der in seiner Kirche vorgenommenen, viel beachteten Umbaumaßnahmen. Und der Linzer Liturgiewissenschaftler, *Ewald Volgger* OT, dokumentiert und kommentiert theologisch die neue Gestaltung des Linzer Domes.

In der Rubrik der thematisch freien Beiträge stellt *Imre Koncsik* die Frauenmystikerin Rut Björkman vor; *Georg Langenhorst* fokussiert das immer wichtiger werdende interreligiöse Lernen auf das „trialogische" Arbeiten mit Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran. In der Besprechung des „Aktuellen Theologischen Buches", die den Rezensionsteil eröffnet, stellt *Eberhard Schockenhoff* die Neuerscheinung „Pakt mit dem Bösen?" als „Einblick in die Werkstatt moraltheologischer Arbeit" dar.

Liebe Leserinnen und Leser,

„wie der Sinn in das Gebaute kommt" – auf diese Frage ergibt sich aus der Architektursoziologie von Silke Steets heraus eine doppelte Antwort: Einerseits wird „Sinn" in Gebäude und gestaltete Räume eingeschrieben, werden z. B. theologische Konzepte in kirchenbauliche Maßnahmen umgesetzt; andererseits entfalten das Gebaute und das räumlich Gestaltete durch Nutzung, Auseinandersetzung, Interpretation eine Eigendynamik, bringen einen „Eigensinn" hervor. Steets spricht von einem „permanenten Wechselspiel mit menschlichen Akteuren wie Künstlerinnen, Architekten, Touristen, Wissenschaftlerinnen, Denkmalpflegern, Fotografen, Filmemachern, Gärtnerinnen, Haustechnikern, Ausstellungsmachern und dem Putzpersonal".

So lassen sich unsere durchwegs praxisbezogenen Beiträge auch als (konkrete) Anregungen verstehen, um das *Zusammenspiel* zwischen sakralen Räumen und den Menschen, die sie aufsuchen, nutzen oder sich von ihrer Atmosphäre inspirieren lassen, kreativ und sinnstiftend zu gestalten.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen im Namen der Redaktion

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet sowie der Diözese Linz 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.

Rainer Bucher

Unaufdringliche Antreffbarkeit[1]

Ein Plädoyer für kreative und multiple pastorale Kirchenraumnutzung

◆ **Der Beitrag ist ein Plädoyer für alternative Kriterien, wenn über die Umnutzung von Kirchen nachgedacht wird. Kirchengebäude werden verstanden als sichtbarer Orte pastoraler Gastfreundschaft für alle. Daraus leitet sich die Konsequenz ab, über eine im strengen Sinn des Wortes diakonische Nutzung nachzudenken. (Redaktion)**

1 (Un-)Sichtbarkeit bei Downsizing

Die katholische Kirche beherrschte das Spiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit lange und virtuos und beherrscht es auch heute noch: vom dunklen Eck des Beichtstuhls bis zur gleißenden „Verschwendung und Muße" des Barock, vom menschlichen Körper, dem man empfahl, nur im Dunkeln zu baden, bis zum Körper des sterbenden Papstes Johannes Pauls II, dem in seiner Veröffentlichung viel mehr eingeschrieben wurde als nur das Leiden eines alten Mannes.[2] Papst Franziskus hat öffentliche, multipel deutbare Zeichenhandlungen gar zu seinem bevorzugten Mittel kirchenreformerischer Signale gemacht, etwa wenn er dem lutherischen Pastor von Rom einen Abendmahlskelch übergibt oder am Gründonnerstag einer Muslima die Füße wäscht. Im deutschsprachigen Bereich, aber auch darüber hinaus wird der katholischen Kirche jedoch gegenwärtig auf diesem ihrem ureigensten Spielfeld ein irritierender Souveränitätsverlust zugemutet und sie hat, wird man leider hinzufügen müssen, hierauf noch keine wirklich kreative, also inspirierende und nicht nur defensive Antwort gefunden.

Die Entmonopolisierung christlicher Zeichen im öffentlichen Raum ist nicht neu, sie setzte bereits im 18. Jahrhundert ein.[3] Aber dass ihre lange demonstrative, bisweilen triumphale Sichtbarkeit im Verkauf von Kirchen unsichtbar gemacht zu werden droht, trifft die katholische Kirche im Nerv ihres neuzeitlichen Selbstver-

[1] Diesen Begriff verdanke ich Christian Bauer, der ihn während einer Forschungsdiskussion der unter Fußnote 31 erwähnten Studie als eine ihrer Konsequenzen entwickelte. – Der vorliegende Artikel stellt eine gekürzte, aktualisierte und überarbeitete Fassung des Aufsatzes: *Rainer Bucher*, Liquidierungen. Der Verkauf von Kirchen und die aktuelle Neukonstellation pastoraler Orte, in: *Angelika Büchse* u. a. (Hg.), Kirchen. Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, Münster 2012, 31–46, dar.

[2] Vgl. *Hubertus Lutterbach*, Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008.

[3] Vgl. *Jürgen Mohn*, Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum des Öffentlichen, in: Kunst und Kirche 71 (2008), H. 4, 24–28; *Martin Baumann* / *Andreas Tunger-Zanetti*, Migration und religiöses Bauen – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raumes, in: Kunst und Kirche 71 (2008), H. 4, 32–39.

ständnisses als autonome, staatsanaloge Akteurin der Geschichte. 1950 zählte die katholische Kirche (West-)Deutschlands 11.693.000 Kirchgängerinnen und Kirchgänger bei 23.195.000 Mitgliedern, 2015 zählte sie noch 2.464.000 Kirchgängerinnen und Kirchgänger bei gesamtdeutsch 23.761.806 Katholikinnen und Katholiken.[4] Das heißt, ca. 9,2 Millionen Katholikinnen und Katholiken gehen 2015 durchschnittlich sonntags weniger zum Gottesdienst als 1950. Das signalisiert, nimmt man das Jahr 1950 als Referenz, einen Partizipationsrückgang von über 75 Prozent. Diese Entwicklung setzte bereits ab 1950 ein, verlief praktisch bruchlos und ausgesprochen stetig und ihre untere Sockelbildung dürfte bei den gegenwärtigen 10,4 Prozent Sonntagskirchgang noch nicht erreicht sein. Die Entwicklung für die österreichische Kirche verlief parallel, bei allerdings etwas flacherer Kurve, da die Partizipationsrate 1950 deutlich niedriger lag als in Deutschland.[5]

Solch einen massiven Bindungs- und Nachfrageschwund hält keine Organisation ohne Anpassungsoperationen aus. Im gewissen Sinn verwundert es, dass sie so spät erst ergriffen werden. In Deutschland wurde gar die Hälfte der heute existierenden Kirchen erst nach 1950 gebaut, obwohl der Partizipationsrückgang bereits 1950 einsetzte.[6] Der absehbare, wenn auch noch keineswegs reale Finanzmangel, vor allem aber der heute schon spürbare Priestermangel[7] zwingen die Pastoralämter, die für die Pfarrpastoral verfügbaren Priester auf einer höheren Ebene des kirchlichen Stellenkegels einzusetzen und größere pastorale Räume zu schaffen. Folgt man dann noch der klassischen Gemeindetheologie,[8] liegt es nahe, das Netz der Kirchengebäude auszudünnen.

An sich ist der Bindungs- und Partizipationsverlust selbst wahrscheinlich nur die Rückkehr zur Normalität vorneuzeitlicher Phasen der Kirchengeschichte. Neu aber und folgenreich ist sein Grund: die Umstellung der Vergesellschaftungsform des Religiösen in unserer Gesellschaft. Ganz neu schließlich ist, dass diese Umstellung auch für Katholikinnen und Katholiken gilt, und am allerneuesten, dass gerade die Letzteren sie verstärkt in Anspruch nehmen. Das wurde bereits vielfach analysiert,[9] etwa dass die „Mehrheit“[10] der Katholikinnen und Katholiken die Kirche

4 Quelle: Kirchliche Statistik.

5 1950: 6.070.605 KatholikInnen mit 2.081.203 KirchgängerInnen; 2014: 5.265.378 KatholikInnen mit 599.939 KirchgängerInnen (Quelle: Kirchliche Statistik).

6 Vgl. *Ute Joeressen*, Kirchen in der Stadt – erben, erhalten, nutzen (http://bda-bayern.de/2008/08/kirchen-in-der-stadt-erben-erhalten-nutzen/ [Abruf: 16.01.2017]).

7 So das Ergebnis von *Rainer Fisch*, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme, Bonn 2008.

8 Vgl. *Rainer Bucher*, 1935 – 1970 – 2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeindetheologie“ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche, in: *Lucia Scherzberg* (Hg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie, Münster 2010, 289–316.

9 Vgl. etwa: *Medien-Dienstleistung GmbH* (Hg.), Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“. Bd. I, Allensbach 2010; *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

10 Vgl. *Alfred Dubach*, Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in Volkskirchen, in: *Roland J. Campiche* (Hg.), Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, 129–177, hier: 143.

als „Kasualienfromme“[11] aktiv nur zur Ritualbegleitung an den Lebenswenden oder an Höhepunkten des Jahreskreises nutzt und dass nur, optimistisch geschätzt, ca. zwischen 20 bis 25 Prozent der Katholikinnen und Katholiken halbwegs regelmäßig den Gottesdienst besucht.[12]

Freilich zeigt sich, dass Religion unter diesen neuen Bedingungen keine Privatsache wird, das gilt nur für den Glauben, sondern im Sinne einer *visible religion*[13] eine öffentliche Angelegenheit bleibt, ja neu wird. Doch sucht nicht mehr öffentliche Religion den Zugriff aufs Private, das war das Modell der Kirchen, sondern private Religion(en), genauer noch: hochreligiöse Privatpersonen suchen den öffentlichen Raum. In ihm stoßen dann beide Öffentlichkeitsbewegungen aufeinander und produzieren religionspolitischen Regulierungsbedarf.

2 Die kirchlichen Umnutzungsrichtlinien

Liest man vor diesem Hintergrund die Umnutzungsrichtlinien der deutschen katholischen Kirche, dann zeigen sich einige interessante Phänomene. Diese zeigen sich übrigens trotz anderer Ekklesiologie und Liturgietheologie, trotz unterschiedlicher Haltung zu Kirchengebäuden als „heiligen Räumen“[14] und trotz gewisser Detaildifferenzen in der konkreten Nutzungskaskade mehr oder weniger auch in den entsprechenden Richtlinien der evangelischen Landeskirchen.[15]

11 *Johannes Först* / *Joachim Kügler* (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben, 2. erw. Aufl. Berlin 2010.

12 Diese geschätzte Zahl ergibt sich als Näherung aus den 2015 gemessenen 10,2 % Sonntagspartizipation in Deutschland und 11,4 % in Österreich und der Tatsache, dass davon eine größere Zahl zwar regelmäßig, aber nicht jeden Sonntag die Kirche besucht, dass diese Quote auch Kleinkinder und Kranke umfasst und dass an den Hochfesten die Partizipationsquote um einiges höher ausfällt.

13 Vgl. *Jose Casanova*, Public religion in the modern world, Chicago–London 1994, 211–234: „The Deprivatization of Modern Religion“.

14 Die evangelische Kirche lehnt diese Kategorie für Kirchenräume ab. Auch die katholischen Richtlinien sprechen nicht von „heiligen Orten“, sondern von den Kirchen als „Orte(n) des Heiligen“, siehe: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, Bonn 2003, 11: „Im christlichen Verständnis ist er (der Kirchenraum, R. B.) sakraler Raum insofern, als hier heilige Handlungen vollzogen werden. Seine Sakralität gründet in der Heiligkeit der Versammlung und der durch sie vollzogenen Feier sowie in der Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament“ (ebd.). Eine instruktive religionsphilosophische Erörterung der Problematik aus christlicher Perspektive findet sich bei: *Bernhard Casper*, Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes, in: *Günter Risse* / *Heino Sonnemans* / *Burkhard Theß* (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Waldenfels), Paderborn 1996, 259–269. Casper stellt dabei fest: „Für das Christentum scheint mir dabei sehr wichtig zu sein, dass durch das Evangelium die absolute Bindung der Gottesverehrung an einen Ort abgelehnt wird.“ (269) Als „Hybrid-Räume“ der Transzendenz bestimmt *Thomas Erne* die aktuelle Wahrnehmung von Kirchenräumen: Moderner Kirchenbau und Individualisierung der Religion, in: Praktische Theologie 51 (2016), 12–18. Eine umfassende liturgiewissenschaftliche Diskussion bietet: *Albert Gerhards* / *Kim de Wildt* (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Würzburg 2015, bzw. verspricht: *dies*. (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Im Erscheinen).

15 Dies trifft sich mit dem Eindruck von Ute Joeressen, die nach einer einschlägigen ökumenischen Tagung zum Thema resümiert: „Feststellen ließ sich während der zwei Veranstaltungswochen,

Die in den Richtlinien vorgeschlagene Nutzungskaskade signalisiert klassisch religionsgemeinschaftliche Strategien der Selbsterhaltung und Veränderungsminimierung. Die Hierarchie der vorgeschlagenen Umnutzungsstrategien läuft in einem Ring konzentrischer Kreise von einem vorausgesetzten „Innen" nach „Außen", vom Bestehenden zum Neuen, vom Nahen zum Fernen und favorisiert dabei jeweils das Innen, das Bestehende, das Nahe.

Genau genommen überlagern sich zwei Bewegungen, eine übergeordnete *besitzbezogene* – Verbleib im Besitz bei liturgischer Nutzung vor Verbleib im kirchlichen Eigentum ohne eigene liturgische Nutzung vor Verkauf vor Abriss – und eine auf die *Nachnutzung* bezogene, die von der katholischen Kirche über die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die öffentliche Hand, kulturelle Zwecke und schließlich zuletzt und etwas verschämt – sie seien „nicht auszuschließen" (17), heißt es – zu kommerziellen Zwecken verläuft, wobei die „Würde des Raumes" (17) jeder profanen Nutzung Grenzen setzen soll.

Die erste, besitzbezogene Reihe setzt Hoffnung auf die Reversibilität des Prozesses,[16] die zweite Reihe zur Nachnutzung will die Schmerzlichkeit des Prozesses durch Distanzverringerung lindern: Das, was nachher kommt, soll möglichst nahe dem sein, was bisher war. Man dokumentiert damit natürlich, was man als weit weg von sich und was als ganz nahe einschätzt. Am nächsten, natürlich, ist man sich selber, dann kommen die anderen Christen, dann öffentliche Hand und Kultur, schließlich, wenn die Geschäfte nicht „unwürdig" sind, die Privatwirtschaft. Offenbar sieht man sich als fast staatsanaloge religiöse und kulturelle Institution in der Nähe anderer staatsnaher religiöser und kultureller Institutionen.

Unübersehbar ist aber auch, wovor man Angst hat, und auch das gilt konfessionsübergreifend. In den „Richtlinien" werden an zwei Stellen strikte Grenzen gezogen, wird gar Abriss vor Umnutzung gefordert: bei „unwürdiger" kommerzieller Nutzung[17] und, schärfer noch, bei „kultische(r) Nutzung durch nicht-christliche Religionsgemeinschaften."[18] Damit werden die zwei großen Aufsteigermächte der europäischen Gegenwartskultur demonstrativ aus dem profanierten christlichen Kirchenraum ferngehalten: die nicht-christlichen Religionen, vor allem natürlich der Islam, und die boomende Massen- und Trash-Ökonomie. Ist die ökonomische Nutzung generell sowieso schon sehr weit unten auf der Nutzungskaskade, so fällt eine wirtschaftliche Nutzung, die, wie es heißt, der „Würde des Raumes" nicht entspricht, ganz von

dass beide christliche Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Auffassungen über die Sakralität von Kirchenräumen im Umgang mit der Problematik weitgehend übereinstimmen. So gleichen sich die Hierarchien der Umnutzungsszenarien." (*Ute Joeressen*, Kirchen in der Stadt [s. Anm. 6]) Siehe auch: *Manfred Keller* / *Kerstin Vogel* (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen. Modell mit Zukunft, Berlin 2008.

16 „Baumaßnahmen für neue Nutzungen sollten möglichst reversibel gestaltet werden, damit künftige Generationen die Kirchenräume ihren eigentlichen Bestimmungen wieder zuführen können". Der „Abriss" sei „die Beseitigung eines Kristallisationspunktes für einen möglichen Neuanfang" (*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Umnutzung von Kirchen [s. Anm. 14], 18).

17 Ebd., 17.

18 Ebd., 20. Bischof Huber sprach von „imageschädigender Fremdnutzung" (zitiert nach: *Ute Joeressen*, Kirchen in der Stadt [s. Anm. 6]).

der Nachnutzungspalette. Wohlgemerkt, das gilt für Kirchenräume, die in einem kirchenrechtlich[19] und liturgisch definierten[20] Akt bereits profanisiert wurden.

Arbeitet schon diese Begründung mit der unbestimmten Legitimationskategorie „Würde des Raumes", dann wird es legitimatorisch noch heikler beim noch härteren Exklusionsschritt gegenüber dem Kult der „nicht-christlichen Religionsgemeinschaften", wobei wohl nicht ganz zufällig der Islam als erster genannt wird.[21] Die Begründung für diesen scharfen Schnitt überrascht vor allem hinsichtlich des Autoritätsortes, auf den sich die Richtlinien berufen: Es sind die „religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen"[22], auf die man Rücksicht nehmen will. Die Bischöfe berufen sich also zur Nutzungsverweigerung gegenüber nicht-christlichen Religionen auf die Autorität ihrer Basis, der sie eine Aversion gegen öffentliche Zeichen anderer Religionen zuschreiben. Diese ungewöhnliche Autoritätsreferenz lässt vermuten, dass die Autoren ahnen, dass dieser Ausschluss und seine Begründung religionstheologisch und religionspolitisch nicht ganz unproblematisch sind.

Konkret zeigt sich: Das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* des II. Vatikanums wurde rezipiert, *Nostra aetate*, die Erklärung des Konzils über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen, hingegen scheint keine unmittelbare Handlungsrelevanz zu besitzen, wenn es um die Nachnutzung katholischer Kirchen geht. Offenbar will man fast allen anderen die eigenen öffentlichen Zeichen und Räume eher überlassen als den nicht-christlichen Religionen und gar dem Islam. Der direkte Weg vom Absteiger zum Aufsteiger ist zu schmerzlich. Diese Demütigung, die ja tatsächlich eine ist, liegt jenseits dessen, was die Bischöfe ihrem Volk zutrauen; ob sie diese sich selber zutrauen, bleibt offen.

Die ein wenig verlegene Referenz der Bischöfe auf die Gefühle der Basis besitzt durchaus empirische Plausibilität. Es stimmt ja: Oft verteidigen gerade jene das „christliche Abendland" und seine sichtbaren Zeichen im öffentlichen Raum, die Kirchengebäude, die sie seit vielen Jahren nicht mehr betreten haben.[23] Ein Erklärungsversuch für dieses an sich paradoxe Phänomen könnte Mircea Eliades Theorie vom Zusammenhang von Heiligem Raum und Weltgründung bzw. Weltorientierung bieten. „Die Offenbarung eines heiligen Raumes", so Eliade, „gibt dem Menschen einen ‚festen Punkt' und damit die Möglichkeit, sich in der chaotischen Homogenität zu orientieren, ‚die Welt zu gründen' und *wirklich* zu leben"[24]. Dafür aber braucht es nur diffuse Religiosität, keine kirchliche Praxis. Aleida Assmanns in Anschluss an Pierre Nora entwickeltes Konzept der „Erinnerungsräume" bietet eine noch breitere Erklärung an. Denn Kirchengebäude fallen unter fast alle Ka-

19 Nach c. 1222 § 1 und § 2 CIC.

20 Siehe *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Umnutzung von Kirchen (s. Anm. 14), 26 ff. Der eindrucksvolle Bericht einer solchen Feier liegt vor in: *Heinrich Weyers*, Das ist jetzt keine Kirche mehr… Überlegungen anlässlich einer Kirchenprofanierung, in: Gottesdienst 41 (2007), 164 f.

21 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Umnutzung von Kirchen (s. Anm. 14), 20.

22 Ebd.

23 So die treffliche Beobachtung des Dekans der Innsbrucker Theologischen Fakultät, Jozef Niewiadómski (http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/884.html?print=1 [Abruf: 16.01.2017]).

24 *Mircea Eliade*, Das Heilige und das Profane, Frankfurt a. M. 1990, 25.

tegorien von Erinnerungsorten, die Aleida Assmann rekonstruiert. Sie sind „heilige Orte", aber eben nicht nur. Sie sind auch „Generationenorte", in denen „sich das Gedächtnis des einzelnen in Richtung auf die Familie (entschränkt)"[25]; sie sind „Gedenkorte", die in die Gegenwart halten, „was übrig bleibt von dem, was nicht mehr besteht und gilt", als „zersprengte Fragmente eines verlorenen oder zerstörten Lebenszusammenhangs"[26]; Kirchen sind zudem „Ruinen", also der „Wandlungsbeschleunigung" der Moderne entzogene wandlungsbeständige Orte, die „weniger auf Vergangenheit als auf eine überzeitliche Dauer" verweisen,[27] und sie sind als „Gräber und Grabsteine" Ruhestätte der Toten und damit Orte „numinoser Präsenz".[28] Man muss wahrlich nicht Christ sein und nicht einmal in die Kirchen gehen, damit Kirchen dies alles für einen sind.

So könnte verständlich werden, warum es reicht, diffus religiös zu sein, um die Profanierung christlicher Kirchen zu betrauern und ihr Widerstand entgegenzusetzen. Es ist der Austausch des eigenen, des vielfach geteilten Erinnerungsraums, den man fürchtet, wenn andere Religionen ihre öffentlichen Zeichen setzen. Es ist der Verlust des eigenen religiös codierten Orientierungsraums, der solch eine Angstdynamik entwickelt. Dieser Orientierungsraum reicht weit über den kirchlichen Raum hinaus und so auch die Angst, ihn zu verlieren. Dieser Angst beugen sich auch die „Richtlinien".

Weiterführende Literatur:
A. Büchse u. a. (Hg.), Kirchen. Nutzung und Umnutzung, Münster 2012.
Reich illustrierter Sammelband, auch für eine breitere Leserschaft attraktiv.
A. Gerhards / K. de Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Würzburg 2015.
Dies. (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2016.
Die beiden letztgenannten Publikationen sind wissenschaftliche Sammelbände zum Thema.
Aus protestantischer Perspektive:
S. Keller, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016.

3 Eine alternative Kriteriologie

Es bleibt die Frage: Was wäre eine Alternative zur religionsgemeinschaftlichen Kriteriologie der diversen „Richtlinien"? Die Antwort liegt nahe: Trotz der religionsgemeinschaftlichen Abstiegsdynamik, die in diesem Prozess wirkt und die fast automatisch zu einer religionsgemeinschaftlichen Reaktion in den abstiegsbedrohten Kirchen führen muss, käme alles darauf an, zu einer pastoral orientierten Reaktionsdynamik zu kommen. Deren wichtigstes Prinzip aber würde lauten: Alle kirchlichen Handlungen und Entscheidungen, auch jene über die Zukunft scheinbar nicht mehr benötigter Kirchengebäude, sind unter der Perspektive des pastoralen Grundauftrags der Kirche und konkret unter Be-

25 *Aleida Assmann*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, 299.
26 Ebd., 309.
27 Ebd., 316.
28 Ebd., 324.

rücksichtigung der pastoralen Herausforderungen vor Ort zu treffen.

Pastoral im Sinne des II. Vatikanums meint die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz, in Wort und Tat, im individuellen wie politisch-gesellschaftlichen Wertbereich menschlicher Existenz.[29] Sie ist damit situationsbezogen und konkret. Sie geschieht zuvorderst in der Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit vor Ort. Das sind, so das Konzil, nicht bloß die unvermeidlichen Kontexte kirchlichen Handelns, sondern jene säkularen Handlungskonstellationen, an denen sich das Evangelium heute darstellen und bewähren muss, aber auch kann.

Die katholische Kirche wird davon ausgehen müssen, dass sie nicht mehr die Herrin über die Partizipationsmotive ihrer eigenen Mitglieder ist und auch nicht mehr werden wird. Sie wird situativ, also im doppelten Index von Ort und Zeit, aufgabenorientiert flexible Sozialformen ihrer selbst entwickeln müssen und das in einem offenen Such- und permanenten Evaluationsprozess. Sie braucht hierfür viele differenzierte, vernetzte und konkurrenzfrei agierende Orte. Dabei wird sie ihr altes Prinzip der „Überschaubarkeit" und damit Beherrschbarkeit der eigenen Sozialräume aufgeben müssen zu Gunsten des Prinzips der Zugänglichkeit, Erreichbarkeit und Sichtbarkeit für die Anderen, die Fremden, zuvorderst die Bedürftigen.

Alle diese Prozesse und Optionen spielen dem Kirchengebäude außerordentlich in die Hand. Denn es ist ein konkreter pastoraler Ort, der die Partizipationsmotive seiner Besucher nicht abfragt, der selbstlos, weil frei zugänglich und kostenlos ist, und er ist sichtbar für die anderen, die Fremden, die Bedürftigen. Begreift man die Kirchengebäude nicht nur als „Versammlungsraum der Gemeinde", sondern auch als weithin sichtbaren Ort pastoraler „Gastfreundschaft, Anonymität und der Spontaneität"[30] *für alle*, dann sind sie erst einmal ein pastoraler Schatz, zumindest dann, wenn man ihn auch tatsächlich mit allen teilt. Neuere Untersuchungen etwa der biografischen Prozesse beim Wiedereintritt in die katholische Kirche zeigen, wie wichtig solche konkreten Orte unaufdringlicher Antreffbarkeit für die reale Gegenwart des Christlichen heute sind.[31]

Daher wäre mein grundlegendes Plädoyer: *Pastoral orientierte Umnutzung vor Verkauf!* Die Kirchen sollten um jedes ihrer Kirchengebäude kämpfen, denn sie sind herausragende potenzielle Orte selbstloser Pastoral für alle. Nur wenn man mit Fantasie und Kreativität und weit jenseits von pastoralplanerischer Technokratie, klerikalen Monopolansprüchen und gemeindetheologischem Communio-Familiarismus[32] an das Problem herangeht, kommt man aus den religionsgemeinschaftlichen Reaktionsautomatismen heraus. Nicht die Zahl der sich versammelnden Katholikinnen und Katholiken, nicht die zur Verfügung stehenden Priester sollten das Kriterium bilden, ob

[29] Vgl. dazu *Rainer Bucher*, Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herder-Korrespondenz Spezial: „Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum", Freiburg i. Br. 2012, 9–13.

[30] *Karl Heinz Paulus*, Zur Konzeption des Domforums, Köln 1999, 1.

[31] Eine entsprechende Untersuchung im Auftrag der Diözese Graz-Seckau wurde kürzlich am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz abgeschlossen.

[32] Vgl. *Rainer Bucher*, Communio. Zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: *Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter* (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben (FS Walter Fürst), Münster 2006, 121–134.

eine Kirche behalten werden kann, sondern ob es eine Chance gibt, dass in ihr sich „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht" (GS 45) – wodurch auch immer, durch wen auch immer, für wen auch immer, wie auch immer.

Hat man den Möglichkeitssinn des Volkes Gottes dafür, wie der Schatz seiner Kirchenräume für andere zum Glänzen gebracht werden kann, überhaupt schon wirklich aktiviert? Das Volk Gottes vor Ort sollte in einem moderierten und strukturierten Prozess in Verantwortung vor den Kirchenleitungen und unter Begleitung von Fachleuten selber darüber entscheiden, welche Nutzung die pastorale Situation vor Ort, welche Nutzung die lokalen Zeichen der Zeit im Sinn des Evangeliums nahelegen.

Dabei sollte aus grundlegend theologischen Gründen die *diakonisch* akzentuierte Nutzung favorisiert werden. Man sollte sich Kirchengebäude zukünftig als multifunktionell genutzte pastorale Räume vorstellen, immer auch liturgischer Raum, immer auch Versammlungsraum, vor allem aber immer auch Raum der konkreten diakonischen Selbstverausgabung für die Bedürftigen,[33] offen und voller Angebote. Denn die Diakonie ist ein gleichrangiger Grundvollzug der Kirche, Gott ist tatsächlich die Liebe und Christus in den Armen ebenso präsent wie in der Eucharistie.[34] Solche Räume zu halten sollte einer reichen Kirche nicht möglich sein? Es böte zudem die Chance, zumindest an diesem Ort die institutionell oft weit auseinandergetretenen kirchlichen Grundvollzüge exemplarisch zusammenzubringen.

Falls aber Kirchengebäude dann doch verkauft werden müssen, dann bleiben für die Nachnutzung und die Nutzung des Erlöses grundsätzlich die gleichen pastoralen Kriterien in Geltung, die auch für die Nutzung des Kirchenraumes schon angesetzt wurden. Es geht nicht um die Würde des Raums, es geht um die Würde der Menschen, wie das Evangelium sie ihnen zuspricht, und was dieser humanen Würde am meisten dient, wo sie am meisten gefährdet ist, und wie der Kirchenraum, wenn er nicht mehr kirchlich genutzt werden kann, und sein eventueller Verkaufsertrag dazu beitragen. Und nichts sollte da grundsätzlich ausgeschlossen sein, schon gar nicht das Gebet anderer Religionen.

Die säkular-humane Kraft der christlichen Botschaft bricht die beschränkte Selbstbespiegelung christlicher Religionsgemeinschaften auf und öffnet sie für eine andere Perspektive. Wie die Kirchen mit den augenfälligsten Zeichen ihres religionsgemeinschaftlichen Abstiegs, den so aufreizend leeren, von den eigenen Mitgliedern nicht mehr gefüllten, scheinbar nutzlosen Kirchengebäuden umgehen, wird ein Indiz dafür sein, woran sie glauben.

Der Autor: *Prof. Dr. Rainer Bucher ist Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; weitere Informationen unter: http://www.rainer-bucher.de.*

[33] Siehe dazu auch: *Albert Gerhards*, „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13). Zur diakonischen Dimension des Kirchengebäudes, in: *Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner* (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (FS Klemens Richter), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 246–260.

[34] *Bernhard Bleyer*, Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968), in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 734–746.

Hermann Glettler

Gastfreundschaft im Kirchenraum

Der Kirchenraum in der Spannung von gewachsener Vertrautheit und gastfreundlicher Offenheit

◆ **Gastfreundschaft ist ein Auftrag, der in der Bibel grundgelegt ist und nichts an Aktualität für heutige Pfarrgemeinden verloren hat. Dass auch Kirchenräume sich durch Gastfreundschaft auszeichnen sollen, zeigt der Autor dieses Beitrags mit konkreten Beispielen und Anregungen. Er war langjähriger Leiter einer multikulturellen Stadtpfarre in Graz und neben der Pfarrseelorge auch als Kunstvermittler tätig. Besonderen Wert legt er auf die Gestaltung und Pflege des Kirchenraums, damit die unterschiedlichsten Menschen unserer Zeit an diesen Orten auch wirklich „ankommen" können. Eine angenehme Atmosphäre ist die Grundvoraussetzung dafür, dass die Kirche die Erfahrung einer seelischen Rast bzw. einer überraschenden Begegnung mit Gott ermöglicht. (Redaktion)**

Die ambivalenten Erfahrungen beim Betreten von Kirchenräumen sind uns vertraut. Unabhängig von Alter und Baustil der Kirche begegnet einem oftmals eine beeindruckende Schönheit – ein Zusammenspiel von Architektur, Raumausstattung und aufmerksamer Willkommenspraxis. Dem Kirchenraum traut man zu, ein vitaler Umschlagplatz zwischen Himmel und Erde zu sein, ein Raum, der sich von den durchgestylten und ökonomisch optimierten Alltagsräumen wohltuend unterscheidet. Der Raum scheint dem immer wiederkehrenden „User" vertraut zu sein, aber durch seine gastfreundliche Offenheit auch dem gelegentlich vorbeikommenden Passanten entgegen kommen zu wollen. Ein Raum, der zum spirituellen Durchatmen einlädt und die Voraussetzungen für eine Begegnung von Mensch und Gott bietet.

Nicht immer jedoch stellt sich dieses beglückende Raumerlebnis ein. Logischerweise sind nicht alle Kirchenräume architektonische Meisterstücke, die eine sakrale Bedeutung vermitteln, sowie Menschen zum Eintreten motivieren können. Manche sind durch stilbrüchige Ausstattungen in ihrer eigenen Aussagekraft gebrochen, von nachträglich eingebauten Bänken verstellt oder einfach in einem unaufgeräumten schlechten Zustand. Zu einem meditativen Verweilen laden sie ganz sicher nicht ein. Der Raum erzeugt keine Berührung und keine Verbindlichkeit. Nachträgliche, meist als solche erkennbare Behübschungsversuche erreichen das Gegenteil ihrer Bemühung. Gelegentlich betritt man auch fast verwahrloste, scheinbar „unbewohnte" Gotteshäuser, die unbenützten oder zurückgelassenen Proberäumen gleichen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass niemand in diesem Kirchenraum in einem geistigen Sinn „zuhause" ist, bzw. zu Hause sein möchte.

Trotz der vielen Vorgaben eines sakralen Raumes – Architektur und unveräu-

derbare künstlerische Grundausstattung – bleibt in den meisten Fällen noch ein erheblicher Spielraum für eine bewusstere Willkommens-Kultur. Es geht darum, die Attraktivität der vorhandenen Räume zu steigern.

Der folgende Essay unterstreicht zu Beginn den grundgelegten Auftrag von Kirche zur Gastfreundschaft (1). Diesem folgt ein Blick auf den Grundcharakter und die „Entwicklungsgeschichte" eines konkreten Kirchenraums (2). Räume als solche sind noch keine Gastgeber. Deshalb ist die Rolle der Pfarre oder Kirchengemeinde als Gastgeberin zu klären (3). Die künstlerische Ausstattung einer Kirche ist ein Potenzial, das genützt werden kann, um Menschen willkommen zu heißen (4). Ganz wesentlich für eine biblisch fundierte Gastfreundschaft ist der Auftrag, auch jene zu empfangen, die sich im Leben schwertun (5). Den Abschluss bildet exemplarisch ein zur Praxis anstiftender Blick auf den Eingangsbereich einer Kirche (6).

1 Gastfreundschaft als Grundhaltung

„Gewährt jederzeit Gastfreundschaft!" (Röm 12,13), ermuntert der Apostel Paulus. Gerade die ersten Christen und die noch junge Kirche erkannte man an ihrer authentisch gelebten Gastfreundschaft. Im Umfeld der weltanschaulich und religiös äußerst heterogenen Gesellschaft war die Aufmerksamkeit für die Benachteiligten und Fremden ein herausragendes Zeugnis für den „Neuen Weg". Diese Grundhaltung der Gastfreundschaft ist auch in unserer Zeit eine deutliche Herausforderung für Pfarren und Gemeinden, wenn sie sich ernsthaft auf das Evangelium einlassen. Beispielhaft ist die Erzählung von der Brotvermehrung zu erwähnen. Es ist eine Erzählung von Gastfreundschaft unter extremen Bedingungen. Eine riesige Menschenmenge wird in den Abendstunden für die Jünger unzumutbar, sodass sie Jesus auffordern: „Schick die Leute weg"! (Mk 6,36) Er aber widerspricht dieser menschlich verständlichen Reaktion und gibt den vielen auf geheimnisvolle Weise Nahrung. Jesus hat sich unerwartet als göttlicher Gastgeber erwiesen. Von dieser biblischen Steilvorlage ausgehend stellt sich uns die Frage: Was braucht es, damit unsere Kirchenräume Orte der Stärkung für die Ermüdeten und geistlich Hungernden unserer Zeit werden? Es braucht zuerst das Wollen, Menschen wirklich zu empfangen, und es braucht darüber hinaus ein wenig Kreativität, um den vorhandenen Kirchenräumen eine einladende Atmosphäre zu geben. Menschen sollen erleben können, dass sie einfach da sein dürfen – ohne Vorbedingung und Gegenleistung, ohne als „Kunden" angeworben zu werden oder andere Verpflichtungen eingehen zu müssen. Einfach da sein dürfen, gratis. Darin liegt etwas Befreiendes und Entlastendes. Darüber hinaus ist es wichtig, Jesus als den eigentlichen Gastgeber im Kirchenraum sichtbar zu machen. Er ist die Mitte von allem. Dies kann geschehen mit einem Kreuz oder einem Christusbild –, wenn notwendig mit einem Licht hervorgehoben. Außerhalb der Gottesdienste sollte an einem würdigen Ort die Heilige Schrift aufliegen –, ein „sprechendes" Zeichen, eine Einladung zum Verweilen und Lesen. Ohne diese lebendige, innere Mitte verkommt der Kirchenraum rasch zu einem neutralen Versammlungsraum oder zu einem Museum, wo gelegentlich religiöse Rituale stattfinden. In jedem Fall steht die Vernachlässigung des Kirchen-

raums eindeutig im Widerspruch zu einer gastfreundlichen, missionarischen Pastoral.

2 Der Kirchenraum – vertraut und fremd

Räume wirken. Sie können beruhigen und verstören, einladen und abweisen, ermutigen und überwältigen. Noch vor jeder bildlichen und skulpturalen Ausstattung ist der Kirchenraum selbst das eigentliche Symbol des Glaubens. Meist handelt es sich um einen großzügig „verschwendeten" Raum, zu groß, um nur der Funktion als Versammlungsraum für die Kirchengemeinde zu dienen. Der Kirchenraum ist per se ein Schau- und Erlebnisraum, eine wohltuende Antithese zu den übrigen, wirtschaftlich genutzten Veranstaltungsräumen. Seine Großzügigkeit macht ihn zum Symbol für Gottes großherzige Haltung gegenüber seinen Geschöpfen. Als eindeutig identifizierbares Kind seiner Zeit ist der Kirchenraum Ausdruck der Architekturauffassung seiner Epoche und dem damit verbundenen Kirchenverständnis: Schützender Zufluchtsort, Modell des Neuen Jerusalem, Theatersaal des Himmlischen, asketischer Rückzugsort, Rastplatz für das wandernde Volk Gottes, Versammlungsraum der Gemeinde etc. Meist haben wir es mit „Mehrzeitenräumen" aus verschiedenen Epochen und Einstellungen zu tun. Diese Kirchenräume bieten „narrative Theologie". Sie berichten von alten Traditionen und Reformen. Sie sind „sprechende Steine", auch dann noch, wenn der Lobpreis des Volkes Gottes schon verstummt ist. Diese Sprache ist zu erlernen – umso wichtiger, wenn Kirchenräume etwas Sperriges an sich haben und dem Bedürfnis nach Behaglichkeit nicht entgegenkommen.[1]

Der sakrale Raum ist jedoch mehr als nur ein Ort zum Wohlfühlen, er muss Nähe *und* Distanz vermitteln. Nur dann, wenn er Vertrautheit und Fremdsein in Balance bringt, kann er Gottes Gegenwart anzeigen, seine Nähe und Unverfügbarkeit.[2] Nicht selten zeigen Gemeindemitglieder eine innere Aversion gegenüber ihrem eigenen Kirchenraum und schimpfen über den überladenen Barock, die kitschige Neugotik oder die bunkerförmige Betonkirche. Voraussetzung für Gastfreundschaft ist jedoch, dass sich die Gastgeber in ihrem eigenen Haus auch „zuhause fühlen". Dafür ist es notwendig, die Qualität und „Textur" des eigenen Kirchenraums verstehen und schätzen zu lernen. So z. B. spricht ein prozessionsartig ausgerichteter spätgotischer Raum vom Unterwegssein des Menschen und der Kirche in einer klaren Orientierung auf den wiederkehrenden Christus. Ein solcher Raum kann nicht gewaltsam zu einem Erlebnisraum einer Gemeindekirche umgepolt werden. Und ein typischer „Mehrzweckraum Kirche" der 1970er-Jahre spricht von der Notwendigkeit, Kirche und Welt, Gottesdienst und soziale Aktivität zu vereinen und nicht zwischen heilig und profan zu unterscheiden. Ein legitimer Ansatz, auch wenn seit den 1980er-Jahren wieder ganz entschieden „sakrale" Kirchen gebaut werden.

[1] Zugegebenermaßen würde so manchen ein Plus an Behaglichkeit, Wärme und Freundlichkeit nicht schaden. Das Problem einer adäquaten Beheizung von Kirchenräumen kann hier nur angedeutet werden.

[2] Vgl. dazu die Inschrift über vielen barocken Kirchenportalen: „Wie ehrfurchtsgebietend (terribilis) ist doch dieser Ort! Er ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels." (Gen 28,17)

Menschen suchen wieder vermehrt einen Andersort, sie wünschen sich eine „Heterotopie“ (M. Foucault) zu ihrem ohnehin belastenden Alltag.

3 Die Rolle der Gastgeber/innen und ihre Sichtbarkeit für Gäste

Kirchenräume wurden von Menschen entworfen, gebaut und eingerichtet und sie werden von Menschen gepflegt, geschmückt und in Ordnung gehalten. Lebendigkeit, Offenheit und Lernbereitschaft einer Pfarrgemeinde spiegeln sich im Kirchenraum wider.

Die Rolle der Gastgeber im Kirchenraum wird besonders intensiv in der Feier der Gottesdienste erlebt. Besonders die Sonntagsgottesdienste bieten die Chance, eine aktive Willkommenskultur zu entwickeln und zu pflegen. Gerade jene Personen, die nur selten eine Kirche betreten, müssen sehr aufmerksam empfangen werden. Ihnen ist die Partizipation an der Liturgie ohne Aufdringlichkeit zu ermöglichen und zu erleichtern! Internationale Wachstumsbeispiele von Kirchen zeigen, dass für Personen ohne einen ausgeprägten Kirchenbezug die Qualität der Musik im Gottesdienst sowie die Predigt von größter Bedeutung sind.[3] In vielen Pfarrgemeinden ist es aufgrund der Migrationsbewegungen längst schon notwendig, Menschen unterschiedlichster Sprache, Musiktradition und Herkunftskultur in den normalen Gemeindegottesdienst einzubeziehen. Gottesdienste mit diesem internationalen Charakter entwickeln auch für nicht regelmäßige Kirchengeher eine hohe Attraktivität. Wirkliche Partizipation, d. h. eine aktive Teilnahme zu ermöglichen, ist in jedem Fall von ganz großer Bedeutung.[4] In diesem Kontext sind (mehrsprachliche) Liedtexte und Folder mit den liturgischen Antworten als Begleitmaterial nötig.

Aber auch jene Gäste, die nicht an einer Liturgie teilnehmen, wollen etwas vom „Normalbetrieb“ des Kirchenraumes mitbekommen, in dem sie vielleicht „zufällig“ gelandet sind. Übersichtlich gestaltete Präsentationen von besonderen Gottesdiensten und den daran beteiligten Gruppen vermitteln dem interessierten Gast ein vitales Zeichen gelebter Spiritualität und Glaubenspraxis.

4 Die Ausstattung der Kirche – Chance und Grenze einer zeitgemäßen Gastfreundschaft

Die meisten unserer Kirchen sind wahrliche Schatztruhen alter und neuer Kunst. Wird dieses Potenzial entsprechend gehoben, ergeben sich viele Möglichkeiten der Begegnung, nicht nur mit Kunst-Interessierten. Wichtig ist es, nach dem Spezifischen einer konkreten Gestaltung zu fragen. Was hat der Künstler in seiner Zeit herauszuarbeiten versucht? Was ist das Besondere und Überraschende? Auch viele Stellen der Heiligen Schrift leben vom „Neuen“, von vielen Details und konkre-

[3] Vgl. u. a. die Erfolgsgeschichte der „Church of the Nativity“ in Baltimore: *Michael White* / *Tom Corcoran*, Rebuilt. Die Geschichte einer katholischen Pfarre, Pastoralinnovation 2016.

[4] In der katholischen Pfarre Graz-St. Andrä hat sich diesbezüglich in den letzten fünfzehn Jahren eine Feierpraxis entwickelt, in der verschiedene ethnische Gruppen mit ihren Liedern, Musikstilen, Gebeten und besonderen Feierpraktiken ganz natürlich integriert sind. Vgl. *Hermann Glettler* (Hg.), ANDRÄ KUNST, Weitra 2013, 312.

ten Umständen, in die hinein Gott sich geoffenbart hat. Warum z. B. entwickelt eine hochbarocke Dreifaltigkeitsgruppe eine vollkommen andere Dynamik als eine katechetisch orientierte Darstellung desselben „Themas" im 19. Jahrhundert? Auf diese Fragen einzugehen und damit den künstlerischen Gehalt kirchlicher Bildwerke bewusst zu machen, ist das Desiderat an alle „üblichen" Kirchenführungen. Sie sollten neben der stolzen Präsentation von kunsthistorischen Schätzen auch die damit verbundenen spirituellen Quellen erschließen.[5] Jedes qualitätsvolle Kunstwerk ist doch für sich eine Anomalie, ein Bruch mit der Konvention, die zum Staunen führen und damit eine Grundlage für den Glauben schaffen kann.

Je nach Situation ist eine geeignete Form der Präsentation zu finden: So ist es etwa reizvoll, im Rhythmus des Kirchenjahres ein spezielles Kunstwerk hervorzuheben und mit einem erläuternden Text vorzustellen. Neben kunsthistorischen Daten braucht es dazu ein paar Hinweise zur spirituellen „Lesbarkeit" eines Bildes oder Objektes. Eine Pfarrgemeinde könnte sich in einer Vorbereitungsphase auch auf drei besondere Kunstwerke verständigen, die sie als ein „Must" jedem Gast zeigen möchte – ein aktives Arbeiten mit den vorhandenen Schätzen also![6] Es gibt auch Kirchen, die eine eigene App für persönliche Kirchenerkundungen entwickelt haben.[7] Wichtig ist, dass die diversen „erläuternden" Texte knapp gehalten sind und eher hinweisen als erklären. „Sperrige Kunst", ob alt oder neu, sollte durch die Erläuterung nicht verharmlost werden. Kunst in der Kirche hat nicht nur einen katechetischen Auftrag, sondern bietet vor allem eine andere und eigenständige Wahrnehmung von Wirklichkeit an. Vor allem zeitgenössische Kunst muss in ihrer kritischen und durchaus auch verstörenden Dimension ernst genommen werden. Sie markiert eine gesunde Skepsis gegenüber einer zur bloßen Routine verkommenen religiösen Praxis und gegenüber sterilen Wahrheitsansprüchen. Kunst verhilft zur Solidarität mit den Suchenden und Zweifelnden unserer Zeit und fordert Bereitschaft zur Veränderung des Denkens und Verhaltens ein. Diese Hinweise sind eine Ermutigung, temporäre Kunst-Interventionen im Kirchenraum zu ermöglichen. Dadurch wird sich die Zahl der Gottesdienstteilnehmer vorerst nicht steigern, aber mit Sicherheit wächst die Feinfühligkeit der Gemeinde gegenüber den sensiblen Fragen der Zeit. Ein Plus an Verständnis für jene, die normalerweise „draußen" sind und ein höheres Maß an „Verwundbarkeit" für die großen Fragestellungen der Menschen von heute sind der wichtige spirituelle Ertrag für die Gemeinde.[8]

5 In gut ausgestatteten Kirchen empfiehlt es sich, regelmäßig Kirchenführungen anzubieten, bzw. verschiedene Gruppen gezielt dafür einzuladen: Neuzugezogene, Personen, die ein Jubiläum feiern, Belegschaften von Firmen etc. In der Fastenzeit könnte die alte Tradition der „Christenlehr" mit dem Angebot von Kunst-Predigt-Gebet neu belebt werden.

6 Wichtig ist auch eine gewisse Flexibilität in der Kirchenausstattung. Qualitätsmäßig sehr fragwürdige „Kirchenkunst" kann man auch einmal mutig ins Depot verschieben.

7 Ein Beispiel: Die Firma AIONAV hat für die Pfarre St. Andrä in Graz eine Kirchen-App entwickelt: Google Play Store unter „Kunstkirche St. Andrä". Die App bietet mehrere Routen an, abgestimmt auf Zeitrahmen und Interessen der Besucher/innen.

8 Viele Beispiele für zeitgenössische Kunstinterventionen in: *Hermann Glettler* (Hg.), ANDRÄ KUNST, Weitra 2013.

5 Gastfreundschaft für die „Nomaden" und vom Leben Verwundeten unserer Zeit

Gastfreundschaft im biblischen Sinn ist radikal – der Gastgeber sucht sich seine Gäste nicht aus. Und Wegschicken gibt es nicht. Keine Auslese nach Würdigkeit, Herkunftskultur oder Weltanschauung. Diese Art von Gastfreundschaft fordert Jesus in vielen seiner Reden und demonstriert sie in seinem Verhalten. Eingeladen bei einem Pharisäer lässt er sich von einer stadtbekannten Prostituierten berühren, seine Füße waschen und küssen. Dem Gastgeber Simon gibt Jesus aufgrund seines Vorwurfs zu verstehen, dass diese Frau wesentlich mehr Liebe gezeigt und sich als eigentliche Gastgeberin erwiesen hat (Lk 7,36–47). Leider hat sich in der Gemeindepraxis der ersten Christen auch gelegentlich eine Vernachlässigung der Armen eingeschlichen. Paulus ermahnt deshalb eindringlich die Gemeinde in Korinth. Ihre Abendmahlspraxis entsprach nicht mehr dem Mahl Jesu (1 Kor 11,17–34). Und der Apostel Jakobus tadelt in ähnlicher Weise eine andere Gemeinde, weil es im Umgang mit Reichen und Armen zu krassen Ungerechtigkeiten gekommen ist (Jak 5,1–6).

Welchen Platz also haben die unterschiedlichsten Milieus in unseren Räumen? Wie weit geht unsere Gastfreundschaft für die Benachteiligten unserer Gesellschaft – materiell Arme, Arbeitslose, Suchtkranke, Alleinerziehende, Menschen mit geistiger und körperlicher Beeinträchtigung, psychisch Kranke u. a. – in unseren Kirchenräumen und Gottesdiensten? Werden sie wahrgenommen und gehört? Wird für sie gebetet und gibt es ein ernsthaftes Bemühen der Gemeinde, sie geschwisterlich zu integrieren? Eine Gemeinde, die ein echtes soziales Engagement lebt, wird dies auch im Kirchenraum in irgendeiner Weise zum Ausdruck bringen – Fotoecke, Ideenbörse und Hilfe-Angebote, Hinweise auf Caritas-Sprechstunden und Lebensmittel-Ausgaben, Fürbittbuch etc.

Besonders wichtig ist aktuell das gesellschaftspolitische Engagement für Asylsuchende, deren Versorgung, Unterbringung und Hilfe zur Integration. Auch von dieser Aktivität kann es im Kirchenraum etwas zu sehen geben. In unseren Kirchenräumen sollten jedoch auch jene, die nur im übertragenen Sinn mit einem „Migrationshintergrund" kommen, aufgenommen werden. Gemeint sind die Fragenden und Suchenden, die agnostischen und doch irgendwie weitläufig spirituellen „Nomaden" unserer Zeit. Und wie steht es mit den Geschiedenen und mit allen übrigen, die in irgendeiner Weise in ihrem Leben gescheitert sind? Erleben sie in unseren Kirchen und Gottesdiensten Gastfreundschaft oder eher Vorwürfe und Wegweisungen? Bieten wir ihnen einen ernsthaften Weg von Begleitung, Unterscheidung und Eingliederung an, wie dies Papst Franziskus im nachsynodalen Schreiben „Amoris Laetitia" so eindringlich fordert? Diese Fragen sind als Anregung gedacht, sich mit den Augen eines Fremden in unseren sakralen (Seelsorge-) Räumen umzusehen und bei Bedarf etwas zu verändern.

Wichtig ist, dass man im Kirchenraum eine Atmosphäre vorfindet, die zum „Runterkommen", Abschalten, Stillwerden und Beten einlädt. Speziell für das Gebet kann auch eine Seitenkapelle – im Idealfall auch beheizbar – ausgewiesen werden, um in touristisch frequentierten Kirchen eine echte Zone der Stille zu garantieren. Unnötige Lärmquellen sind möglichst auszuschalten. Die Heilige Schrift sollte an einem zentralen Ort aufliegen und auch benutzbar sein. Ein Korb mit ausgedruckten

Bibelzitaten und erklärendem Hinweisschild wäre eine „Fast-Food Variante“ dieses Anliegens, die durchaus Sinn macht.

6 Der Eingangsbereich der Kirche – Gastfreundschaft exemplarisch durchdekliniert

Gastfreundschaft beginnt nicht erst im Innenraum, sondern weit davor. Folgende, vielleicht lapidar anmutende Fragen sind Teil der notwendigen Checkliste für jede an einer Willkommenskultur interessierten Pfarrgemeinde: Wie leicht ist in einem Ortsgefüge oder in einem Stadtteil die Kirche zu finden? Gibt es Beschilderungen und Hinweise auf die Kirche? Gibt es eine ansprechend aufbereitete Homepage? Wo befinden sich Parkplätze? Gibt es im Zugangsbereich der Kirche einen Hinweis auf die nächstgelegene Toilette? Wann ist die Kirche geöffnet? Wann findet was statt? Diese Aufzählung ist selbstverständlich unvollständig. Es ist nur ein erster Versuch, sich in die Situation eines Nicht-Kirchenkundigen hineinzuversetzen. Warum jemand die Kirche aufsucht, kann vielerlei Gründe haben, viele davon können wir höchstens erahnen.

Ganz entscheidend für eine erlebbare Gastfreundschaft ist die Gestaltung vom Eingangsbereich der Kirche. Dass man dabei oft durch Windfänge hindurch eine dunkle, wenig einladende Zone durchschreiten muss, vorbei an oft hässlichen, unaufgeräumten Ständern für kirchliche Zeitungen und Werbematerialien, wird von Insidern kaum wahrgenommen.[9] Um diese sensible „räumliche Visitenkarte“ des Kirchenraumes qualitativ zu verbessern, braucht es eine professionell gestaltete, gut dimensionierte Präsentationsfläche mit Namen und Fotos der Verantwortlichen in der Pfarrgemeinde sowie Informationen zu den spirituellen, kulturellen und sozialen Schwerpunkten und einzelnen Gruppen (idealerweise mit dem einladenden Hinweis, in welcher Form eine Teilnahme von Neuen erwünscht ist). Nicht nur aus Sicherheitsgründen, sondern weil Licht auch „Willkommen“ signalisiert, sollte hier auf eine ausreichende Beleuchtung geachtet werden. Selbstverständlich ist der Anspruch der Barrierefreiheit auch auf Kirchen anzuwenden.

Neben den visuellen Elementen, die für einen Willkommenscharakter maßgeblich sind, sollten jedoch auch andere Sinneswahrnehmungen nicht vernachlässigt werden. Geräusche und Gerüche sind zwei zentrale Elemente bei der Raumwahrnehmung. Das Plädoyer geht nicht in Richtung einer Dauerbeschallung im Kirchenraum wie in Einkaufzentren oder ähnlichen Kommerzräumen. Jedoch ist zu überlegen, ob es nicht außer der Stille zu bestimmten Zeiten auch Musik geben könnte. Permanent vorhanden – und zwar gesteuert oder eben nicht – ist ein Geruch im Kirchenraum. Alte Gebäude können aufgrund von Mauerwerk, Einrichtung und Feuchte bisweilen den so genannten „Kirchenmief“ entwickeln. Regelmäßiges und richtiges Lüften tut hier einfach Not und trägt vielleicht sogar dazu bei, den eventuell auch in den Köpfen existenten Kirchenmief ein wenig aufzulösen.

Für die Feier der Sonntagsgottesdienste – speziell bei besonderen Anlässen wie

[9] Auch Kirchen, die aus Sicherheitsgründen nicht offengehalten werden können, brauchen eine Eingangszone, die ein kurzes Verweilen ermöglicht. Der Einbau von zurückversetzten Glas- oder schön gestalteten Gittertüren hat sich vielerorts als sinnvoll erwiesen.

Erstkommunion, Firmung, Pfarrfest, Erntedank, Christmette, Osternacht – braucht es eigens beauftragte Personen, die sich im Eingangsbereich aufhalten und die Gäste begrüßen. Dieser Dienst verlangt ein gutes Gespür und eine selbstverständliche Freundlichkeit, um Menschen „ganz natürlich" willkommen zu heißen. Auch Hinweise auf noch vorhandene freie Plätze, Liederhefte und anderes, was für ein gutes Mitfeiern der Liturgie notwendig ist, kann dabei unaufdringlich angeboten werden. Nach dem Gottesdienst ist es ideal, wenn dieselben Personen auch zum Verabschieden präsent sind und für Fragen zur Verfügung stehen. Personen, die diesen „Willkommensdienst" übernehmen, brauchen gelegentlich ein vertiefendes Coaching. Sie sind die lebendigen Visitenkarten der Gemeinde. Niemand sollte die Kirche verlassen, ohne von irgendjemandem wahrgenommen oder gegrüßt worden zu sein! Diese Erfahrung ist in unserer anonymisierten Gesellschaft extrem kostbar.

Weiterführende Literatur:
Michael White / Tom Corcoran, REBUILT, Die Geschichte einer katholischen Pfarrgemeinde, dt. Übersetzung hg. von Pastoralinnovation, Graz 2016.
Das Buch schildert in lebendigen Bildern die Erfolgsgeschichte der „Church of the Nativity" in Baltimore (US). Es ist ein lebendiger Erfahrungsbericht, der auch die vielen Rückschläge auf dem langen Weg zu einer effektiven Kirchenerneuerung nicht verschweigt. In diesem Buch finden sich viele Beispiele, wie sich Vision und Strategie gerade auch in der Willkommenskultur einer Pfarrgemeinde zu einem fruchtbaren Weg verbinden lassen.

7 Zusammenfassung

Wer sich im Kirchenraum willkommen fühlt, wird höchstwahrscheinlich wiederkommen. Auch wenn der Aufbau einer tragfähigen Gottes-Beziehung Zeit braucht, verdichtet jeder wohltuende Besuch im Kirchenraum das Vertrauen, in einem größeren Horizont geborgen zu sein. Ein offener und gastfreundlicher Kirchenraum – speziell im urbanen Kontext – kommt dem Bedürfnis vieler Zeitgenossen nach einer „transzendenten Beheimatung" effektiv entgegen. Natürlich bindet Gott seine Präsenz nicht an einen sakralen Ort, aber er möchte vermutlich auch an einem solchen präsent und wirksam sein – als ein Gott, der sich finden lässt. Ein positives „Erlebnis Kirchenraum" kann deshalb zu einem Eintreten in den geheimnisvollen Raum göttlicher Gegenwart werden und zu einer persönlichen Gottesbegegnung beitragen. Für eine solche Erfahrung sind auch jene offen und dankbar, deren spirituelle Suchbewegung im Übrigen über die kirchliche Tradition hinausgreift. Eine authentisch gelebte Gastfreundschaft im Kirchenraum beginnt mit einer geschulten Sensibilität für die ästhetischen Fragestellungen, geht aber weit darüber hinaus. Sie leistet in jedem Fall unserer Gesellschaft den Dienst einer möglichen (geistlichen) Beheimatung und Orientierung für viele – inmitten einer nervösen Zeit.

Der Autor: *Hermann Glettler wurde 1965 in Übelbach geboren. Er studierte Theologie und Kunstgeschichte in Graz, Tübingen und München. Seit 1987 ist er Mitglied der Gemeinschaft Emmanuel. 1991 wurde Hermann Glettler zum Priester für die Diözese Graz-Seckau geweiht und war von 1999 bis 2016 Pfarrer im Pfarrverband Graz St. An-*

drä – Karlau. Als Geistlicher im multikulturellen Bezirk Gries engagierte er sich besonders auch für sozial Benachteiligte und Flüchtlinge. Er gehört der Kommission für den interreligiösen Dialog und der Kunstkommission der Diözese an. Zusätzlich zur Kunstvermittlung ist er auch als eigenständiger Künstler tätig. Seit einigen Jahren ist er Vorsitzender des steirischen Priesterrates. 2016 wurde er zum Bischofsvikar für Caritas und Evangelisation bestellt.

Wirtschaftsethik

GÜNTER WILHELMS / HELGE WULSDORF

Verantwortung und Gemeinwohl

Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive

Die Autoren schärfen das Profil der Wirtschaftsethik und wenden sich an alle, die sich theoretisch wie praktisch damit auseinandersetzen. Sie liefern Orientierung, indem sie zentrale Bewertungskategorien zur Geltung bringen. Im Mittelpunkt stehen Kommunikation, Partizipation, Kooperation und Transparenz als ethische Orientierungsmarken.

104 S., kart., ISBN 978-3-7917-2885-8
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Anna Minta

Heilige Räume und das Raumerlebnis

Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit

◆ **In unseren Tagen gilt, dass Religion auch als ästhetische Erfahrung verstanden wird, die durch die Architektur inszeniert wird. Es geht nicht mehr nur (wie es in den Anfängen des Christentums üblich war) darum, einen Versammlungsort für die Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen. (Sakral-) Bauten in unserer Zeit sind mehr als nur die Hülle eines Raumes. Moderne (Sakral-)Bauten wollen berühren. Sie markieren das Andere, ein Gegenüber zum Alltag. Daher plädiert die Autorin dafür, dass frühzeitig ein Austausch darüber zu führen ist, welche Relevanz diese Gebäude für die Gesellschaft haben sollen und welche Werte sie vermitteln. (Redaktion)**

In den Anfängen des Christentums, so der weitgehende Konsens in den kunsthistorischen Forschungen zum christlichen Sakralbau, hat es das Kirchengebäude als heiligen Raum nicht gegeben.[1] Die Urgemeinde nutzte unterschiedlichste profane Räumlichkeiten wie Katakomben und Wohnhäuser als Räume der Versammlung und gemeinschaftlichen Feier. Unabhängig vom spezifischen Ort standen im Zentrum der Zusammenkünfte die Gemeinschaft der Gläubigen und das gemeinsame Gebet als heilige Handlung. Erst über die Jahrhunderte entwickelten sich das Verständnis und die architektonische wie rituelle Praxis von Kirche als sakralem Raum. Kirchengebäude wurden dabei zunehmend zu einem dem alltäglichen, weltlichen Treiben entzogenen Raum, der besondere Verhaltensregeln einforderte und hierarchische Ordnungsstrukturen etablierte. Über Liturgie und Feier hinausgehend, wirken Kirche sowie die in ihm gelebte Religion als sakraler, ordnungsstiftender Raum in die Gesellschaft hinein. Das in Kirchen verkündete religiöse Narrativ und Symbolsystem, so der Ethnologe Clifford Geertz bereits 1966, vermittelt den Menschen die Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung mit den ihr eigenen Kulturmustern, Wertsystemen und Handlungsanleitungen.[2] Kirchen und andere Kultorte über-

[1] Einen guten Überblick über die spätantiken-frühchristlichen Entwicklungen des Kirchenbaus im Kontext von Heiligkeitskonzepten bieten *Carola Jäggi*, „Heilige Räume". Architektur und Sakralität. Geschichte einer Zuschreibung, in: *Angelika Nollert* u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 23–31; *dies*., Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons, in: *Berndt Hamm* u. a. (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 75–90; *Miriam Czock*, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin–Boston 2009.

[2] Ein ‚Klassiker' der kulturanthropologischen Betrachtung von Religion ist: *Clifford Geertz*, Religion als kulturelles System, in: *ders*., Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller

nehmen spezifische religiöse und soziokulturelle Funktionen, die diesem System von Bedeutungen, Werten und Weltauffassung einen Ort der Vermittlung und rituellen, gemeinschaftlichen Einübung geben. Geht man von Heiligkeit als kulturanthropologischer Konstruktion und Religion als kulturellem System aus, das sich in Kirchen als gebautem Handlungsraum manifestiert, so bilden Transferprozesse des Heiligen eine fast logische Konsequenz. Es ist daher zu beobachten, dass solche Zuschreibungen als geheiligter Raum und die ihm spezifischen gesellschaftlichen (Be)Deutungsmuster im Zuge einer Säkularisierung auch auf andere Institutionen und Bauaufgaben übertragbar wurden.

1 Von der Urkirche als Gemeinschaft zur Kirche als geheiligtem Raum

Die Bezeichnung von Versammlungsstätten als sakrale Räume war den Mitgliedern der christlichen Urkirche fremd. Sie versammelten sich zum Gebet und zu liturgischen Feiern in alltäglichen, anfänglich meist im Verborgenen liegenden Räumen: Die sonst profan genutzten Räumlichkeiten besaßen keine besondere Wertigkeit, stattdessen war es die Gemeinschaft der Gläubigen, die zum Gottesdienst versammelte Ekklesia, die heilige Handlungen vollzog. Die Ortsungebundenheit von Gott und seiner Verehrung im Gebet wird auch in den Evangelien und der Apostelgeschichte immer wieder hervorgehoben. So kritisierte Paulus in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen die materiell-räumlich verhaftete Religionspraxis: „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind." (Apg 17,24) Doch auch wenn beispielsweise Johannes die Ortsunabhängigkeit der heiligen Handlung des Gebets betont – „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,24) –, so ist bereits in den frühen Versammlungsräumen der urchristlichen Gemeinden in der Spätantike die Tendenz zur Errichtung eigenständiger christlicher Kulträume als domus Dei und eine zunehmende religionsbezogene Dekorationspraxis zur Aus- und Kennzeichnung zu beobachten.[3] Mit dem Verständnis, dass die christliche Gemeinschaft durch den Vollzug heiliger Handlungen auch den Ort heiligt, setzte im 3. Jahrhundert eine Entwicklung ein, die den Gebetsraum und damit auch Kirchen immer stärker zu einem heiligen Gebäude, zu einem Bauwerk höherer sozialer Bedeutung und Ordnung werden ließ. Erste Altar- und Kirchweihriten datieren aus dieser Zeit; mit dem Akt der Weihe erfolgte die Sakralisierung des Kultraumes und damit die Materialisierung von Heiligkeitsvorstellungen.[4] In konstantinischer Zeit er-

Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 44–95 (engl. Original 1966). Zum Konzept von Religion und Ordnungsstiftung vgl. *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt–New York 2007.

3 *Paul Corby Finney* hat den Prozess der Sakralisierung bereits für die vorkonstantinische Zeit nachgewiesen: *ders*., Topos hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie 7 (1984), 193–225. Vgl. auch *Ann Marie Yasin*, Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult and Community, Cambridge 2009, die für die Definition eines heiligen Raumes im frühen Christentum in der Spätantike die rituelle und soziale Dimension miteinbezieht.

4 Vgl. *Carola Jäggi*, Heilige Räume (s. Anm. 1), 23.

fuhr die Vorstellung vom Heiligen einen starken Ortsbezug. Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena lokalisierten zahlreiche mutmaßliche Wirkungs- und Sterbeorte Christi und der Apostel im Heiligen Land sowie in Rom und gründeten an diesen Stätten monumentale Kirchengebäude wie die Geburtskirche in Bethlehem, die Grabeskirche in Jerusalem und Alt-Sankt-Peter in Rom. Mit dem einsetzenden Reliquienkult, wozu vor allem die Beigabe von Reliquien im oder unter dem Altar zählten, wurden der Sakralbau als Präsenzort des Heiligen und zugleich eine Topografie des Heiligen vorrangig in Memorialorten weiter ausgebaut.[5] Mit der Eucharistie und der Aufbewahrung der konsekrierten Hostien im Tabernakel erfuhr Gott selbst eine dauerhafte Präsenz im Kirchenraum. Dabei setzte sich eine Hierarchie der Raumteile im Inneren der Kirchen durch: Zonen unterschiedlicher Heiligkeit finden im Chorraum mit dem Altar, dem Tabernakel, den Reliquien ihren Platz. Die Hierarchie des Raumes hatte zugleich eine Hierarchisierung der Gemeinschaft und eine Reglementierung von Verhaltensweisen zur Folge, denn nur bestimmte Gruppen dürfen die einzelnen Grenzen überschreiten und das ‚Allerheiligste' betreten. Im Mittelalter fand insbesondere die Trennung zwischen Laien und Klerus in dem massiven Ausbau von Chorschranken und Lettnern ihren architektonisch-räumlichen Ausdruck.

Dass Kirchen sich als räumlich umgrenzte Sakralräume durchgesetzt haben, ist folglich auf die Institutionalisierung der Gemeinschaft von Gläubigen als Kultgemeinschaft sowie die Materialisierung von Heiligkeitsvorstellungen in Form von Sakraltopografien und Reliquienkulten zurückzuführen. Gemeinschaft, Raum und Ritual bedingen einander und lassen die Kirche zur architektonischen Manifestation des Heiligen und Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen werden. Der sakrale Raum ist aus dieser Perspektive zuvorderst eine soziale Konstruktion von Raum und Bedeutung. Durch die Jahrhunderte wurde über die Architektur und ikonografische Programme im Sakralbau sowie durch begleitende Weiherituale versucht, dessen ortspezifische Heiligkeit festzuschreiben. Erst die Reformation im frühen 16. Jahrhundert sowie nachfolgend die Kirchenbaudebatten auf evangelischer wie auch katholischer Seite im 19. und 20. Jahrhundert haben den Historismus und erstarrende Traditionen sowie das Konzept von Kirche als sakralem und hierarchisch strukturiertem Raum immer wieder in Frage gestellt. Entgegen der mittelalterlichen Auslegung des heiligen Raums als reale oder symbolische Präsenz Gottes in der Eucharistie und in Reliquien treten insbesondere in der protestantischen Religionspraxis und den Liturgischen Bewegungen beider Kirchen wieder die Predigt und das Gebet in den Vordergrund, die in ihrem Vollzug vor allem die Gemeinschaft der Gläubigen und darüber den Ort des Geschehens heiligen. Diese Verschiebung vom Raum zum Gebet und zur Handlung kennzeichnet vor allem auch die Moderne. Prägend für den Kirchenbau nach dem Ersten Weltkrieg ist der Architekt Otto

[5] *Sible L. de Blaaw*, Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, in: *Berndt Hamm* u. a. (Hg.), Sakralität (s. Anm. 1), 91–100. Vgl. auch *Miriam Czock*, Gottes Haus (s. Anm. 1), Kapitel 2: Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort?, 27–50; *Hanns Peter Neuheuser*, Mundum consecrare. Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung, in: *Elisabeth Vavra* (Hg.), Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter, Berlin 2005, 259–280.

Bartning, der vor allem im evangelischen Sakralbau aktiv ist. In seiner 1919 erschienenen Schrift „Vom neuen Kirchbau" bezeichnet Bartning die Kirche zwar weiterhin als „sakralen Ort", jedoch „nicht aus örtlicher Gebundenheit der Religionsausübung […nicht] in der materiell gebundenen katholischen Raumhaftigkeit", also nicht durch einen räumlich definierten Ortsbezug, sondern als „zur Raumform drängende[n] religiöse[n] Idee": die Kirche gewinnt ihre Bedeutung nicht als Gehäuse einer Versammlung von Gläubigen, der Kirchenbau ist die „sichtbare Form und Gestalt der Gemeinschaft"[6]. Bartning spricht in diesem Zusammenhang von der Selbstaufopferung des Ichs in der Gemeinschaft, von einer Selbstdarbringung durch die Baukunst um der Erlösung willen. Die Architektur ist das Medium, menschliche Stimmung und emotionales Erleben als heilige Handlung in der gottesdienstlich versammelten Gemeinschaft zu erfahren. Ähnlich argumentierte der im katholischen Kirchenbau tätige Architekt Rudolf Schwarz.[7] Das 1959 von Otto Bartning und Willy Weyres herausgegebene Handbuch für den Kirchenbau griff nach dem Zweiten Weltkrieg diese Entwicklung auf und beschrieb sowohl für den katholischen als auch den evangelischen Sakralbau die Kirche als den Ort des Anderen, geschieden vom Profanen, in dem Gott in der Feier der Kultgemeinde erfahren werden könne.[8] Die lange Entwicklung liturgischer und kirchenräumlicher Reformdiskussionen fand im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ihren Niederschlag: Das zentrale Dokument „Sacrosanctum Concilium: Konstitution über die heilige Liturgie" von 1963 hob die Gemeinde in ihrer liturgischen Bedeutung hervor und forderte „beim Bau von Kirchen […] sorgfältig darauf zu achten, daß sie für die liturgischen Feiern und für die tätige Teilnahme der Gläubigen geeignet sind." (SC 124)[9] Im Bereich des Kirchenbaus entstanden architektonische Experimente, wurden neue räumliche Gemeinschaftskonzepte entwickelt, die aktive Partizipation fördern und Kirche wieder im Leben verankern, indem die Grenzen zwischen dem Profanen und dem Sakralen aufgehoben oder zumindest reduziert werden. In der radikalen Konsequenz führten multifunktionale Raumhüllen in den späten 1960er- und 1970er-Jahren zum „Ende des Kirchenbaus".[10] Die grundlegende konfessio-

6 *Otto Bartning*, Vom neuen Kirchbau, Berlin 1919, 119–120. Vgl. auch *Martin Röttger*, Protestantischer Kirchenbau und säkulare Freiheit. Otto Bartning: Vom neuen Kirchenbau (1919), in: *Dirk Bockermann* u. a. (Hg.), Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789–1989, Göttingen 1996, 214–222.

7 Vgl. beispielsweise *Rudolf Schwarz*, Rudolf Schwarz – Denken und Bauen: Schriften und Bauwerke, Heidelberg 1963; *Walter Zahner*, Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung, Altenberge 1992.

8 *Willy Weyres* / *Otto Bartning*, Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau, München 1959, 11–32 und 209–214.

9 Deutsche Übersetzung, Vatikan-website: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html [Abruf: 26.01.2017].

10 *Peter Poscharsky*, Ende des Kirchenbaus?, Stuttgart 1969; vgl. beispielsweise auch *Günter Rombold* (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis, Wien–Freiburg i. Br.–Basel 1969; *ders.*, Gegenwärtige Tendenzen im Kirchenbau. Kirchenbau in der Krise: in: Festschrift der Akademie der bildenden Künste, Wien 1972, 208–212; *Hans Graß* /

nelle Unterscheidung der beiden christlichen Kirchen – von Sakralräumen als dauerhaftem Präsenzort Gottes vorrangig in katholischer Sicht und dem protestantischen Verständnis göttlicher Präsenz im Gottesdienst – ging in den häufig gestalterisch reduzierten Mehrzweckbauten weitgehend verloren. Bereits Ende der 1960er-Jahre konstatierten und kritisierten engagierte Theologen und Kunsthistoriker wie Günter Rombold, Christof Werner u. a. im Kirchenbau eine Verunklarung der Scheidung zwischen Sakral und Atmosphärisch, aus der ein eher abstraktes, emotionales oder ästhetisch motiviertes Bedürfnis nach Raumstimmung entstehe.[11] Diese Entwicklung setzte sich fort: In der Postmoderne und vor allem im zeitgenössischen Kirchenbau ist ein intensives Interesse an stimmungsvollen Sakralräumen zu beobachten, das Kirchen wieder als klar definierten Raum des Anderen vom Profanen unterscheidet. Über architektonische Qualitäten wird versucht, Aspekte des Spirituellen, Religiösen, Mystischen und Kontemplativen zu fördern.

2 Vom geheiligten zum atmosphärischen Raum

Aller Kirchenferne in weiten Teilen der Bevölkerung zum Trotz zeichnet sich eine Tendenz der wirkungsästhetischen Re-Sakralisierung von Kirchenräumen ab. Anlass dafür sind weniger religiöse oder liturgische Reformbewegungen, sondern häufig ein zunehmendes Bedürfnis nach kontemplativen Rückzugsorten aus dem Alltag. Die Kunsthistorikerin Carola Jäggi spricht in diesem Zusammenhang von der „Sehnsucht nach dem Heiligen“[12]. Auch der Architekturkritiker Rudolf Stegers beschreibt diesen Trend 2008 in seinem Entwurfsatlas Sakralbau: „Auf jeden Fall scheint es, als ob heute für Architekten die Suche nach ‚Sakralität‘ und ‚Atmosphäre‘ ein starkes Motiv sei. Was immer das Sakrale sei, man will es durch Gestaltung zur Anschauung bringen: durch Maß und Zahl, also Proportion; durch extreme Reinheit oder Rauheit eines bestimmten Baustoffes, so dass er bar jeden Nutzens, also um seiner selbst willen wirkt; durch etwas ungemein Schwebendes oder Wuchtiges, dessen Kraftquelle sich dem Augenschein entzieht; durch transluzente statt transparente Flächen, bei denen das Licht ganz Licht sein darf und nicht bloß dieses oder jenes Objekt zu erhellen hat.“[13] Religiöses Erleben wird hier zur ästhetischen Erfahrung, die durch eine entsprechende architektonisch-räumliche Inszenierung evoziert werden soll. Entwurfstheoretisch steht dabei das Erzeugen von einer Raumstimmung im Vordergrund, die Räume zwar zu etwas stimmungsvoll Anderem jenseits des Alltäglichen werden lassen, jedoch nicht mehr spezifisch an die Institution oder Gemeinschaft der Kirche gebunden sein muss.

Karl-Wilhelm Dahm (Hg.), Funktionswandel und Raumstruktur. Zur Mehrzwecknutzung gottesdienstlicher Räume. Eine Untersuchung des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1974. Vgl. auch *Rainer Bürgel* (Hg.), Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995.

11 *Günter Rombold*, Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen, in: *ders.* (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen (s. Anm. 10), 69–96; *Cristof Werner*, Sakralität – was ist das?, in: *Hans-Eckehard Bahr* (Hg.), Kirchen in nachsakraler Zeit, Hamburg 1968, 64–80.

12 *Carola Jäggi*, Heilige Räume (s. Anm. 1), 27.

13 *Rudolf Stegers*, Entwurfsatlas Sakralbau, Basel 2008, 27.

Architekten wie der Schweizer Peter Zumthor prägen aktuell die Diskussionen um ästhetische und affektive Stimmungsqualitäten in der Baukunst. In seiner Schrift „Atmosphären: Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum", die 2006 erschien, spricht Zumthor von transzendierenden Phänomenen und dem „Geheimnis der Architektur, dass sie Dinge aus der Welt, Materialien aus der Welt zusammenführt"[14]. Architektonische Qualität setzt er dabei einer emotionalen Wirkungsmacht gleich: „dass ich von einem Bauwerk berührt bin […] Der Begriff dazu ist die Atmosphäre. […] Atmosphäre spricht die emotionale Wahrnehmung an, das ist die Wahrnehmung, die unglaublich rasch funktioniert […] Sofortiges Verständnis, sofortige Berührung."[15] Auch wenn Zumthor es selbst zur Frage stellt, ob Atmosphäre architektonisch planbar und damit im Entwurf praktisch konstruierbar sei, so schlägt er systematisch neun Punkte plus drei Ergänzungen („Überschreitungen/Transzendenzen") als weitgehend objektivierbare Handlungsanleitung für das Entstehen von atmosphärischen Räumen vor. Unter diesen Punkten subsumiert er den gestalteten Baukörper durch materielle Präsenz, den Klang, die Temperatur und Lichtstimmung des Raumes, das harmonische Zusammenspiel von Raum und Objekten, die Diversität der physischen und emotionalen Raumeindrücke, die Spannung zwischen Offenheit und Intimität / zwischen innen und außen, die in ihrer Gesamtheit zur Bewegung im Raum verführen und zugleich Mensch und Architektur atmosphärisch zusammenführen. So wie Zumthor von der Konstruierbarkeit von Atmosphären ausgeht, so verleiht auch der Architekt Mark Wigley in seinem Aufsatz „Die Architektur der Atmosphäre" von 1998 Architektinnen und Architekten die Verantwortung, Atmosphäre durch die physische Form eines Bauwerks zu erzeugen: „Sie ist gewissermaßen eine sinnlich wahrnehmbare Emission von Schall, Licht, Wärme, Geruch und Feuchtigkeit: ein wirbelndes Klima nicht greifbarer Effekte, die von einem stationären Objekt erzeugt werden. Ein Gebäude konstruieren heißt solch eine At-

Weiterführende Literatur:
Exemplarische Studien zum Kirchenbau und Grundwissen zum Architekturverständnis sowie religiöser Praxis versammelt *Thomas Erne* (Hg.), Kirchenbau (Grundwissen Christentum 4), Göttingen 2012. Einen Überblick über die frühchristlichen Entwicklungen des Kirchenbaus im Kontext von Heiligkeitskonzepten bieten *Carola Jäggi*, „Heilige Räume". Architektur und Sakralität. Geschichte einer Zuschreibung, in: *Angelika Nollert* u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 23–31; *Miriam Czock*, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin–Boston 2009.
Die Vielfalt von Transformationsprozessen im Heiligkeitsverständnis und dessen Auswirkungen auf die Baukunst in der Moderne vgl. *Frank Schmitz* / *Anna Minta* (Hg.), Auratische Räume der Moderne, in: kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften (2016), Heft 2.

[14] *Peter Zumthor*, Atmosphären: Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum, Basel 2006, 23.
[15] Ebd., 11–13.

mosphäre zu konstruieren."[16] Architektinnen und Architekten entwerfen folglich ein Bauwerk nicht nur als materielle Raumhülle, sondern sie zeichnen auch wesentlich für die Konstruktion einer emotionalen Präsenz und die atmosphärische Wirkung des Gebäudes auf die zukünftige Nutzung verantwortlich. Der stark objektimmanenten Vorstellung von Atmosphäre als architektonische Qualität, die aus der Könnerschaft der Architektinnen und Architekten entsteht, stellt der Philosoph Gernot Böhme eine Theorie der affektiven und vielmehr subjektiven Rezipientenverantwortlichkeit entgegen: „In der Wahrnehmung der Atmosphäre spüre ich, in welcher Art Umgebung ich mich befinde. Diese Wahrnehmung hat also zwei Seiten: auf der einen Seite die Umgebung, die eine Stimmungsqualität ausstrahlt, auf der anderen Seite ich, indem ich in meiner Befindlichkeit an dieser Stimmung teilhabe und darin gewahre, dass ich jetzt hier bin. […] Umgekehrt sind Atmosphären die Weise, in der sich Dinge und Umgebungen präsentieren."[17] Atmosphäre löst sich hier aus der alleinigen Urheberschaft des Objektes und wird zu einer gemeinsamen Wirklichkeit zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen.

3 Auratische Alternativorte

Unabhängig von der Frage, ob räumliche Stimmungen wie Atmosphäre, Aura, das Mystische, Spirituelle und Erhabene architekturimmanent sind oder in Beziehung und emotionaler Disposition der Nutzerinnen und Nutzer entsteht, sind solche kontemplativen oder gar transzendierenden Räume und Qualitäten in aktuellen Entwurfsdebatten und der Baupraxis nicht mehr an die Bauaufgabe Kirche oder Kultbau gebunden. Zumthor und Wigley beispielweise übertragen ihre Entwurfsanleitung einer atmosphärischen Architektur sowohl auf den Sakral- als auch den Profanbau.[18] Dies ist auch das Ergebnis einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung der gesellschaftlichen Modernisierungs- und Säkularisierungstendenzen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. In der Vormoderne hatten vor allem die Religionen über ihre Institutionen wie beispielsweise Kirchen die sozialen Funktionen der Vermittlung kollektiver Deutungs- und Wertsysteme übernommen. Kirchen als symbolisch verdichtete Orte heben sich aus den alltäglichen Ordnungsstrukturen, aus der gebauten Umwelt des Alltags, heraus und prägen als Räume übergeordneter gesellschaftlicher Bedeutung das soziale Handeln der Gemeinschaft. Als Raum sozialer Praxis und Alteritätswahrnehmung tragen sie zur Stiftung distinktiver Gemeinschaften bei.[19] Die hier eingangs genannten kulturanthropologischen Theorien definieren Religion als integralen Bestandteil eines kulturellen (Symbol)Systems, eines komplexen und dynamischen

16 *Mark Wigley*, Die Architektur der Atmosphären, in: Daidalos 68 (Juni 1998), 18–27, hier: 18.

17 *Gernot Böhme*, Atmosphären. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. Main 1995, 96.

18 Exemplarisch für eine sakral anmutende Profanarchitektur wird immer wieder Peter Zumthors 1996 eröffneten Therme in Vals, Graubünden, genannt, vgl. beispielsweise *Nadine Haepke*, Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur. John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor, Bielefeld 2013.

19 Vgl. zum Beispiel *Edward W. Soja*, Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London–New York 1989; *Marc Augé*, Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1994; *Johan Frederik Hartle*, Der geöffnete Raum. Zur Politik der ästhetischen Form, München 2006.

Geflechts von vielschichtigen Werten und Bedeutungen, die von Gemeinschaften verhandelt und interpretiert werden und im Menschen emotionale und handlungsleitende Dispositionen auslösen. Diese Bedeutungskonstruktionen manifestieren sich, so der französische Anthropologe Marc Augé, als gebauter Handlungsrahmen in bedeutungsverdichteten Orten.[20] Michel Foucault bezeichnet solche anderen Orte als „Gegenorte" zur Realität.[21] In der Moderne erfahren diese anderen Orte eine neue Vielfalt.

Säkulare Religionskritik und Profanierungstendenzen in der Moderne schafften die Sehnsucht nach besonderen Orten und das soziale Bedürfnis nach zeitlosen Sinn- und Ordnungsstrukturen nicht ab, sondern transformierten sie und ließen die Semantik des Nicht-Alltäglichen auf neue Orte übertragbar werden.[22] Neue Deutungsmuster ideeller Weltanschauung und (säkularisierter) Heiligkeit wurden in der Durchdringung von Religion, Politik und Nationalismus respektive Religion, Kunst und Bildung entwickelt, die gemeinschaftlichen Sinn stiften sollten. Zur Konstituierung und Stabilisierung gemeinschaftlicher Ordnung und ihrer soziomoralischen Grundlagen werden – allen Globalisierungstendenzen zum Trotz – exklusive gemeinschafts- und identitätsstiftende Kultur-, Politik- und Nationskonzepte herangezogen, die teils in Konkurrenz zueinander, teils in enger Durchdringung miteinander auftreten. Um sich gesellschaftlich – national wie international – behaupten zu können, entstehen zur architektonischen Manifestation Bauten meist mit auratischem Wirkungsanspruch, die der visuellen Präsenz und der Legitimation zugleich dienen sollen. Baupolitik ist immer auch Kultur- und Symbolpolitik. In aktuellen Diskussionen um Sakralbauten oder andere öffentliche Bauaufgaben sollten zunächst weniger die architektonisch-atmosphärischen Qualitäten im Zentrum stehen, sondern zuvorderst sollten sich die öffentlichen Institutionen, darunter die Kirchen, darüber verständigen, welche gesellschaftliche Relevanz sie für die Gemeinschaft-, Sinn- und Wertstiftung übernehmen können. Das Bereitstellen von Räumen zur gemeinschaftlichen Aneignung dieser Systeme und ihre spezifische Form wie Ausstattung müssen diesen Diskussionen folgen und nicht als losgelöstes Formproblem ihnen vorangehen.

Die Autorin: *Anna Minta, geb. 1970, ist seit März 2016 Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur an der Katholischen Privat-Universität Linz. Zuvor war sie SNF-Professorin am Kunsthistorischen Institut der Universität Zürich und wissenschaftliche Assistentin am Institut für Kunstgeschichte in Bern. Seit 2014 leitet sie das vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierte Forschungsprojekt „Heilige Räume in der Moderne. Transformationen und architektonische Manifestationen"; wichtige Publikationen: Auratische Räume der Mo-*

20 Vgl. dazu *Marc Augé*, Orte und Nicht-Orte (s. Anm. 19).

21 *Michel Foucault*, Andere Räume, 1967, in: *Karlheinz Barck* u. a. (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1992, 34–46; vgl. auch *Jürgen Mohn*, Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum „Heiligen Raum" nach Mircea Eliade, in: Theologische Zeitschrift 63 (2007), H. 4, 331–357.

22 *Anna Minta* / *Frank Schmitz* (Hg.), Auratische Räume der Moderne, in: kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften (2016), H. 2; vgl. insbesondere *Anna Minta*, Auratische Orte der Gemeinschaftsstiftung. Universitäten als nationale Bauaufgabe, in: ebd., 34–46.

derne, in: kritische berichte (2016), Heft 2, hrsg. mit F. Schmitz; Staatsbauten und Sakralarchitektur in Washington/DC. Stilkonzepte patriotischer Baukunst, Berlin 2015. (= Habil.-Schrift); Israel bauen. Architektur, Städtebau und Denkmalpolitik nach der Staatsgründung 1948, Berlin 2004 (= Diss.-Schrift).

Islam und Christentum

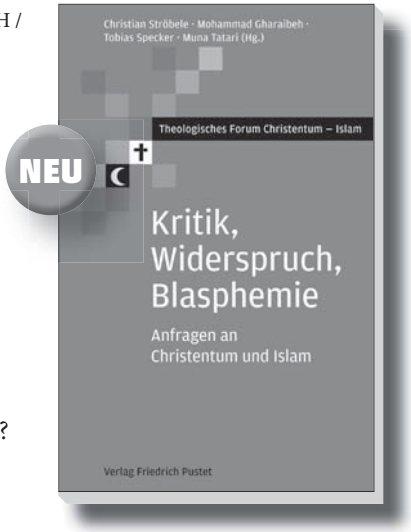
CHRISTIAN STRÖBELE / MOHAMMAD GHARAIBEH / TOBIAS SPECKER / MUNA TATARI (HG.)

Kritik, Widerspruch, Blasphemie

Anfragen an Christentum und Islam

Religion ist (wieder) ein gesellschaftlich umstrittenes Thema. Dabei stehen nicht nur einzelne Formen religiöser Praxis im Fokus, sondern auch grundlegende Glaubensüberzeugungen. Wie kritikfähig sind Religionen? Welches Veränderungspotenzial wird durch die Kritik in den Religionen mobilisiert? Oder reagieren sie mit Abschottung und Gegenwehr?

292 S., kart., ISBN 978-3-7917-2887-2
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Stefanie Duttweiler

Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne?

◆ **Für unsere Autorin, die zugleich Raum- wie Sportsoziologin ist, erscheint es durchaus plausibel, dass Shopping-Malls und Sportstätten zu so etwas wie den „Kathedralen der Moderne" geworden sind. Denn die Ausstrahlung, welche Einkaufs- und Fußballtempel entfalten (sollen), beruht auf ihrer – für Religionen charakteristischen – Inszenierung des Außeralltäglichen. Der Befund ist aufschlussreich: Denn er belegt die für unsere Gesellschaft so typische Durchmischung von profaner Kultur mit religiösen Motiven. (Redaktion)**

Warum klingt es uns so plausibel, Shopping-Malls und Fußballstadien als ‚Kathedralen der Moderne' zu bezeichnen? Ist damit mehr gemeint als eine Kritik daran, dass Shopping und Fußball eine (über-) große Bedeutung gewonnen haben und dabei den Religionen den Rang abgelaufen haben? Wie metaphorisch ist es gemeint, dass sowohl Shopping-Malls als auch Fußballstadien Räume mit religiöser Bedeutung sind?

Lässt man sich auf diese Frage ein, führt sie in den Kern der Debatten um Religion und Raum. Was bestimmt einen Raum als religiös? Ist es seine architektonische Gestalt, seine Atmosphäre und sein Zeichen- und Repräsentationscharakter, oder ist es das, was in einem Raum geschieht? Die Antworten variieren je nach Disziplin, die man befragt. Die christlichen Theologien, die immer auch eine Raumskepsis mitführen, fokussieren vor allem auf die Funktionen des Raumes und die Handlungen, die sich in ihm vollziehen, um einen Raum als religiös zu qualifizieren. Setzt man eine architekturtheoretische Brille auf, so lässt sich ein religiöser Raum in Bezug auf den Bautyp, dem er zuzuordnen ist, bestimmen.[1] Die soziologische Herangehensweise betont einen weiteren Aspekt: Räume, so die Raumsoziologin Martina Löw,[2] werden durch ein komplexes Zusammenspiel von (An-)Ordnungsprozessen von Objekten und Menschen und Syntheseleistungen, d. h. durch Wahrnehmungsakte, Bedeutungszuschreibungen und Emotionen hervorgebracht. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Atmosphäre eines Raumes zu. Sie macht den Raum als solchen und nicht nur die einzelnen Objekte im Raum wahrnehmbar.[3] Dabei ist die Atmosphäre gerade nicht objektiv bestimmbar, vielmehr ergibt sich eine Atmosphäre erst in der je situativ sich herstellenden Beziehung zwischen den Dingen und dem leiblichen Spüren

1 Zur (Nicht-)Erkennbarkeit von Kirchenräumen vgl. *Anna Körs*, Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012.
2 *Martina Löw*, Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001.
3 Ebd., 206.

des wahrnehmenden Subjekts. Ob etwas als religiöser Raum wahrgenommen wird, liegt mithin immer auch ‚im Auge des Betrachters'.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass es vor allem die Außeralltäglichkeit und symbolische Überhöhung der Architektur und deren Atmosphäre sowie die Handlungen sind, die den Vergleich von Shopping-Malls und Fußballstadien mit Kathedralen so plausibel machen, denn sie betonen eine Differenz, die an die Unterscheidung zwischen sakral und profan erinnert.

1 Shopping-Malls und Fußballstadien als außeralltägliche, sakrale Bauwerke?

Fragt man nach baulichen Ähnlichkeiten zwischen Shopping-Malls respektive Fußballstadien und Kathedralen, fällt zunächst die Größe und die Repräsentativität dieser Räume auf. Es sind besonders markante, weithin sichtbare, architektonisch aus der Umgebung herausgehobene Gebäudekomplexe, die – wie einst Kathedralen – als Landmarken und Wahrzeichen der Städte fungieren. Oft sind sowohl Einkaufszentren als auch Fußballstadien auch Prestigeobjekte, mit denen sich Städte international in Szene setzen. Auch hierin ähneln sie den Kathedralen des Mittelalters – die Städte lassen sich diese repräsentativen Bauten durchaus etwas kosten und treten damit bewusst in Konkurrenz zu anderen Städten. Insbesondere Fußballstadien sind dabei – wie Kirchengebäude[4] – auch Orte der individuellen und kollektiven Identifikation[5] und gelten daher z. T. auch als schützenswertes Kulturgut. Stadien „can not only generate a love of place, a sense of place-loyality, place-bonding and other kinds of localism, but also how some stadia have become what amount to sacred places, worthy, perhaps, of future protection and preservation like other revered monuments and buildings of yesteryear."[6] Gerade aufgrund ihrer Außeralltäglichkeit und Exponiertheit fungieren Shopping-Malls und Fußballstadien wie große Kathedralen des Mittelalters (auch) als symbolische Mitte der Stadt.

Die Analogie zu Kathedralen geht jedoch über die Außenwirkung und städtebauliche Funktion von Shopping-Malls und Fußballstadien hinaus. Sie betrifft auch die architektonische Gestaltung selbst: Durch die Verwendung von Säulen, Hallen mit hohen Kuppeln sowie edlen Materialien bedient sich ihre Architektur ebenso der Stilelemente der Sakralarchitektur. Mehr noch: Oft sind diese Gebäudekomplexe Überwältigungsarchitektur, die auch in ihren Innenräumen als großartig und erhaben erlebt werden und die an die sakrale Atmosphäre von Kirchengebäuden erinnern. Durch die bewusste Inszenierung einer Atmosphäre, die als sakral wahrgenommen werden will, wird der Raum mit Bedeutung aufgeladen. Die Ästhetisierung auratisiert den Raum und

4 Vgl. *Stefanie Duttweiler*, „Kirchenumnutzungen aus politischer Sicht", in: Kunst und Kirche 04/2015, 44–47.

5 Der Sportgeograph John Bale zitiert einen Chester City Fan: „Sealand Road has been part of my life for 30 years; it's more than a football ground, it's a way of life not just to me but to thousands of people alive and dead whose life has revolved around a math at the Stadium. It's more than bricks and mortar, it's almost something spiritual" (*John Bale*, Sport, Space and the City, London–New York 1993, 65).

6 Ebd., 6 f.

überhöht ihn symbolisch, denn das Sakrale fungiert als Marker des Außergewöhnlichen, Mysteriösen, Machtvollen, das der Immanenz enthoben scheint.

So entsteht eine Atmosphäre, die einen deutlichen Kontrast zu anderen Räumen bildet. Wie Kirchengebäude lassen sich auch Einkaufszentren und Fußballstadien daher als Heterotopien fassen. Mit Foucault sind damit Orte gemeint, die sich zwar geographisch verorten lassen, dennoch sind sie Orte „außerhalb aller Orte". [7] Es sind außeralltägliche Orte, in denen sich ein Gegenentwurf zu anderen Orten materialisiert; sie bilden einen „zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben"[8]. Damit betont Foucault die Differenz zwischen Orten: Orte haben je unterschiedliche Qualitäten, die sie voneinander abgrenzen und die sich doch aufeinander beziehen. Hierin, so vermutet Foucault ähnlich wie die frühen Religionsphänomenologen, etwa Mircea Eliade, bestehen strukturelle Ähnlichkeiten zur Unterscheidung von sakral und profan. Den Akt der Unterscheidung bestimmt Foucault daher – ähnlich wie Eliade – als Akt der Sakralisierung. „Wahrscheinlich schneidet jede menschliche Gruppe aus dem Raum, den sie besetzt hält, in dem sie wirklich lebt und arbeitet, utopische Orte aus und aus der Zeit, in der sie die Aktivitäten entwickelt, uchronische Augenblicke."[9] Diese Prozesse, so Foucault, ereignen sich in jeder Gesellschaft immer wieder aufs Neue: „all diese Räume unterliegen immer noch einer blinden Sakralisierung", eine „praktische Entsakralisierung" des Raumes habe sich noch nicht vollzogen.[10]

Die Räume sind also vor allem durch ihre Unterscheidung gekennzeichnet – sowohl im Hinblick auf die Zeit, denn sie haben einen „absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit vollzogen"[11], als auch im Hinblick auf ihre räumliche Organisation. Die Unterscheidung materialisiert und vollzieht sich durch ein System der Öffnung und Abschließung, der Eingangs- und Reinigungsrituale, die „sie isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht"[12] und die „im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist"[13]. Fußballstadien und Einkaufszentren sind solche nach außen abgeschlossene, gereinigte Orte ‚vollkommener' Ordnung.

Diese Beschreibungen lesen sich wie Umschreibungen von Shopping-Malls. Hier sorgen permanente Reinigung, Überwachung sowie Sicherheits- und Verhaltensstandards für eine Differenz zum Alltag, die von vielen als positiv erlebt wird. Stefan Züchner, evangelischer Seelsorger im Kirchenzentrum im CentrO, laut eigenen Angaben Europas größtem Shopping- und Freizeitzentrum in Oberhausen, beschreibt denn auch die Shopping-Mall als Ort der Sehnsucht und des Heils. In einem literarischen Gang durch ‚seine' Mall, beschreibt er die besondere Atmosphäre, die sich dort entfaltet: Die Wärme, die exotischen Pflanzen, die Brunnen und das große Kuppel-

7 *Michel Foucault*, Von anderen Räumen, in: *ders.*, Dits et Ecrits. IV, Frankfurt a. M. 2005, 931–942, hier: 935.
8 Ebd., 936
9 Ebd., 931.
10 *Michel Foucault*, Die Heterotopien (s. Anm. 7), 933.
11 Ebd., 939.
12 Ebd., 940.
13 Ebd., 941.

dach, das tatsächlich an eine Kathedrale erinnert, geben ihm das Gefühl, geborgen und beschützt zu sein. „Wenn man so will, dann entfaltet die gesamte Architektur und das umgesetzte Setting ein eschatologisches Programm: Gemeinschaft, Frieden, Versöhnung und unmittelbar erfahrbare Transzendenz finden hier einen Halt. So wird ja auch das Reich Gottes beschrieben. Diese Dimension wird in meinem Unterbewusstsein noch verstärkt, denn hier bettelt niemand, kein Junkie kommt auf mich zu und möchte einen Euro von mir. Alles begrenzte und zerstörte Leben bleibt ausgeblendet. Jede und jeder scheint genug zu besitzen und gehört dazu. Alle scheinen sich leisten zu können, was sie zum Leben benötigen und viel mehr. So erfahre ich eine Art Vorgriff auf das eschatologische Heil, wenn auch nur als Projektion!“[14] Alles, was für die Stadterfahrung unumgänglich ist – das Sichtbar-werden des „begrenzten und zerstörten Lebens“, der Armut und Einschränkung, die Begegnung mit dem Fremden und die Erfahrung der Differenz – bleibt an diesem Ort ausgeblendet. So kann er als ein Ort ‚paradiesischer‘ Fülle und ‚himmlischen‘ Friedens wahrgenommen werden.

Die Atmosphäre des ‚himmlischen‘ Friedens auch für ein Fußballstadion zu konstatieren wäre natürlich verfehlt. Dennoch kann sich – insbesondere für ‚eingefleischte‘ Fußball-Fans – auch hier eine Atmosphäre entfalten, die Zugehörigkeit und Angenommen-werden, Außeralltäglichkeit und ‚Entrückung‘ erfahren lässt. Und auch in Fußballstadien existieren Rituale und architektonische Anordnungen der Ein- und Abschließung sowie eine besondere Zeitordnung. Dabei kann die Trennung des ‚heiligen Rasens‘ vom übrigen Stadion sowie des Stadions von der Umgebung als Trennung von ‚heiligen‘ und ‚profanen‘ Orten und die Unterscheidung von Spieltagen und Werktagen, Saison und Nicht-Saison, vor und nach dem Spiel als Trennung zwischen ‚heiliger‘ und ‚profaner‘ Zeit gedeutet werden.

Auch wenn also Einkaufszentren und Fußballstadien nicht explizit religiöse Orte sind, so kann sich doch durch die architektonische Gestaltung und die Inszenierung der Atmosphäre eine kognitiv und leiblich wahrnehmbare Differenz zum Alltag ereignen, die an die Unterscheidung von heilig und profan anknüpft. Ob es allerdings tatsächlich gelingt, dass sich eine sakrale Atmosphäre entfaltet, ist jedoch gerade nicht garantiert. Denn diese architektonischen „Strategien der ästhetischen Wiederverzauberung“[15] verstricken sich in eine Paradoxie. Gerade weil sie die ‚entzauberte‘, durchrationalisierte Welt auf eine Weise ästhetisieren, die ihre Profanität überdecken und mit der Aura eines höheren Wertes versehen soll, besteht die Gefahr, dass die Inszenierung als solche dominant wird und der Verweis auf ‚etwas Höheres‘ zur bloßen Geste verkommt – und so gerade die Profanität und Warenförmigkeit von Shopping und Fußball entlarvt und die entzauberte Welt in ihrer „völlig durchgeplanten und berechneten Konstruktivität tatsächlich bestärkt“[16].

[14] *Stefan Züchner*, Der Altarraum des unbekannten Gottes, in: *Petra Bahr* u. a., Sehnsuchtsorte, Düsseldorf 2010, 48–63, hier: 55.

[15] *Norbert Bolz* / *David Bosshart*, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995, 11 f.

[16] *Aldo Legnaro* / *Almut Birenheide*, Stätten der späten Moderne. Reiseführer durch Bahnhöfe, shopping malls, Disneyland Paris, Wiesbaden 2005, 106.

2 Shopping und Fußball als außeralltägliche, religiöse Handlungen?

Die Rede vom Einkaufs*tempel* oder den *Kathedralen* des Sports bezieht sich jedoch selten nur auf das Gebäude und dessen Atmosphäre, meist zielt die Bezeichnung auch auf eine Kritik der in ihnen stattfindenden Tätigkeiten: Die ‚Anbetung des Fußballgottes' oder der Vollzug eines Markenkultes. Die Kritik ist dann berechtigt, wenn man von einem substanziellen Religionsbegriff ausgeht. Geht man dagegen von einer funktionalen Religionsdefinition aus, können auch die Handlungen, die in Einkaufszentren oder Fußballstadien vollzogen werden, als religiös gedeutet werden. Sowohl Shopping als auch Fußball haben Strukturelemente, die sich funktional mit Religion vergleichen lassen. Die Entwertungsstrategien verkennen diese Parallelen. Denn wie beispielsweise Gabriele Sorgo herausarbeitet, nährt auch die Konsumsphäre die Hoffnung, dass durch die Waren hindurch Gemeinschaft, Zugehörigkeit und Sinn hergestellt werde.[17] In Anlehnung an Marx und Benjamin argumentiert sie im Hinblick auf Shopping: „Beim Einkaufen nehme ich fremde Objekte, die durch entfremdete Arbeit entstanden sind, und füge sie in meine Lebenswelt."[18] Wie beim religiösen Opfer unterläuft auch die Ware eine Verwandlung: „Während ich also im ökonomischen Sinn die Dinge entwerte, erhalten sie zwischenmenschliche Werte und repräsentieren lebendige Zusammenhänge. Sie sind dann nicht mehr entfremdet, sondern haben einen Sinn."[19] Dementsprechend erkennt Sorgo in „Menschen, die das anspricht, … keinesfalls die verlorenen Schafe einer ‚Cafeteria-Religion', […] sondern sie wollen für sich sinnvolle Zusammenhänge erzeugen, die sie dem Informationsmüll und dem Warenchaos mit viel Mühe abringen"[20]. Shopping-Malls sind der Ort, an dem sich diese Verwandlung der Waren vollzieht und dabei immer auch Orte, an denen der symbolische Wert der Waren hervorgehoben wird und ihr kultischer Überschuss erscheinen kann.[21]

Während die Deutung von Shopping als religiös und der Shopping-Mall als Ort des Heils vor allem auf die Prozesse der individuellen Sehnsuchts- und Sinnproduktion abheben, ergibt sich die Verbindung zwischen Religion und Fußball vor allem im Hinblick auf soziale Prozesse. So kann man Fans und ihre Kultur als quasi-parochiale Vergemeinschaftung interpretieren. Wie in einer Kirchengemeinde sind auch die Fans nicht nur durch ein regelmäßig wiederkehrendes Ereignis miteinander verbunden, sondern auch durch die Gefühle der sowohl flüchtigen als auch dauerhafteren Gemeinschaft – zu den Spielern, zur Mannschaft und den Mit-Fans der Fan-Gemeinde. Der Bestand und die Verbindung der Gemeinschaft wird durch (Gründungs-)Mythen oder mythische Erzählungen über legendäre Spiele, Spieler und Vereine garantiert, die als ‚heiliges Wissen' fun-

17 *Gabriele Sorgo*, Kult, Konsum und Konvivalität. Einkaufen als Gottesdienst?, in: *Konrad Paul Liesmann* (Hg.), Die Gretchenfrage. „Nun sag', wie hast du's mit der Religion?", Wien 2008, 212–235, hier: 219.
18 Ebd., 224.
19 Ebd.
20 Ebd., 226.
21 *Stefan Züchner*, Der Altarraum des unbekannten Gottes (s. Anm. 14), 53.

gieren, das Gegenwart und Vergangenheit des Kollektivs für die Zukunft aufbewahrt. Dementsprechend überhöht und transzendiert das Fußballgeschehen den Alltag und wirkt so sinnstiftend. Zugleich wird die Alltagsrealität nicht negiert, sondern aufgegriffen: „Das Besondere und Einzigartige des Fußballspiels besteht eben darin, dass es letztlich eine ins Spielhafte übertragene, erhöhte und verdichtete Lebenswirklichkeit, eine Lebenswirklichkeit im Brennspiegel ist."[22] Wie der Alltag entzieht sich auch das Ereignis Fußball völliger Berechnung und führt so die Kontingenz der Welt vor Augen, bindet sie an Zufall und Glück mindestens ebenso wie an Anstrengung und Leistung. Fußball ist also mehr als ein Spiel, es ist ein Abbild der Welt, in der es ‚ums Ganze geht' und in der Sieg und Niederlage manchmal nur durch einen Zufall voneinander getrennt sind – und doch die ‚Gnade' der zweiten Chance kennt. Die Sieger bzw. die ‚Idole' und ‚Ikonen' werden dann wie ‚Heilige' verehrt, dem Verein hält man die Treue und bekennt sich zu ihm in Farben, Fahnen und Festen.

Im Anschluss an Durkheims Religionssoziologie[23] kann das Geschehen im Stadion darüber hinaus aufgrund der großen Emotionalität als religionsproduktiv gesehen werden. Durch die relative Enge im Stadion und die Spannung des Spiels entsteht eine außergewöhnliche Dichte sinnlicher Eindrücke und vielfältiger Emotionen.[24] Diese außergewöhnlichen Intensitäten und starken Gefühle, die auch Gewalt nicht ausschließen, werden im Alltag eher gemieden, im Stadion dagegen (bewusst) erzeugt, gesteigert und ausgelebt. Im „Resonanzraum der Stadionschüssel wachsen dann alle Beteiligten – Aktive und Zuschauer – über sich hinaus, finden mit Haut und Haaren in die Szene hinein, gehen in ihr auf"[25]. Das Stadion – auch das leere Stadion – birgt ein „Erregungsversprechen"[26] und ist somit „ein Ort, vielleicht der einzige öffentliche

Weiterführende Literatur:

Heike Delitz, Architektursoziologie, Bielefeld 2009.

Die Autorin rückt die Architektur einer Gesellschaft in den Fokus und legt dar, wie Architektur als Medium des Sozialen fungiert. So lässt sich durch die Untersuchung der Architektur herausarbeiten, in welcher Gesellschaft wir leben.

Mario Botta et al., Sakralität und Aura in der Architektur. Architekturvorträge an der ETH Zürich, Zürich 2010.

Dieser kleine Band stellt Vorträge zusammen, die sich mit dem Phänomen von Sakralität und Aura befassen, die sich nicht auf den Kirchenbau beschränken. Insbesondere der Beitrag von Mario Botta stellt die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen dem Akt, Architektur zu machen, und der Sakralität heraus.

22 *Hartmut Rupp*, Sportstadien als heilige Räume, in: *Hans-Georg Ulrichs* u. a. (Hg.): Körper, Sport und Religion – interdisziplinäre Beiträge, Idstein 2003, 121–132, hier: 130.

23 *Emile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994.

24 *Thomas Alkemeyer*, Rhythmen, Resonanzen und Missklänge. Über die Körperlichkeit der Produktion des Sozialen im Spiel, in: *Robert Gugutzer* (Hg.), body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld 2006, 265–296, hier: 270.

25 Ebd.

26 *Knut Ebeling*, Die Flut des Raums. Eine Archäologie der Masse, in: *Knut Ebeling* / *Kai Schiemenz* (Hg.), Stadien. Eine künstlerisch-wissenschaftliche Raumforschung, Berlin 2008, 107–159, hier: 136.

Ort, an dem sich dieses Begehren erfüllen kann, an dem die Sehnsucht nach Eruption und gemeinschaftlicher Ekstase wirklich wird“[27].

Dieses Erleben der (flüchtigen) Gemeinschaft und ihrer ekstatischen Intensität, Kollektivität und Außeralltäglichkeit ist der von Durkheim beschriebenen Erfahrung der höchsten Erregung, der *effervescence collective* ähnlich, durch die eine Energie entsteht, die als etwas erlebt wird, das von außerhalb der profanen Welt herrührt. Der beteiligte Mensch wird „hingerissen von einer äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln“[28], er fühlt sich in eine fremde „Welt der heiligen Dinge“ versetzt, die sich radikal von der profanen Welt unterscheidet, die aber auf diese zurückwirkt. Diese Erfahrung der ekstatischen, vergemeinschaftenden Kollektivität, der Außeralltäglichkeit der Emotionen sowie der Auflösung und Steigerung der Ich-Erfahrung fußt auf einer intensivierten Körpererfahrung, die ohne die Raumerfahrung nicht denkbar wäre. Körper- und Raumerfahrung bedingen sich wechselseitig – und schließen sich, je nach Definition von Religion, zu einer religiösen Erfahrung zusammen.[29] „Fußball“, so fassen es Constantin Klein und Thomas Schmidt-Lux in ihrer Auseinandersetzung mit Fußball und Religion zusammen, „ist nicht Religion, aber mitunter ist er religionsfähig“[30].

3 Postsäkulare Außeralltäglichkeit?

Folgt man der Idee, Religion zeige sich auch implizit und werde über ihre Funktion bestimmt, lassen sich Fußball und Shopping als Ersatzreligion interpretieren. Wem diese These zu gewagt ist, der mag zumindest der Interpretation zustimmen, Shopping und Fußball seien Religionsersatz, denn sie haben Funktionen, die vormals Religion für Individuen und Gemeinschaften hatte, übernommen. Dementsprechend ist die Interpretation von Shopping-Malls und Fußballstadien als ‚Kathedralen der Moderne‘ so abwegig nicht. Sowohl die Handlungen, die in den Räumen vollzogen werden, als auch die architektonische Gestaltung legen den Vergleich nahe. Dabei trägt insbesondere die Inszenierung einer außeralltäglichen, den Geboten der Immanenz enthobenen Atmosphäre dazu bei,

27 Ebd., 124.

28 *Emile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (s. Anm. 23), 300.

29 Nicht alle AutorInnnen, denen die Analogie zwischen Kathedrale und Stadien auffällt, teilen den Befund der impliziten Religion. So beharren Frank und Steets neben den Gemeinsamkeiten auf dem signifikanten Unterschied zwischen Kathedralen und Fußballstadien: „As architectures of mass assembly, cathedrals and stadia are buildings with an aural quality where the gaze of those present is directed towards a central point, which is either the altar, or the pitch. Both building types are extraordinary: They mark a clear structural boundary to the outside world and, here as there, communities are reinforced by means of ritual actions“ (*Sybille Frank* / *Silke Steets* (Hg.), Stadium Worlds. Football, space and the built environment, London–New York 2010, 293). Doch während die Kathedrale den Blick der Masse auf etwas außerhalb ihrer selbst, ein höheres Wesen lenkt, richtet die Architektur des Stadium die Aufmerksamkeit der Masse nicht nur „to their adored heroes, physically present on the pitch, and in the centre, but also to themselves. In this they can find both delight and danger“ (ebd., H.i.O.).

30 *Constantin Klein* / *Thomas Schmidt-Lux*, Ist Fußball Religion? Theoretische Perspektiven und Forschungsbefund, in: *Engelbert Thaler* (Hg.), Fußball. Fremdsprachen. Forschung, Aachen 2006, 18–35, hier: 35.

diese Heterotopien als Räume wahrzunehmen, die an Kirchengebäude erinnern. Der Vergleich wird nicht zuletzt deshalb plausibel, da die Differenz zum Alltag – sei es als paradiesische Fülle wie in einer Shopping-Mall oder in der kollektiven Erregung des Fußball-Stadions – nicht nur behauptet, sondern auch leiblich erlebbar wird.

Betrachtet man einige der im 21. Jahrhundert neu entstandenen Shopping-Malls und umgebauten Stadien, so wird die Interpretation als Religionsersatz und Ersatzreligion jedoch ergänzungsbedürftig. Denn mit dem Umbau von Fußballstadien zu ‚hochwertigen' multifunktionalen Sport-Arenen und von Einkaufszentren zu Shopping-Malls wurden in einige dieser Gebäudekomplexe explizit-religiöse Räume verortet.[31] Es scheint also, als können Fußball-Arenen und Shopping-Malls religiöse Räume gerade nicht vollständig ersetzen. Ob sich hier jedoch die Konsum- und Fußballreligion selbst veredelt oder ob hier einem (neuen) Bedarf an religiösen Räumen Rechnung getragen wird, ist schwer zu entscheiden. Doch es scheint, als wäre die Präsenz dieser Räume ein Signum der post-säkularen Gesellschaft, die gelernt hat, dass sie auf Religion als Bewahrerin fundamentaler, nicht hintergehbarer Werte nicht verzichten kann.

Die Autorin: *Dr. phil. Stefanie Duttweiler, geb. 1967, Studium der Sozialpädagogik, Soziologie, europäischen Kulturwissenschaft sowie Supervision; Promotion in Soziologie, derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung Sozialwissenschaften des Sports der Universität Frankfurt a. M., ab 4/2017 Dozentin an der Berner Fachhochschule. Publikationen: Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie, Konstanz 2007; Missionierende Räume? Neue religiöse Räume als Medien religiösen Wandels, in: Hannah Göbel / Sophia Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015, 195–218; zusammen mit Robert Gugutzer / Jan-Hendrik Passoth / Jörg Strübing (Hg.), Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?, Bielefeld 2016.*

[31] Vgl. *Stefanie Duttweiler*, Sakrale Orte des Körperkults? Stadionkapellen zwischen Kirchenreligion und Ersatzreligion in: *Robert Gugutzer* / *Moritz Böttcher* (Hg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen, Wiesbaden 2012, 193–218; *dies*., „Jetzt ist es ein richtiges Dorf! Neue religiöse Räume an Orten (simulierter) Urbanität", in: *Johann Pock* / *Birgt Hoyer* / *Michael Schüßler* (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der praktischen Theologie, Münster 2012, 277–294; *dies*., Missionierende Räume? Neue religiöse Räume als Medien religiösen Wandels, in: *Hannah Göbel* / *Sophia Prinz* (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015, 195–218.

Ruth Pucher MC

Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik!

Einladung zu einem fiktiven Gespräch

◆ **Die fiktive Einladung ergeht an LehrerInnen verschiedener Fachrichtungen, ErzieherInnen und JugendleiterInnen, FlüchtlingsbegleiterInnen und SeniorenbetreuerInnen, SeelsorgerInnen, TheologInnen und PfarrerInnen verschiedener Kirchen, Ordensleute und Gemeindemitglieder, FremdenführerInnen und Tourismusverantwortliche – kurz: an alle, die Lust haben, Kirchen und Kapellen aktiv in ihre Arbeit einzubinden. Im Gespräch erläutert Sr. Ruth Pucher sehr lebendig wesentliche Bedingungen, Elemente und den Kontext der Kirchenpädagogik. Mit ihren fundierten wie anregenden Hinweisen für Planung und Durchführung gibt sie zugleich beeindruckende Einblicke in ihre eigene kreative und reflektierte Arbeit als Kirchenpädagogin und macht Lust auf mehr. (Redaktion)**

Prof. Dr. Ansgar Kreutzer (A. K.), Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift, eröffnet das Gespräch und fragt Schwester Ruth Pucher: *Ich habe Sie gebeten, einen Beitrag für unsere Zeitschrift zu verfassen und Ihnen als Arbeitstitel „Kirchenraumpädagogik" genannt. Heute laden Sie uns zu einem Gespräch über „Kirchenpädagogik" ein. Wo ist der „Raum" geblieben? Warum war es Ihnen wichtig, den Titel abzuändern? Warum sprechen Sie von „Kirchenpädagogik"?*

Sr. Ruth Pucher (R. P.): Mir ist bewusst, dass viele ReligionspädagogInnen die Bezeichnung „Kirchenraumpädagogik" oder „Sakralraumpädagogik" bevorzugen. Damit zeigen sie klar an, worum es ihnen in dieser Disziplin geht – um Kirchenräume, bzw. Sakralräume. Entstanden ist die Kirchenpädagogik natürlich in Kirchenräumen. Thema war aber von Beginn an mehr als der (Innen-) Raum, auch die Fassade oder der Kirchturm wurden in die Arbeit einbezogen.

Ich vermeide, von „Kirchenraumpädagogik" zu sprechen, weil ich sehe, dass der Begriff einengt und Bereiche ausschließt, die auf jeden Fall dazugehören und berücksichtigt werden müssen. Als Ordensfrau denke ich zum Beispiel an Klöster und Ordensgemeinschaften, die seit Jahren nicht nur ihre Kirchen, sondern auch Teile ihres Wohn- und Arbeitsbereichs für BesucherInnen geöffnet haben. Alternativ könnten wir in diesem Fall von Klosterpädagogik sprechen. Hinzu kämen in den großen Stiften die Bibliotheks- und Archivpädagogik, bei vielen Pfarrkirchen die Friedhofspädagogik. Da gäbe es viele Differenzierungsmöglichkeiten. In dem Namen „Kirchenpädagogik" ist alles drin. Außerdem geht es in unseren kirchenpädagogischen Einheiten oft auch um mehr als die Bausubstanz und die Einrichtungsgegenstände. Als Kirchenpädagogin bin ich ebenso Repräsentantin der Kirche als Institution oder einfach eine Christin zum Anfassen. Immer wieder werde ich z. B. auf Glaubensinhalte angesprochen, die in ein-

zelnen Kunstwerken ihren Niederschlag gefunden haben. Oder ich lade als Kirchenpädagogin bewusst die Gruppe zu einem solchen Exkurs ein.

A. K.: *Können Sie kurz umreißen, wann und in welchem Kontext die Kirchenpädagogik entstanden ist?*

R. P.: Es war Mitte der 1980er-Jahre im evangelisch geprägten Norden Deutschlands, dass der Kirchenraum als „Lernort" für Schulklassen entdeckt wurde. Lange Zeit hatte man im Religionsunterricht problemorientiert gearbeitet. Ich erinnere mich noch gut an meine eigenen Religionsstunden über Lepra in Pakistan oder den Hunger in der Sahelzone. Gleichzeitig nahm die Säkularisierung in Westeuropa zu. Kinder und Jugendliche hatten oft keinen Begriff mehr von christlicher Glaubenspraxis. Kirchengebäude boten sich da als sichtbare Zeugnisse gelebten Christentums durch die Jahrhunderte an. Sie sind auch ein Beispiel für die Schönheit des Glaubens. Eine der Pionierinnen der Kirchenpädagogik war Inge Hansen im Hamburger Michel, eine andere Christiane Kürschner in der Marktkirche in Hannover.

In Ostdeutschland, noch zu DDR-Zeiten, hatten sich Pfarrgemeinden touristisch relevanter Kirchen, z. B. des Erfurter Doms, Gedanken darüber gemacht, wie sie BesucherInnen, die kein religiöses Vorwissen mitbrachten, ihre Kirchen zeigen und erklären konnten. Sie wollten mehr vermitteln als nur die Kunstgeschichte. Ziel der Bemühungen war es auch, dass sich der Kirchenbesuch bei den Menschen als positives Erlebnis einprägte.

Im Westen und im Osten suchte man etwa zeitgleich nach geeigneten Methoden, um Kinder wie Erwachsene nicht nur auf der kognitiven Ebene, sondern auch auf der Erfahrungsebene anzusprechen. Ideen aus der Museums- und Theaterpädagogik gaben hierzu wichtige Impulse.

Eine Theologin: *Ich habe gelesen, dass Sie auch Bibliodramaleiterin sind – wie wirkt sich diese Ausbildung auf Ihre Arbeit in Kirchenräumen aus?*

R. P.: Mein erstes Experimentierfeld mit bibliodramatischen Elementen war die gotische Kirche Maria am Gestade in Wien. Dort habe ich mit Gesten der Pfeilerfiguren gearbeitet. Ich lud z. B. die Teilnehmenden einer Führung ein, die Körperhaltungen einer Verkündigungsgruppe aus dem 14. Jh. nachzustellen. Da die Skulpturen auf getrennten Pfeilern einander gegenüberstehen und der Engel keine Flügel hat, sind Zusammengehörigkeit und Thema der Gruppe nicht so leicht zu erkennen. Indem Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gruppe die Figuren nachstellten, holten wir die steinernen Bilder quasi von ihren Podesten über unseren Köpfen herunter. Wir alle konnten auf diese Weise die Gesten besser lesen und deuten. Im eigenen körperlichen Erleben wurde zudem die Mehrdeutigkeit einer Geste bewusst. Der erhobene rechte Zeigefinger des Erzengels Gabriel [*Sr. Ruth hebt ihre Hand und ahmt die Geste nach*] wurde nicht mehr nur als eine Geste der Ermahnung verstanden, sondern auch als Redegestus und als Richtungsanzeiger: Hier vermittelt einer eine Botschaft vom höchsten himmlischen Thron. „Vom Himmel hoch, da komm ich her." Auch Marias geöffnete rechte Hand auf Schulterhöhe wurde nicht mehr nur als Geste der Abwehr, sondern auch als Zeichen des aufmerksamen Hörens und der bereiten Annahme interpretiert. „Wie soll das geschehen? … Ich bin die Magd

des Herrn, mir geschehe, wie du es gesagt hast." (Lk 1,34.38)

Eine Seniorenbetreuerin: *Mit Kindern kann ich mir solche Methoden gut vorstellen – aber wie gelingt das mit Erwachsenen?*

R. P.: Grundsätzlich meine ich, dass alles, was Kinder interessiert und ihnen Freude macht, auch in der Arbeit mit Erwachsenen zum Einsatz kommen kann. Wir tragen alle ein Kind in uns. Bei Erwachsenen braucht es manchmal nur eine andere Einbettung und ein anderes Vokabular. Ich spreche z. B. nie von „Spielen", sondern immer von Übungen und Suchaufgaben und begründe, inwiefern uns diese Methode helfen kann, die Botschaft der Kunstwerke besser zu verstehen. Wenn ich mehrheitlich kognitiv trainierte Menschen in der Gruppe vermute, bemühe ich mich immer, einer solchen Übung, wie ich sie gerade beschrieben habe, Fakten vorauszuschicken. Ich vermittle z. B. zuerst einen Überblick über die Gesamtheit der Pfeilerfiguren in der Kirche, dass nur mehr wenige aus der Gotik stammen, viele in späteren Jahrhunderten aufgestellt wurden. Und ich gebe Kriterien an die Hand, woran man das erkennen kann: das Größenverhältnis von Nische und Figur, die Faltenwürfe und Länge der Gewänder, die Gesichtszüge. Wer sich gesättigt an Informationen fühlt und genug Stoff zum Denken bekommen hat, ist leichter bereit, auch einmal etwas auszuprobieren, dessen Sinn ihm oder ihr nicht sofort einleuchtet.

Hilfreich ist es auch, im Vorfeld den Ausschreibungstext einer Veranstaltung entsprechend zu gestalten. Anstatt eine „Kirchenführung" anzukündigen, gebrauche ich lieber die Bezeichnung „Kircheneröffnung", oder ich lade zu einer „Führung mit allen Sinnen" ein. Das habe ich natürlich nicht immer in der Hand. Es kommen auch Gruppen zu mir, die eine klassische historisch-kunsthistorische Führung erwarten. In diesem Fall sind die Begrüßung und Einführung entscheidend. Die ersten fünf bis sieben Minuten erachte ich generell als ganz wichtig für den Verlauf der gesamten Einheit. Ich habe als Kirchenpädagogin die Chance, in der Einführung eine Atmosphäre zu schaffen, die mir in der Folge ermöglicht, tatsächlich kirchenpädagogisch zu arbeiten. Dazu gehört, die Gruppe zu sammeln und die Aufmerksamkeit aller zu bündeln. Aufmerksamkeit ist unerlässlich für die Kirchenpädagogik: Aufmerksamkeit für die eigenen Wahrnehmungen und die der anderen Teilnehmenden. Ferner versuche ich zu Beginn das Vertrauen der Gruppe zu gewinnen; das Vertrauen, dass ich die „Richtige" bin, die ihr in den kommenden eineinhalb bis zwei Stunden ein lohnendes Programm bieten kann. Dazu gebe ich in der Einführung immer auch eine Kostprobe von meinem Faktenwissen. Die Gruppe soll erfahren, dass ich sehr wohl um die historischen Zusammenhänge weiß und die wichtigsten Zahlen kenne, auch wenn ich beim kirchenpädagogischen Arbeiten nur gelegentlich explizit davon Gebrauch mache. Genauso wichtig in diesen ersten Minuten ist die Einladung an die Gruppe, sich auf die eine oder andere Übung einzulassen und eigene Beobachtungen einzubringen. „Wir lernen voneinander und miteinander." Mit diesen Worten motiviere ich die Gruppe zur Beteiligung.

Dies.: *Sie sprachen von eineinhalb bis zwei Stunden in einer Kirche – das kommt mir lange vor.*

R. P.: Ja, Kirchenpädagogik braucht Zeit, mehr Zeit als eine klassische Führung.

Aber die Zeit wird von den meisten Teilnehmenden als kurzweilig erlebt. Kirchenpädagogik in Eile verfehlte ihren Zweck. Oft baue ich bewusst Elemente der Entschleunigung ein. Die Kirche zu umrunden, bevor man sie betritt, ist dafür ein Beispiel. Dadurch wächst ein Gespür für die Größe des Bauwerks. Oder es werden Unregelmäßigkeiten am Außenbau erkannt, die auf Umbauten schließen lassen. Auf solche Entdeckungen kann man im späteren Verlauf zurückkommen. Entschleunigend wirkt auch, beim Betreten der Kirche nicht sofort die Festbeleuchtung einzuschalten. Das Tageslicht – und sei es noch so wenig in der Dämmerung oder am Abend – genügt meistens für einen ersten Eindruck. Die Augen tasten den Raum als Ganzes ab, ohne sich schon in Details zu verlieren. Umso stärker ist dann auch die Wirkung, wenn künstliches Licht dazugeschaltet wird.

Ein Religionslehrer: *Im Religionsunterricht habe ich nie so viel Zeit! Maximal eine Doppelstunde, aber ich muss ja noch die Wegzeiten abziehen.*

R. P.: Ich empfehle Ihnen in diesem Fall, mit Ihrer Klasse öfter in die selbe Kirche zu gehen und jedes Mal *einen* anderen Schwerpunkt zu setzen. Einmal sind es z. B. die Maßwerkfenster – außen und innen, ein anderes Mal das Gewölbe und die Strebepfeiler, die einen solch hohen Bau ermöglichen, beim dritten Mal das Hochaltarbild. Fast jede Kirche lohnt den mehrmaligen Besuch im Unterricht. Vielleicht können Sie auch Kolleginnen und Kollegen, die andere Fächer an Ihrer Schule unterrichten, für diese Exkursionen gewinnen. Im Deutschunterricht könnten Beschreibungen am Kirchenbau geübt werden, in der bildnerischen Erziehung das Zeichnen oder die Neugestaltung eines Fensters. Im Geschichtsunterricht könnte ein bestimmter Baustil das Gespür für eine Epoche schärfen. Es gibt so viele Anknüpfungspunkte.

Und bitte, unterschätzen Sie nicht Ihre Kirche vor Ort! Die Kirche in der Nähe Ihrer Schule – auch wenn sie touristisch keine Rolle spielt: In den allermeisten Kirchen gibt es etwas zu entdecken. Einmal wurde ich eingeladen, für eine Pfarrkirche in einem Wiener Randbezirk eine Führung zu entwickeln. Bei der Erstbegehung war ich entsetzt. Die Altarwand war in den 1950er-Jahren großflächig mit heroischen Szenen bemalt worden. Die Qualität war mir peinlich. Was sollte ich tun? Ich hatte bereits den Auftrag angenommen. Ratlos las ich in der Bibliothek über die Kunst der Nachkriegsjahre in Österreich – und ich stieß auf Arnulf Rainer, der in dieser Zeit sein Studium begonnen hatte und sich an der Zweit- und Drittklassigkeit seiner Professoren rieb. Um Neues, Besseres zu generieren, hatte er mit Übermalungen begonnen, zunächst seiner eigenen Arbeiten, dann der anderer. Diese Idee griff ich auf: Ich lud die Gruppe ein, das Altarbild zu übermalen und nur das stehen zu lassen, was gefiel. Dazu hatte ich für alle Teilnehmenden Farbkopien des Altarbildes und dicke schwarze Filzstifte mitgebracht. Zuerst überwog die Scheu: „Dürfen wir das?“ Aber dann kam die Lust – und es entstanden fantastische Bilder, die wir auf den Altarstufen „ausstellten“. Wer wollte, konnte kommentieren, was ihm oder ihr bei der Bearbeitung wichtig war – wie es zu diesem Ergebnis gekommen war. In einem Fall waren nur mehr das Gesicht und die Hände Christi zu erkennen; eine andere Teilnehmerin hob ein zartes Bäumchen hervor; wieder jemand anderes hatte konzentrische Kreise um das Zentrum des Bildes gezogen.

Eine Tourismusverantwortliche: *Woher nehmen Sie die Ideen für Ihre Arbeit? Als Touristikerin bin ich immer auf der Suche nach frischen Ideen.*

R. P.: Eine Ideenquelle sind meine beruflichen Ausbildungen. Nach dem Gymnasium habe ich Kirchenmalerin und Vergolderin gelernt. Oft schaue ich deshalb als erstes mit einem handwerklichen Blick auf Architektur und Ausstattung. Ich frage zum Beispiel: Aus welchen Materialien bestehen der Altar und seine Skulpturen? Oft meinen wir ja, Stein oder Metall zu sehen – dabei ist es in Wahrheit Holz, das in vielen Arbeitsschritten kostbar gefasst wurde. Oder es handelt sich um Stuckmarmor, also Gips, der durch und durch gefärbt ist.

Entstehungsprozesse nachvollziehbar werden zu lassen, kann ein Ziel der Kirchenpädagogik sein. So bringe ich z. B. verschiedenfarbiges Plastilin mit. Wir kneten es, bis eine schöne Marmorierung entsteht. Damit kann ich das Prinzip von Stuckmarmor erklären. Mit Pigmenten gefärbte Gipsmassen werden auf der Werkbank verknetet und anschließend in Scheiben geschnitten, die dann auf die Wand oder den Kern einer Säule aufgebracht werden.

In manchen Kirchen habe ich auch Blattgold dabei. Gold übt seit Jahrtausenden eine besondere Faszination auf uns Menschen aus. Sie kennen bestimmt die Frage, wieviel Kilogramm Gold bei der Restaurierung zum Einsatz kam. Die Antwort ist meistens enttäuschend, denn die Blattgoldauflage ist dünner als dünn. Aber wie dünn ist das? Ein zehntausendstel Millimeter – darunter kann sich niemand etwas vorstellen. Wenn ich aber ein Blättchen Gold herumgehen lasse und es schon beim Zweiten oder Dritten nichts mehr zum Weitergeben gibt, merken sich das alle: Blattgold ist so dünn, dass es in unseren Hautritzen verschwindet. Soweit einige Anregungen aus meiner handwerklichen Ausbildung.

Mein Studium der Kunstgeschichte hat mir viele Bildvergleiche mitgegeben. Ein prominentes Beispiel sind die Anbetungsengel Gian Lorenzo Berninis am Tabernakel im römischen Petersdom. Sie knien rechts und links einer Tempelminiatur und verehren das Allerheiligste – mit gefalteten Händen, sichtbar aufgewühlt ob der Nähe und Unfassbarkeit Gottes. Sie wurden tausende Male in barocken Kirchen kopiert, oft bis hin zu Details der Faltenwürfe.

Als Hinführung zu einem solchen Vergleich aus der Kunstgeschichte stelle ich Beobachtungsaufgaben, zum Thema Engel zum Beispiel: An welchen Stellen im Raum können Sie Engel entdecken? Wo berühren sie die irdische Zone? Was drückt ihre Körperhaltung aus? Mit geschärftem Blick gelingt der Vergleich mit den Engeln aus St. Peter umso besser. Solche Suchaufgaben lassen sich leicht auch in eine klassische Stadtführung einbauen, in der die Kirchen am Weg nur kurz besucht werden.

Aber zurück noch einmal zu den Ideenquellen: Ein Kollege von mir, Christian Jordan aus Eggenburg in Niederösterreich, ist als Religionspädagoge ein leidenschaftlicher Musiker. Ihm fällt zu jedem Thema ein Lied oder ein passendes Musikstück ein. Das ist ideal für Kirchenerkundungen. Das eine Mal, als es um Heilige ging und darum, wie sie in Kirchen zu erkennen sind, brachte er seine Gitarre mit und begleitete uns bei einem Lied. Alle konnten mitsingen: „Ach wie gut, ach wie gut, jeder hat ein Attribut…“[1] [Schwester Ruth singt leise den Refrain.] Ein richtiger Ohrwurm!

[1] Wer ist wer? Text und Musik: Kurt Mikula.

Lieder prägen sich ganz von alleine ein – nachhaltiger als jede Erklärung.

Ein anderes Mal, als wir antijüdische Darstellungen im Kirchenraum aufspürten, rezitierte er die katholische Karfreitagsbitte für die Juden – zuerst in der historischen Fassung, die Jahrhunderte lang gebräuchlich war und die Juden als „treulos" und „verblendet" verfemte. Dann hörten wir die heutige Version, aus der Anerkennung und Wertschätzung unserer älteren Geschwister im Glauben spricht. Ein Gespräch über das Verhältnis von Christen und Juden, über unsere eigenen Zugänge zum sogenannten Alten Testament und über die Bedeutung einer achtsamen Wortwahl gelang mühelos. – Was ich mit diesen Beispielen von meinem Kollegen und mir zeigen möchte: Jede und jeder von uns hat besondere Stärken und Vorlieben. Das prägt auch unseren Zugang zu den Kirchen. Diese persönliche Schiene sollten wir unbedingt für die Kirchenpädagogik nutzen! Fragen Sie sich, worin Sie gut sind, was Sie persönlich lieben, und wenden Sie das auf den Kirchenraum an – das wird auch Ihre Teilnehmenden ansprechen.

Eine Jugendleiterin: *Können Sie auch Literatur empfehlen?*

R. P.:In den letzten Jahren ist sehr viel Literatur zur Kirchenpädagogik auf den Markt gekommen. Bemerkenswert finde ich z. B. ein Buch zur Vorbereitung auf die Firmung, das vom katholischen Kirchenraum ausgeht.[2] Jede Firmstunde beginnt in der Kirche und wirft einen Spot auf ein Element des Baus. Daraus wird dann das Thema der Stunde abgeleitet, z. B. am Weihwasserbecken die Erinnerung an die eigene Taufe und die Zugehörigkeit zu Christus.

Für wissenschaftliche Zwecke gelang Holger Dörnemann in seiner Habilitationsschrift eine umfassende Darstellung der Fachliteratur bis zum Jahr 2011.[3] Ihm verdanken wir die Bündelung aller kirchenpädagogischen Bemühungen in dem einen Anliegen „Menschen zum Heiligen [zu] führen". Dieser Gedanke ist in den letzten Jahren für mich zum ersten Korrektiv meiner Arbeit als Kirchenpädagogin geworden. Bei der Methodenauswahl frage ich mich immer wieder, was mehr dazu beiträgt, dieses Ziel zu erreichen. Eine Gefahr der Kirchenpädagogik ist nämlich ihr Aktionismus. Gerade am Anfang kann man leicht in diese Falle tappen: Eine Suchaufgabe hier, ein Rätsel dort, ein Sinnspruch zum Mitnehmen … – oft ohne Zusammenhang und Ziel.

Für die praktische Arbeit empfehle ich noch immer gerne eines der frühen Bücher von Antje Rösener und Birgit Neumann aus dem Jahr 2003. Allein das 10. Kapitel ist die Anschaffung des Buches wert.[4] Darin wird schrittweise die persönliche Erschließung eines Kirchenbaus und seiner Umgebung erläutert – atmosphärisch, inhaltlich, im Blick auf die Zielgruppe und den Kontext. Außerdem finde ich die Einteilung einer Kirchenerkundung in verschiedene Phasen sehr nützlich: Sich sammeln und annähern; Sich einlassen und

2 *Jens Ehebrecht-Zumsande*, Zu Hause bei Gott, Firmbuch für junge Leute, München 2010.

3 *Holger Dörnemann*, Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen, Berlin 2011.

4 *Antje Rösener*, Didaktische und methodische Leitlinien kirchenpädagogischen Arbeitens, in: *dies.* / *Birgit Neumann*, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2003, 60–71.

entdecken; Vertiefen; Ablösen und beenden.

Mit dem konkreten Kirchenraum persönlich vertraut zu werden, erachte ich als die wichtigste Vorbereitung für kirchenpädagogisches Arbeiten. Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Ich verbringe in der Regel mehrere Stunden in der Kirche, für die ich eine kirchenpädagogische Einheit entwickle. Ich sitze z. B. lange an verschiedenen Plätzen: vor der Kirche, in der letzten Bankreihe, ganz nahe an einem Pfeiler, in einer Seitenkapelle … Ich nehme bewusst auch unterschiedliche Haltungen ein: gehen, stehen, knien. Wo kann ich gut beten? Ich beobachte auch, wie sich die Lichtsituation im Laufe des Tages verändert, und wie das Licht mit der Architektur und der Ausstattung spielt. Manche Kirchen sind stark frequentiert. Dann beobachte ich, wer aller kommt, welche Orte die Menschen aufsuchen, was sie tun – oder auch nicht tun. Manchmal ergeben sich Gespräche mit Kirchenbesuchern und Beterinnen. Oft habe ich Glück und treffe dabei zufällig auf die „richtigen" Leute, z. B. einmal auf eine Frau, die heute in der Kirche den Blumenschmuck richtet. Ich erfahre, dass sie in dieser Pfarre aufgewachsen ist und sich von Klein auf mit der Kirche verbunden fühlt. Als Kind habe sie sich immer gefragt, was ein bestimmter Vers am Triumphbogen wohl zu bedeuten habe, denn sie kannte ein Wort nicht: „Erquicken – Ist das etwas Gutes oder etwas Schlimmes?" Sie bekam immer Gänsehaut, wenn sie es las, denn sie fürchtete, dass es eine Form der Strafe Gottes war. Erst Jahre später klärte sich das Rätsel für sie auf … Natürlich baute ich in meine Führung eine Meditation dieses Jesus-Wortes aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 11,28) ein: Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt, ich will euch erquicken. Es gibt so vielfältige Übersetzungen für diese Bibelstelle.

Oder ein anderes Mal traf ich einen Mann, der gelernter Tischler und Holzrestaurator war. Wir sahen uns gemeinsam die Einlegearbeiten der Kirchenbänke an. Er konnte jede Holzart bestimmen und erklärte mir die Herstellung der unterschiedlichen Furniere.

Andererseits ist es hilfreich, gezielt Gespräche mit Ortskundigen zu vereinbaren, z. B. mit dem Pfarrer, der Mesnerin oder einem Mitglied des Pfarrgemeinderats. Oft frage ich auch in der Pfarrkanzlei nach, ob es jemanden in der Pfarre gibt, der oder die sich besonders mit der Kirche beschäftigt hat und schon Führungen anbietet. Dann erhalte ich vielleicht auch die letzte Festschrift zum 800-Jahr-Jubiläum des Ortes oder bekomme Einblick in die Dokumentation des Kunstreferats zur Erfassung aller Kunst- und Kulturgüter.

Solche Begegnungen und Gespräche geben mir Anregungen für meine weiterführenden Recherchen in der Bibliothek oder im Internet.

Eine Ordensfrau: *„Menschen zum Heiligen führen" – Inwieweit verstehen Sie Ihre Arbeit als missionarisches Projekt?*

R. P.: Ich bin ein missionarischer Mensch. Ich bin eine Missionarin Christi. Wenn ich etwas für gut und richtig erkannt habe, behalte ich es nicht für mich, sondern ich will andere daran teilhaben lassen. Mit fast jeder Entdeckung erfahre ich diesen Auftrag aufs Neue. Das gilt sowohl für meinen Glauben als auch für die Kunst. 2005 wurde ich von meiner Ordensleitung nach Wien gesandt, um Kunst und Spiritualität zu vermitteln. Kurz zuvor hatte ich im Noviziat den Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken in Frankreich kennen-

gelernt, der den Titel trug „Proposer la foi dans la société actuelle“[5]. Mit dieser Vorsicht, die die Bischöfe formulieren, will auch ich meinen Glauben vorschlagen – als Haltung, als Ausrichtung und Sichtweise, als tragenden Grund meines Lebens. Das ist mein Anliegen auch in der Kirchenpädagogik. Wie wenn bei einem öffentlichen Empfang Häppchen auf einem Silbertablett angeboten werden. Jeder nimmt sich, was ihr oder ihm zusagt. Niemand muss etwas nehmen. Alle Häppchen aber wurden aus bekömmlichen Zutaten und mit Sorgfalt zubereitet. In einer Kirchenerkundung biete ich entsprechend verschiedene Häppchen an, ausgewählte Zugänge zum Bauwerk, zum Raum, zu einzelnen Kunstwerken. Immer wieder lege ich Deutungen aus meiner Überzeugung als Christin hinzu. Ich erzähle, was mir Hoffnung gibt, was ich erwarte, wie ich bete. So erläutere ich z. B., wie ich eine Kniebeuge erlebe: Jede Kniebeuge ist für mich ein leibhaftiges Bekenntnis zur Größe Gottes. „Gott, du bist groß!“ Darin sehe ich sehr viel Ähnlichkeit zum Gebet der Muslime, die immer auch mit dem Körper beten.

Oder bei der Betrachtung eines Bildes von der Aufnahme Mariens in den Himmel füge ich hinzu: Diese Darstellung gibt mir Hoffnung. Ich glaube, dass wir Menschen eingeladen sind, Maria nachzufolgen. Gott wartet auf uns. Indem ich solche Sätze als Ich-Aussagen formuliere, hoffe ich, niemanden zu vereinnahmen. Vielmehr will ich neugierig machen und zum Nachdenken anregen. Oft ergeben sich auch in der Gruppe Gespräche zu dem einen oder anderen religiösen Impuls von mir.

Wenn es mir gelingt, Menschen im Kirchenraum zum Staunen zu bringen, freut mich das genauso wie ein Austausch über Sinn und Ziel unseres Lebens. Im Staunen halte ich inne und die Tür zum Heiligen öffnet sich einen Spalt.

Ein Flüchtlingsbegleiter: *Waren Sie auch schon mit Muslimen in Kirchen unterwegs?*

R.P.: Ja, mehrmals. Einmal schien der gewählte Termin zunächst sehr ungünstig. Eine Gruppe angehender MoscheeführerInnen wollte am Karsamstag mit mir eine Kirche besuchen. In allen Innenstadtkirchen bekam ich abschlägige Antworten. Schließlich fanden wir ein Zeitfenster in der Konzilsgedächtniskirche in Wien-Lainz, einem Bau aus den 1960er-Jahren. Die Schmucklosigkeit der Betonwände und der gelbe Teppichboden, mit dem die ganze Kirche ausgelegt ist, fanden sofort den Beifall aller: Wie in einer Moschee! So eine Kirche hatte noch niemand aus der Gruppe je gesehen. Im Religionsunterricht oder auf Gruppenreisen waren sie immer in überaus reich verzierten Bauwerken gewesen. Abgeschreckt von den vielen Bildern schienen jene Kirchen nichts mit ihrem eigenen Glauben zu tun zu haben. In dieser modernen Kirche aber fiel der Zugang leichter. Mit Wortkarten beschrifteten wir die typischen Elemente eines Kirchenraums: Altar, Lesepult, Kreuz … Als ich am Tabernakel das Ewige Licht erklärte, entspann sich ein tiefes Gespräch über Gottes Gegenwart und wie wir sie im Alltag erlebten. Ich empfand eine große Verbundenheit mit meinen muslimischen Gästen durch unseren gemeinsamen Glauben an den einen Gott. Nur sehr selten erreiche ich mit Christen eine vergleichbare Erfahrungsebene bei einer Kirchenerkundung.

[5] „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft“. Der „Brief an die Katholiken in Frankreich“, Traduction allemande du texte des éveques de France, Les Editions du Cerf 1996.

Ein anderes Mal wurde ich als Ergänzung zum Deutschkurs gebucht. Zwei Kursgruppen sollten gemeinsam Wiener Kirchen kennenlernen: Imame und katholische Priester aus aller Welt. Wir hatten einen ganzen Vormittag Zeit, um drei Kirchen zu besuchen, eine mittelalterliche, eine barocke und eine zeitgenössische. Für den Fall, dass es gut lief, hatte ich ein Gebet Mohammeds in deutscher Sprache dabei. Tatsächlich waren sich die beiden Männergruppen im Laufe des Vormittags nähergekommen und hatten nach anfänglicher Skepsis sichtlich Freude an meinen Aufgaben und Erläuterungen gefunden. Ich wagte es also und fragte in der dritten Kirche, ob es für passend empfunden würde, dass ich dieses Gebet vorlas. Ich stellte zur Wahl, es *in* der Kirche oder auf dem Vorplatz vorzutragen. Alle wurden neugierig auf dieses Experiment und stimmten meinem Vorschlag zu: In der Kirche sollte ich es lesen. Als ich anfing, erhoben sich alle. Das zeigte mir, dass sie meinen Beitrag wirklich als Gebet verstanden. Nachdem ich geendet hatte, stimmten die Priester ein Halleluja an. Danach war es noch einen Moment lang ganz still. Vor der Kirche zückten dann einige Imame ihr Smartphone und baten mich, das deutsche Gebet fotografieren zu dürfen. Vielleicht ist es inzwischen schon bei der einen oder anderen muslimisch-christlichen Begegnung zum Einsatz gekommen. Hier das Gebet im Wortlaut:

> Ruhm und Lob Dir – o Allah!
> Gesegnet sei Dein Name und
> erhaben deine Majestät –
> es gibt keinen Gott außer Dir!
> Du bist der Schöpfer!
> Du hast Sonne und Mond geschaffen,
> Du schützt die Ängstlichen,
> Du hilfst den Unterdrückten,
> Du gibst Nahrung den Kindern,
> Du machst die Armen reich,
> Du heilst die Kranken,
> Du befreist die Gefangenen,
> Du vernichtest alle Tyrannen –
> zeig mir einen Ausweg
> aus meinen Nöten,
> gib mir Erleichterung![6]

A. K.: *Mir erscheint dieses Gebet ein würdiger Abschluss zu sein auch für unser Gespräch.*

R.P.: Vielen Dank für Ihr Interesse! Wer von Ihnen in die kirchenpädagogische Arbeit einsteigen möchte, ist herzlich eingeladen zu unserem neuen „Grundkurs Kirchenpädagogik“[7], der im Mai 2017 in St. Pölten, Niederösterreich, startet. Die Seminareinheiten haben wir geblockt auf zwei Wochenenden im Frühjahr und Herbst und eine ganze Woche im Juli, damit sich die Anreise auch für Teilnehmende aus anderen Bundesländern oder Deutschland lohnt.

Die Autorin: *Ruth Pucher MC, Mitglied der Missionarinnen Christi, Kunsthistorikerin, Mitarbeiterin im Kardinal König Haus, Wien, Bereich Ordensentwicklung: Erwachsenenbildung, Supervision und Prozessbegleitung; freiberufliche Arbeit als Kirchenpädagogin und Kunstvermittlerin, www.ordentlich.at*

6 „Lob und Preis“, nach einem Gebet von Muhammad, in: *Günter Riediger*, Im Schutz des Höchsten. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Kevelaer 2008, 21.

7 Der Grundkurs wird angeboten vom Katholischen Bildungswerk St. Pölten. Referierende sind Ruth Pucher, Christian Jordan u. a. http://www.kbw-bildung.at/images/charisma/gk_kirchenpaedagogik.pdf. [Zugriff am 22.12.2016]. Weitere Angebote finden Sie beim deutschen Bundesverband Kirchenpädagogik e.V., s. www.bvkirchenpaedagogik.de.

◆ **Künstlerisch anspruchsvolle und qualitätvolle Gestaltungsprojekte in Kirchen zu realisieren, bedeutet immer zwischen zeitgenössischer Kunst, der Pastoral vor Ort und dem konkreten Kirchenraum zu vermitteln. *Hubert Nitsch* und *Martina Gelsinger* stellen dazu grundsätzliche Überlegungen an und schildern drei zeitgenössische künstlerische Gestaltungen in Kirchenräumen in Oberösterreich. Welche theologischen, liturgischen und pastoralen Überlegungen sollen bei Kirchenneugestaltungen leitend sein? *Markus Krauth* zeigt im Rückblick auf die 1999 erfolgte Neugestaltung der Pfarrkirche Maria Geburt in Aschaffenburg acht Orientierungspunkte auf. *Ewald Volgger* beschreibt die konkreten vorbereitenden Schritte für die neue liturgische Raumgestaltung des Linzer Domes, die 2017 umgesetzt wird. (Redaktion)**

Hubert Nitsch / Martina Gelsinger

Kunst und Kirche auf Augenhöhe

Kirche als Auftraggeberin für zeitgenössische Kunst

1 Katholische Kirche in Oberösterreich. Die größte Kunstsammlung des Landes, bei freiem Eintritt täglich geöffnet

Die Vorbereitungen zur Programmgestaltung von Linz 2009 Kulturhauptstadt Europas waren Anlass für eine bewusste Reflexion der Rolle von Kirche als Kulturträgerin. Sichtbar wurde dies sowohl in Form von Kooperationen mit bestehenden Formaten – wie Beschallungsfrei, Sonntagskultur oder den Stadtteilprojekten – als auch durch eigene Projekte, wie die Orgelstationen, „die Erben Abrahams“ und den „Turmeremit am Mariendom“, eines der erfolgreichsten und nachhaltigsten Projekte des Kulturhauptstadtjahres.[1] Interessant war zu beobachten, in welcher Form Kirchen als Orte des Glaubens auch als künstlerisch gestaltete Räume, Räume der Stille, Orte mit spezieller Atmosphäre und Akustik in ihrer jahrhundertelangen Tradition zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine zentrale Bedeutung für die Öffentlichkeit einnehmen.

Der markante Titel ist einer im Kulturhauptstadtjahr 2009 aufgelegten Grußkarte entnommen.[2] Das Bildmotiv der Karte zeigt die Spiegelung des Turmes der Linzer Stadtpfarrkirche in der Glasfassa-

[1] Der Turmeremit am Mariendom wurde von Hubert Nitsch, Abteilungsleiter im Kunstreferat/Diözesankonservatorat, für Linz 2009 Kulturhauptstadt Europas entwickelt. www.dioezese-linz.at/linz09; https://www.dioezese-linz.at/institution/418409/leben/turmeremit [beide Abruf: 22.12.2016]; *Hubert Nitsch* (Hg.), 395 Stufen in die Einsamkeit. Eremitinnen und Eremiten im Linzer Mariendom. Ein Projekt für Linz 2009 Kulturhauptstadt Europas in Kooperation mit der Diözese Linz, Linz 2009.

[2] Die Karte ist Teil einer vierteiligen Serie, die vom Kunstreferat/Diözesankonservatorat mit Fotografien von Gerlinde Miesenböck erstellt wurde.

de des Lentos-Kunstmuseum. Genau dieses Motiv der Verbindung von Geschichte und Gegenwart, der Verschmelzung von kirchlichen und kulturellen Orten wurde als Charakteristikum für die Diözese Linz sehr bewusst ausgewählt.

2 Bereicherung des Bestehenden und die Erzeugung weiterer Sinnschichten

Das Kunstreferat/Diözesankonservatorat der Diözese Linz ist als Fachstelle für mehr als die Hälfte der Kulturgüter Oberösterreichs, die sich in Pfarren und kirchlichen Einrichtungen befinden, verantwortlich. Neben der Sicherung und Erhaltung des Bestandes wird hier seit Jahren der Anspruch verfolgt, künstlerisch anspruchsvolle und qualitätvolle Gestaltungsprojekte im Kirchenraum zu realisieren.[3]

Die Diözese Linz hat es sich – ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil – zum Ziel gesetzt, der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" wirksam auf verschiedenen Ebenen zu begegnen. Dieser Anspruch wird auch in der Gestaltung von Feierräumen – in Zeichen-, Symbolcharakter und künstlerischer Qualität – sichtbar. Dabei stehen die „Bereicherung des Bestehenden und die Erzeugung weiterer Sinnschichten"[4] im Zentrum.

Mit der Beauftragung von KünstlerInnen, die im gegenwärtigen Kunstdiskurs präsent[5] sind, knüpft die Kirche als Auftraggeberin an eine jahrhundertealte Tradition an. Ausgehend von Altarraumgestaltungen, die zumeist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Provisorium errichtet wurden und erst seit den 1990er-Jahren mit einer Vielzahl an Gestaltungen mit Symbolgehalt die Feierkultur und den Kirchenraum prägen, zählen Glasfenstergestaltungen, Tore, Kreuzwege, Taufstellen, Glocken, Orgelprospekte, diözesane Ehrenzeichen ebenso dazu wie Kapellen, Marienandachtsorte, Beicht- und Ausspracheorte sowie Gedenkzeichen – insgesamt über 150 Projekte aus 488 Pfarren sowie kirchlichen Einrichtungen der Diözese Linz. Etwa 150 Künstlerinnen und Künstler haben in dem angeführten Zeitraum Werke für einen sakralen Raum oder kirchlichen Ort der Diözese Linz geschaffen[6].

3 Fachliche Begleitung und Vermittlung

Die künstlerischen Projekte tragen vom Entwurfsprozess bis zur Fertigstellung wesentlich zur Stiftung von Identität und zur Beschäftigung mit existenziellen, gesellschaftlichen und religiösen Themen und Fragestellungen in Pfarren und kirchliche Einrichtungen bei. Das Kunstreferat der Diözese Linz gewährleistet die Kuratierung und fachliche Begleitung durch ExpertInnen für zeitgenössische Kunst. Aufträge zur künstlerischen Gestaltung von Kirchenräumen erfolgen als Direktaufträge oder in

[3] *Martina Gelsinger / Alexander Jöchl / Hubert Nitsch* (Hg.), Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz 2000–2010, Kunstreferat und Diözesankonservatorat der Diözese Linz, 2. erw. Aufl. 2011.

[4] *Bernd Euler-Rolle* in: Kunst und Kirche auf Augenhöhe (s. Anm. 3), 32.

[5] Dass zeitgenössische Gestaltungen in Sakralräumen und kirchlichen Einrichtungen als wichtiger Aspekt aktuellen Kunstschaffens in Oberösterreich gesehen werden, zeigt die Einladung als Gast zum Linzer Kunstsalon in der Landesgalerie Linz 2016; vgl. https://www.dioezese-linz.at/institution/8050/article/55539.html [Abruf: 22.12.2016].

[6] Siehe dazu: www.dioezese-linz.at/kunst (Zeitgenössische Kunst).

Form von geladenen künstlerischen Wettbewerben[7] in enger Zusammenarbeit mit den jeweiligen Pfarren und diözesanen Fachstellen, wie der Abteilung kirchliches Bauen, dem Liturgiereferat und dem Orgel- und Glockenreferat sowie dem Bundesdenkmalamt.

4 Zeitgenössische Kunst als Impuls für die Pastoral – Kunst als Bindeglied zur Gesellschaft

Zentraler Gesichtspunkt der Begleitung dieser Projekte ist es, das Potenzial von zeitgenössischer Kunst auch als Impuls für die Pastoral vor Ort zu erschließen. Dabei gilt es zwischen der Vision des Künstlers/der Künstlerin und den Gegebenheiten vor Ort, den Erwartungshaltungen und vertrauten Sehgewohnheiten zu vermitteln. Für die Gemeinde bedingt die Neugestaltung die Herausforderung, den vertrauten Raum neu zu sehen und seine Qualitäten zu entdecken. Wenngleich die Impulse zu einer Neugestaltung oft mit langjährigen Planungen und Wünschen nach Erneuerung einhergehen und die diözesane Bauordnung[8] einen sogenannten „Bildungsprozess" vorsieht, so bedarf es dennoch auch einer entsprechenden Zeitspanne, das zunächst Fremde oder Störende in die bisherigen Wahrnehmungsmuster zu integrieren und ihre Möglichkeiten zu erschließen.

Diese Tatsache verbindet die Gegenwart wiederum mit der Vergangenheit, auch das bereits Bestehende, Historische, die „alte" Kunst will erschlossen werden.

Die eigene künstlerische Arbeit in die oftmals jahrhundertealte Tradition eines Kirchenraumes zu stellen, ist für die meisten KünstlerInnen – unabhängig von ihrer Nähe zur Kirche – eine reizvolle Herausforderung, die bei der weiteren Beschäftigung auch zur Gratwanderung wird: Geht es doch darum, die eigene künstlerische Praxis bei Gestaltungen für Sakralräume mit einem vorgegebenen Raum, mit seiner Ausstattung und funktionalen Anforderungen zu verbinden, die sich aus der Nutzung für liturgische Zwecke – als Gottesdienstraum – ergeben.

5 Künstlerische Praxis – funktionale Vorgaben

Vom Einschreiben in die Raumstruktur, der skulpturalen Präsenz oder bewussten Zurücknahme von Objekten bis zur Transformation von Bestehendem zeigen die künstlerischen Arbeiten eine große Bandbreite im Umgang mit einem bestehenden Kirchenraum und seiner Ausstattung. Darüber hinaus wird deutlich, wie unmittelbar die Gestaltungen – trotz funktionaler Vorgaben – aus der künstlerischen Praxis der KünstlerInnen hervorgehen. Sichtbar wird auch, in welcher Vielfalt – ausgehend von unterschiedlichen Bezugspunkten – die Neugestaltungen das Leitthema der Liturgie, den Altar zum Zentrum des Raumes zu machen, aufgreifen. Die Individualität der historisch gewachsenen Kirchenräume wird bei Veränderungen in der Nutzung nicht als Hindernis, sondern vielmehr als außergewöhnliche Möglichkeit der Bezugnahme gesehen.

[7] Die Jury besteht zu gleichen Teilen aus FachpreisrichterInnen, Kunstsachverständigen, die das Kunstreferat nominiert, und von der Pfarre bestellten SachpreisrichterInnen. Bau-, Liturgiereferat und Bundesdenkmalamt sind beratend tätig.

[8] Bauordnung der Diözese Linz, seit 1.1.2011; abrufbar unter: https://www.dioezese-linz.at/institution/8015/downlaods/article/1498.html

6 Zeitgenössische künstlerische Gestaltungen quer durch die kirchliche Kunstlandschaft Oberösterreichs

Zeitgenössische Gestaltungen finden sich in abseits gelegenen, kleinen Filialkirchen ebenso wie an kulturgeschichtlich und künstlerisch zentralen Orten und in neu errichteten Pfarrzentren im gesamten Gebiet der Diözese Linz, vom oberen Mühlviertel bis ins südliche Salzkammergut. Siegfried Anzinger, Franz Josef Altenburg, Inge Dick, Werner Feiersinger, Dorothee Golz, Caroline Heider, Judith Huemer, Oswald Oberhuber, Elisabeth Plank, Irma Kapeller, Elisabeth Kramer/Simon Hipfl, Peter Sandbichler, Anne Schneider, Wolfgang Stifter und Gerold Tagwerker sind nur einige der Namen, die eine künstlerische Arbeit in einem Sakralraum oder einer kirchlichen Einrichtung in der Diözese Linz in den vergangenen 15 Jahren realisiert haben.

Die folgenden drei Kurzbeschreibungen geben einen Eindruck von der Herangehensweise von KünstlerInnen im Kontext von Werk – Funktion.[9]

6.1 Transformation christlicher Bildmotive – Siegfried Anzinger. Frauen- und Männerfenster in der Pfarrkirche Weyer, 2008

Siegfried Anzinger, der in Weyer im oberösterreichischen Ennstal geboren wurde und als Professor an der Kunstuniversität Düsseldorf lehrt, wählte für die Realisierung der beiden Fenster im nördlichen Querschiff der Pfarrkirche Weyer die traditionelle Technik der Bleiverglasung. Vom Künstler als Frauen- und Männerfenster bezeichnet, verleihen sie dem Raum zunächst eine neue Lichtstimmung und fordern darüber hinaus in jeweils sechs übereinanderliegenden Bildfeldern zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit überlieferten Motiven der christlichen Bildgeschichte auf. Anzinger wählt für die Fenster biblische Szenen und bringt sie mit Figuren aus seinem Werk in Verbindung: Zwischen den Hauptszenen, Darstellungen aus dem Marienleben, Hieronymus und der Löwe und der Taufe Jesu, finden sich Burkaträgerinnen, die das Geschehen beäugen, Löwen, die im Verborgenen lauern, Putti, die den Heiligenschein Gottvaters fest umklammern ebenso wie der Hase als eines der Lieblingsmotive Anzingers aus der Tierwelt. Die bedrohlichste Form des Machtmissbrauchs im 20. Jahrhundert thematisiert der Künstler im linken unteren Bereich des Männerfensters: In dem für ihn typischen skizzenhaften Pinselduktus deutet er das Konterfei Adolf Hitlers als zeitgenössische Interpretation des „Bösen“ an.

6.2 Barocke Theatralik als neues Sinnbild. Beicht- und Ausspracheraum, Ignatiuskirche/Alter Dom Linz, Elisabeth Plank, 2013

Zentrales Gestaltungsthema ist eine neue zeitgemäße Möglichkeit für die Beichtpraxis, die in der Tradition der Jesuiten eine zentrale Rolle einnimmt.

Elisabeth Plank greift den geöffneten Vorhang, der den Hochaltar einrahmt, als Motiv auf und schließt ihn in stilisierter Form als Stuckatur über dem Beichtraum. Die Draperie des Hochaltares wird im

[9] Abbildungen und weiterführende Informationen befinden sich auf der Homepage des Kunstreferates. http://www.dioezese-linz.at/kunst.

Beicht- und Ausspracheraum zum Sinnbild für das Tuch des Schweigens und der Diskretion. Das Silber als Spiegel an der Eingangstür soll den Eintretenden den Wert der Reflexion und ehrlichen Selbstbetrachtung erkennen lassen. Der scheinbar schwebende ovale Körper wird zur Metapher für das Loslassen von Verstrickungen.

6.3 Inkarnat und Leiblichkeit. Pfarrkirche Oberwang, Altarraumgestaltung von Anne Schneider 2015

Anne Schneider greift in ihrem künstlerischen Konzept für die bei Mondsee gelegene Pfarrkirche Oberwang als Ausgangsmotiv die Figuren des von Meinrad Guggenbichler geschaffenen Hochaltares mit ihrer charakteristischen Farbigkeit und Körperlichkeit auf. Die neuen Objekte, Altar, Ambo und Vorstehersitz, konzipiert sie als Körper aus hautfarben eingefärbtem Betonguss. Auf diese Weise stellt sie formale Bezüge zur Ausstattung und dem dominanten Hochaltar her. Zugleich schafft die Präsenz der Körper, deren theologische Interpretation sich an der „Theologie des Leibes" orientiert, ein neues Zentrum im Altarraum. Der zarte Faltenwurf, der die Objekte einhüllt, birgt als weitere Interpretationsebene auch den Charakter des mit einem Tuch gedeckten Tisches.

7 KirchenRÄUMEn – Ein Blick in die Zukunft

Das vom Kunstreferat initiierte Symposium KirchenRÄUMEn[10] hat im Jahr 2013 neben der Gestaltungsfrage auch die Zukunftsperspektiven von Sakralräumen thematisiert. Die zeitgenössische Gestaltung der liturgisch genutzten Sakralräume in der Diözese Linz zählt nach wie vor zu den Angelpunkten einer lebendigen Kirche, dennoch gilt es auch die Themen der Um-, Neu- und Nachnutzung zu diskutieren und die spirituellen und kulturellen Orte der Vergangenheit und Gegenwart mit Verantwortung und Weitblick in die Zukunft zu führen.

Die Autoren: *Martina Gelsinger, geb. 1971 in Steyr/OÖ, Dr. phil., Studien der Kunstgeschichte und der Kunstwissenschaft an der Universität Salzburg und am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit 2007 tätig im Kunstreferat und Diözesankonservatorat der Diözese Linz, Kuratorin und Kunstvermittlerin; Hubert Nitsch, geb. 1969 in Niederösterreich, Mag. art., Mag. phil., Mag. theol., Studien der Fachtheologie, Selbstständigen Religionspädagogik, Kunstgeschichte und Bildnerischen Erziehung in Innsbruck, Wien und Salzburg. Kunstreferent und Diözesankonservator der Diözese Linz seit 2002, Ausstellungskurator im Bildungshaus St. Virgil/Salzburg, Juroren- und Kuratorentätigkeit.*

[10] KirchenRÄUMEn. Zukunftsperspektiven für die Nutzung von Sakralräumen, Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege LXVII (2013), Heft 3/4.

Markus Krauth

Zur Gestaltung eines Kirchenraumes

Liturgie neu denken

Eine neugotische Kirche, 1895 erbaut, wie es viele gibt. Inneneinrichtung vollkommen neugotisch durchgestylt bis zum letzten Spitzendeckchen. Anfang der 1960er-Jahre: Tabula rasa. Dann: Neueinrichtung in minderer Qualität mit der Tendenz zunehmender „Verschlimmbesserungen". Die vertraute Sakralität wird vermisst.

Ende der 1980er-Jahre beginnen die Planungen zur Generalsanierung der Kirche zum 100-jährigen Jubiläum.

Der staatliche Leiter der Denkmalschutzbehörde reagiert auf den Zustand der Kirche mit Kopfschütteln. Das ermöglicht die Initialzündung: Da ist mehr drin als Wände streichen und neue Kabel legen. Der Künstler Leo Zogmayer, Wien, legt einen ersten Entwurf zur Neugestaltung des Kirchenraumes in reduziert zeitgenössischer Sprache vor. Das Domkapitel lehnt ab. Es kommt zu einer zweiten Entwurfsplanung. Die Planung ist abgestimmt mit Bauamt und Kunstreferat. Die Finanzierung steht. Das Domkapitel lehnt ein zweites Mal ab. Durch eine überraschende Wende kommt es doch zur Realisierung.

Dies ist ein einzigartiges Geschenk für die Entwicklung von Liturgie und Gemeinde Maria Geburt seit 18 Jahren. (Fast) Nichts ist mehr wie es war: Das gilt für die Raumschale und die Inneneinrichtung, die Liturgie, die Feste, die Musik, die Atmosphäre im Raum, die Aufmerksamkeit der Feiernden in der Liturgie, ja vor allem die Gemeinde und letztlich auch den Pfarrer. Die künstlerische Reduktion hat uns zum Wesentlichen gebracht: Zur Essenz der Rituale mit ihren Worten, mit ihrem Gesang und der Musik, zu den Dingen, Gesten, Wegen, Bewegungen, Unterbrechungen, Resonanzen, Überraschungen. Das Feiern hat an Intensität gewonnen. Aus den vielfältigen Erfahrungen in der achtjährigen Planungs- und Bauphase sowie des langjährigen Entwicklungsprozesses der Gemeinde im Kirchenraum ergibt sich ein roter Faden mit acht Orientierungspunkten für die Planungslandschaft von Architekten, Künstlern und Bauherren, die heute vielleicht ein ähnliches Projekt anzugehen haben.

Statt Altarraum: EIN Raum

Solange Liturgie in zwei Räumen vollzogen wird, ist der Altarraum als Bühne vom Gemeinderaum als Zuschauerraum mehr oder weniger getrennt. Die Gemeinde gerät von selbst in eine eher passive Rolle. Sie kann sich nicht als ein Ganzes und schon gar nicht als Träger der Liturgie erfahren. Die tragenden Rollen agieren alle auf der Bühne. Zudem schaffen zwei Räume meist eine unnötige Distanz. Darunter leidet notwendigerweise die für jeden liturgischen Akteur wichtige Resonanz.

Ist der Altarraum wie meist eine Apsis, sind alle Blicke und alle Energien dorthin gerichtet. Es entsteht ein unwiderstehlicher Sog in diese Richtung. Das Eigentliche spielt dort vorne oben, die Gemeinde kommt schwerer und folglich weniger in das Ritualgeschehen hinein. Doch ein

Raum von Liturgie entsteht kaum durch bloßes Zuhören oder Zuschauen. Dabei würde der Betroffene ja noch auf Distanz bleiben. Es braucht Bedingungen, die dazu animieren, vom Zu-schauen zum Schauen zu kommen, vom Zu-hören zum Hinein-Hören.

Das kann gelingen, wenn die Distanzen – soweit der Raum und die Gemeinde das zulassen – möglichst gering gehalten werden, damit ich leichter eintauchen kann in das, was mich mit hinein nehmen möchte.

In unserer Kirche war geplant, die Apsis durch eine 330 cm große doppelseitig mit semitransparentem, gebleichtem Nesselstoff bespannten, runden Holzrahmen, frei schwebend über der Apsistreppe, „abzugrenzen". Doch das wurde vom Kunstreferat abgelehnt, da es den Wegcharakter der Kirche zerstören würde.

Was dem Künstler nur noch blieb, war die Apsisfenster dunkler zu gestalten, um die Blicke nicht aus dem Gemeinderaum nach vorne zu ziehen. Inzwischen wurde die weiße Scheibe für einen anderen temporären Auftrag verwirklicht. Danach wollte sie zu ihrem Ursprungsort zurückkehren und bewährt sich seitdem nicht nur als Raumteiler, sondern auch als abstraktes Kunstwerk, das die spirituelle Grundkonzeption des Raumes auf den „Punkt" bringt. Zugleich verdichtet sich die Leere und das EINE in dieser weißen Scheibe ohne figurative oder narrative Elemente. Hier zeigt der Künstler in minimalistischer Formensprache den Raum als Skulptur – das Ur-Credo aller mono-theistischen Religionen.

Statt Stufe: EINE Ebene

Wer sich intensiver mit Liturgie und Raum beschäftigt, stößt schnell darauf, wie viel Widersprüche es zwischen Wort und Wirklichkeit gibt.

Die theologischen und homiletischen Aussagen sprechen oft eine andere Sprache als die Dinge, der Raum, die Rituale. Da heißt es an prominentester Stelle: „Nehmt und Trinkt alle daraus!" Doch zum Trinken kommt nur einer. Der Wein reicht nie. Zogmayer hat die Grundeinsicht des Monotheismus konsequent durch alle ästhetischen Ausdrucksformen durchgespielt. Wenn Liturgie der Christen die Feier des einzig EINEN ist, dann muss alles Gestalten diesem Grundprinzip folgen. Vor diesem Grundaxiom muss auch die Hierarchie in die Knie gehen. Trauen wir uns wirklich monotheistisch zu feiern, dann kann es keine zwei Ebenen geben. Und wenn es zwei Ebenen gäbe, müsste der Amtsträger als Diener der Gemeinde eher eine Stufe tiefer sitzen: Sie sollen die Füße waschen, nicht über die Köpfe hinwegreden.

Allein schon aus Menschenrechtsgründen kann es keine Hoch/Oben-Würden mehr geben, da wir alle Ebenbilder Gottes und Priester sind. Und Ebenbilder gleich mit welcher Aufgabe oder Berufung betraut, begegnen einander auf Augenhöhe. Auf einer Ebene. Eine gestufte, im Standesdenken verhaftete Ämtertheologie soll sich nicht noch in Steinstufen materialisieren, um jedem Eintretenden zu zeigen, wo hier oben und unten, vorne und hinten ist und wer damit hier das Sagen hat. Unserem Dombaumeister war das nicht plausibel zu machen. Er verlangte mindestens drei Stufen. Zum Glück konnten wir ihn auf eine Stufe herunterhandeln.

Doch inzwischen sitzen wir durch eine neue Stuhlchoreographie fast alle stufenlos auf einer Ebene. Kaum zu glauben, was das ausmacht und wie wirkungsvoll es ist, wenn plötzlich die eine Stufe keine Rolle mehr spielt. Unser traditionell trainier-

tes Oben-Unten Denk- und Fühlschema bekommt ebenerdig keine Nahrung mehr. Egal welche Rolle jemand in der Versammlung des Volkes Gottes spielt, keiner muss sich mehr höherstellen oder erniedrigt fühlen. Das ist materialisierter, sozial gelebter MONO-Theismus, der durch keine Ämterdoktrin unterlaufen werden kann, ohne die Gesamtenergie der Liturgie zu schwächen.

Ab und zu gibt es in neueren Kirchen die Ebenerdigkeit weitgehend. Doch dann braucht es, um das Wichtigste zu betonen, doch noch ein, zwei, drei Stufen, um wenigsten den Altar als Rauminsel zu inszenieren. Unsere Sprache verrät uns, wenn wir im Raum eine Insel aussparen. Manchmal noch mit Absperrung durch eine dicke rote Kordel: Altarraum betreten verboten. Das hat mit christlichem Kult nicht mehr viel zu tun. Der liturgische Dienst darf dann die Insel der Seligen betreten. Das Volk Gottes wird zum Fußvolk degradiert.

Statt Bank: STUHL

Wie Bänke in einem Kirchenraum das Raumerleben einschränken, kann man in jeder Kirche erleben, wenn man die Bänke entfernt. Der Boden wird erstmals als tragender Grund in seiner Materialität sichtbar, der Raum in seiner wahren Höhe kann jetzt erst erlebbar werden. Und vor allem: Er wird wieder begehbar, lädt überall ein zum Gehen. Entscheidet man sich für Stühle, ist man im Raum beweglich. Stühle können je nach Anlass in unterschiedlichen Formationen und Choreographien gestellt werden. Wir erkundeten mit ca. 15 unterschiedlichen Stuhlstellungen im Laufe der Jahre unseren Raum gründlich und gewannen so neue Standorte und Perspektiven, neue Positionen und Wege, neue Geh- und Sichtmöglichkeiten.

Dieses praktische Tun bis dahin, dass jeder seinen Stuhl selbst im Raum platziert, fördert die Beweglichkeit und die Wahrnehmung des eigenen Körpers im Raum. Dadurch fällt das in „Reih und Glied“ stehen oder sitzen weg. Hatte früher nur einer seinen Platz zum Sitzen, die Kathedra des Bischofs, so hat nun jeder Teilnehmer an der Feier seine „eigene Kathedra“. Das entspricht der jesuanischen Würdigung des Einzelnen – das liturgische Geschehen hängt von jedem Einzelnen ab – und aller zugleich. Jeder bekommt seinen Platz in der Feier. Nutzt man wirklich die Möglichkeit mobiler Stühle, wird der Kirchenraum wie von selbst zu einem Frei-, Spiel- und Handlungsraum der Gemeinde.

Bänke stehen meist geradlinig hintereinander und zwingen die Eintretenden, hintereinander Platz zu nehmen. Solch eine Bankanordnung verhindert das Wichtigste, worum es im christlichen Glauben geht, die strikt jesuanische Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe. Die notwendige Ausrichtung nach „Vorne spielt die Musik“ macht den Blickkontakt innerhalb der miteinander feiernden Gemeinde unmöglich. Bänke fördern den Nicht-Kontakt der Christen untereinander, so als ginge es im Gottesdienst nur um Gott, was einem illusionären Gottesbild gleichkäme, ohne die versammelte Gemeinde.

In den letzten Jahren sind wir zur Erkenntnis gekommen, dass die Teilnahme und Resonanz der Feiernden am intensivsten ist, wenn wir die Stuhlreihen krümmen und Ovale oder Kreise stellen. Hier erlebt sich die liturgische Versammlung am dichtesten als ein Leib. Aufmerksamkeit und Resonanz steigen. Die körperlich-personale Co-Präsenz aller mit allen wird deutlich spürbarer. Es ist ein liturgischer Quantensprung, wenn die Gemeinde im Rund jegliches Vorne und Hinten, Oben und Un-

ten zu vergessen beginnt. Da fließen Energien, die durch Worte allein kaum aufgebaut werden können.

Statt Stativ: HEADPHONE

Bringen schon Stühle eine ganz andere Dynamik in Raum und Liturgie, so auch das Weglassen von Stativen, Altar- und Ambomikrophonen mit den dazugehörenden Kabeln und Steckdosen. Das fördert ebenfalls die Konzentration auf das Wesentliche. Die liturgischen Akteure können sich frei im Raum bewegen und drehen und sind nicht mehr an Stativ und Mikrophon gebunden.

Statt Priestersitz: STUHL

Zweifelsohne sollte auch ein Fremder sehen können, wer in einer Kirche die Eucharistiefeier leitet. Dies geschieht schon unübersehbar durch die Kleidung von Messgewand und Stola. Braucht es dazu noch einen besonders herausgehobenen Priestersitz, eine Kathedra erster Klasse? Können nicht alle Kinder Gottes auf dem gleichen Stuhl sitzen, der für den Priester lediglich eine kleine Markierung als Erkennung des Sitzplatzes hat? Denn dann wäre jedem klar: Auch der Vorsitzende ist einer vom Volk Gottes, ohne sich durch sein Amt in der Gestaltung des „würdigeren?“ Sitzes in besonderer Weise von den anderen abheben zu müssen.

Statt Weihwasserbecken: TAUFERNEURUNGSBECKEN

Entgegen der fundamentalen Bedeutung des Taufsakramentes für die Initiation zum Christen stehen Verortung und Größe der sogenannten Weihwasserbecken und meist auch Taufbecken. Das Weihwasserbecken hat ja nicht die Funktion eines Spenders, um Weihwasser mit nach Hause nehmen zu können. Es soll den Eintretenden einladen, an sich mit Taufwasser und Kreuzzeichen seine eigene Taufe bewusst zu erneuern. Wenn dieses Grundritual wieder den Stellenwert erhalten soll, der ihm gebührt, dann braucht es einen prominenten Ort und eine entsprechende künstlerische Gestaltung, damit hier im Raum angekommen ein erstes Innehalten geschehen kann.

Statt Ablenkung: REDUKTION

Was profane Konsumkathedralen längst verstanden haben, ist in Kirchen oft nicht zu finden. Diese Konsumtempel reduzieren ihre Formen- und Bildsprache sehr streng, um einzig und allein ihren Produkten Aufmerksamkeit zu schenken und so die Blicke der Besucher geschickt zu lenken. Be-

---

Weiterführende Literatur:

Franz Xaver Baier, Der Raum. Prolegomena zu einer Architektur des gelebten Raumes (Kunstwissenschaftliche Bibliothek 2), Köln 2000.
Ein sehr anregendes frisch-lebendig geschriebenes Buch, was Raum wirklich sein könnte.

Peter Brook, Der leere Raum, Berlin [4]2001.
Eine gute Anregung zur Reflexion des Verhältnisses von Theater, Raum und Ritual.

Gernot Böhme, Atmosphäre – Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. Main 1995.
Eine Sensibiliserung für atmosphärische Phänomene.

tritt man so manche Kirche, wünscht man sich einen Möbelwagen herbei, der so manches angesammelte Möbelstück an einem anderen Ort entsorgen könnte.

Vielen Kirchen kann man es nicht ansehen, dass es hier um das Wesentlichste im Leben eines Menschen geht. Es lenken so viele unwesentliche, überflüssige Dinge ab. Woran es fehlt, ist Reduktion auf das Wesentliche, Weglassen von allem, was stört, damit sich Klarheit, Weite und Stimmigkeit im Raum ausbreiten können.

Die meisten haben es längst verstanden: Weniger ist mehr. Das gilt vor allem für die Feier der Liturgie mit ganz einfachen Mitteln, und genau so ist sie wirksam.

Statt Bild: BILD-LOSE

Die Tendenz der letzten Jahre zu einer Retro-Sakralisierung der Kirchenräume schadet dem christlichen Kult ebenso wie dem spirituellen Leben einer Gemeinde. Statt Heiligenbilder an die Wand zu hängen oder als Holzskulpturen auf Sockel zu stellen, könnte man in die Gesichter der versammelten Heiligen schauen und die lebendigen Körper der Mitfeiernden sockelfrei betrachten.

Die Heiligen bilden mit ihren Körpern den heiligen Raum der Liturgie.

Das ist ein höchst konstitutiver Akt, der je neu spirituell „geleistet" werden will. So kann Gemeinde in ihre zugesagte tragende Rolle in der Liturgie hineinwachsen und sich immer mehr ernstnehmen. Das ist dann keine bloße Theorie mehr, sondern kontemplatives Schauen, Hören, Riechen, Tasten im miteinander Feiern.

Der Autor: *Markus Krauth, geb. 1954, seit 1991 Pfarrer in Maria Geburt, Aschaffenburg, und koordinierender Pfarrer in der Pfarreiengemeinschaft Maria Frieden, Aschaffenburg; Homepage: www.maria-geburt.de; Publikationen: (Hg.) RaumLichtung – Die Neugestaltung der Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg, Münster 1999; zusammen mit Edeltraud Arbes (Hg.), Laetitia vacui – nichts als Freude. Eine Gemeinde (Maria Geburt) schreibt, was seit der Neugestaltung des Kirchenraumes 1999 geschehen ist, Lindenberg im Allgäu 2010; dingkult kultding – paramenta vasa figura, Kath. Pfarramt Maria Geburt, Aschaffenburg 2011.*

Ewald Volgger OT

Die neue liturgische Raumgestaltung des Linzer Domes

Erfahrungsbericht und liturgiewissenschaftliche Einordnung

„Zur Feier der Eucharistie versammelt sich das Volk Gottes gewöhnlich in einer Kirche oder, wenn eine solche nicht oder nicht in ausreichender Größe zur Verfügung steht, an einem anderen ehrbaren Ort, jedoch nur, wenn er eines so erhabenen Geheimnisses würdig ist." Mit dieser Einforderung der Ehrbarkeit des Ortes für das liturgische Geschehen durch die *Grundordnung für die Römische Messe* 2002 (GORM), Nr. 288, wird der Auftrag überantwortet, den liturgischen Ort achtsam, kunstvoll und als Ausdruck des Glaubens-, Kirchen- und Liturgieverständnisses zu gestalten.

1 Ausgangspunkt

Im Juni 2016 genehmigte Diözesanbischof Manfred Scheuer die liturgische Neugestaltung für den Mariendom in Linz.[1] Konstatierte Moderungen unter den Holzpodien mit Teppichbezug – eingefügt in den 1980er-Jahren – hatten dazu geführt, eine Neugestaltung in den Blick zu nehmen. Die Liturgie am Mariendom ist von einer sehr lebendigen Pfarr- und Domgemeinde geprägt, welche auf eine gewissenhafte Umsetzung der liturgischen Vorgaben für die Gemeinde, die liturgischen Ämter und Dienste, die Gabenbereitung und die Kommunion unter beiden Gestalten in möglichst allen Eucharistiefeiern, auch am Wochentag, achtet. Der liturgische Raum soll von der Beschreibung der Liturgie und ihrer Theologie her konzipiert werden. Im historischen Raumkontext, der für die posttridentinische Liturgie geschaffen ist, gilt es auch die denkmalpflegerischen Fragestellungen respektvoll und doch auch aufs Neue bedacht zu berücksichtigen.

2 Verantwortliche ins Gespräch bringen (Arbeitsgruppe)

Die Pfarrgemeinde trägt im Wesentlichen das liturgische Leben am Mariendom. Natürlich hat die Bischofsliturgie und das Domkapitel, das als rechtlicher Träger des Domes die Entscheidungen und die Finanzierung zu verantworten hat, gut eingebunden zu sein, weiters die Gestaltenden der liturgischen Musik (Domkapellmeister, Domorganist, Chor), der Dombaumeister, die Experten der Liturgietheologie und der liturgischen Kommission für den Kirchenbau sowie das Kunstreferat der Diözese. Diese Personen wurden in ein Gremium (Arbeitsgruppe) zusammengeführt, um aus dem Blickwinkel ihrer Aufgabenbereiche und mit ihrer Kompetenz gemeinsam ihre Erfahrungen für den Mariendom zu reflektieren und ihre Erwartungen zu for-

[1] Vom Autor ist eine umfassende Publikation als Dokumentation der Prozesse und Ergebnisse in Bearbeitung. Vgl. dazu weiters www.dioezese-linz.at/dompfarre „Neuer Raum im Neuen Dom".

mulieren. Ziel war die Ausschreibung an KünstlerInnen und ArchitektInnen gemäß der Bauordnung der Diözese Linz, welche die Parameter einer Neugestaltung formuliert. Es ist hilfreich, dass die *Bauordnung der Diözese*, die auf der Homepage[2] abrufbar ist, klare Vorgaben auch für Vorgänge und Entscheidungen gibt.

3 Prozesse

Offene Gespräche über Vorstellungen und Umsetzungen von Ideen und Überlegungen sind wichtig. Gemeinsam gedachte Vorstellungen, auch geteilte theoretische Inhalte, führen nicht konsequenterweise zu gemeinsamen Vorstellungen in der Ästhetik und in der liturgischen Umsetzung. Im moderierten Prozess wurden daher seit 2009 alle liturgischen Feierformen und -anlässe im Dom und in der Domgemeinde in den Blick genommen – nicht immer kontrovers- und konfliktfrei. Dabei wurde rasch klar, dass die gewachsene Tradition ebenso ernst zu nehmen ist wie das Neubedenken der liturgieamtlichen und liturgietheologischen Vorgaben, welche zunächst raumneutral und frei von ästhetischen Vorstellungen diskutiert sein sollten. Zudem sollte immer auch im Blick bleiben, dass die Bischofsliturgie eine Vorbildfunktion in der Diözese zu haben hat. Das Spannungsfeld zwischen Domliturgie und Pfarrliturgie mit den symboltheologischen Orten wie Kathedra und Priestersitz war immer wieder Thema. Hinzu kommen die liturgischen Groß-Feiern mit ihren eigenen organisatorischen und raumästhetischen Herausforderungen, wie sie sich für eine Diözesangemeinschaft ergeben (z. B. Bischofsweihe, Seligsprechung, Weiheliturgien [wie beispielsweise Chrisammesse mit Ölweihe], diözesane Feste u.v.a.m.). „Die Gemeinde, die betet und singt", die Versammlung aller Getauften, von denen jede und jeder einzelne ein sakramentales Zeichen der Christusgegenwart ist, ist Trägerin der Liturgie. Sie ist verantwortlich für die Feier der Liturgie, die Hauptverantwortlichen tragen Sorge, dass diese Funktion immer vor Augen steht und erfüllt werden kann. Aus dieser Verantwortung erwachsen Ämter und Dienste mit ihrer Situierung im Raum. Die theologische Diskussion hat dafür den *communio*-Begriff eingeführt. Der Raum muss diese theologische Sicht der liturgischen Gemeinde widerspiegeln. Die Dommusik deklarierte ihrerseits, sich als liturgischer Dienst zu verstehen und als solcher in der neuen Raumkonzeption verortet zu werden. Sie forderte dabei auch, die unterschiedliche Zusammensetzung im Blick zu haben (KantorIn, Schola, Bläsergruppe, Chor und Orchester in unterschiedlichen Größenordnungen).

4 Neue/alte Lösung

Die Arbeitsgruppe entschied, die Vierung der architektonischen Kreuzstruktur des Domes als neuen liturgischen und architektonischen Mittelpunkt der neuen Umsetzung zu deklarieren. Dieser Ansatz entspricht dem historischen Konzept des Mariendomes. Der Bauherr strebte seinerzeit an, am Übergang vom Langhaus in den sogenannten Klerikerraum mit Chorgestühl und Baldachinaltar einen Kreuzaltar für das Volk zu errichten. Ein solcher Ansatz war bereits von Prof. Hans Hollerweger im Zuge der Umgestaltungsabsichten in den 1980er-Jahren zur Diskussion gestellt worden.

[2] https://www.dioezese-linz.at/institution/8015/downlaods/article/1498.html [Abruf: 28.02.2017]

Die Arbeitsgruppe hat zwei *Exkursionen* unternommen. Einerseits in den Norden mit den Stationen Regensburg, Köln, Kloster Marienthal, Limburg, Frankfurt, München, sowie in den Süden über Sterzing, Bozen, Verona, Padova und Udine. Es hat sich gezeigt, dass das Gespräch in anderen Kultur- und Kirchenräumen für die Klärung der eigenen Aufgabenstellung hilfreich ist. Daneben wurden *Konsulte* abgehalten, in denen Experten aus den Bereichen Architektur, Kunst und Liturgie ihre Vorstellungen, Reflexionen und anstehende Aufgaben formulierten, welche auch mit weiteren eingeladenen Interessierten diskutiert wurden. Dabei konnte erwogen werden, wie die gegenwärtige Liturgietheologie möglichst konsequent umgesetzt, der Raum als Viel-Raum-System besser genützt und wie der historische Raum besser zur Geltung gebracht werden kann. Der Raum sollte auch die Möglichkeit bieten, unterschiedliche Frömmigkeitsformen und außerliturgische Begegnungen (z. B. Meditation, Trauerpastoral, geistliche Konzerte u. ä.) zu ermöglichen; auch die Möglichkeit zur Feier der außerordentlichen Liturgie fand Berücksichtigung. Es ist deutlich geworden, wie Architektur, Kunst und Liturgie sich gegenseitig bedingen und eine theologische Sprache zu sprechen haben, die das kirchliche Selbstverständnis vor Ort deutlich werden lassen.

5 Abklärungen

Abklärungen im Vorfeld sind mit dem staatlichen Bundesdenkmal und der kirchlichen Denkmalpflege notwendig: Was muss in diesem Sinne erhalten bleiben, wo kann das Für und Wider erwogen werden und wo hat der Bauherr freie Hand – das sind die leitenden Fragen dieser Gespräche. *Drei Beispiele*: Die bestehende historische Kathedra in der Gestalt eines *Baldachin-Thrones* ist liturgie- und amtstheologisch nicht mehr vorgesehen. Die Entfernung und Neugestaltung wurde gestattet unter der Bedingung, dass die erhaltenswerte Kathedra (Stuhl) von Bischof Rudigier zu den anderen musealen Elementen der Rudigier-Memoria gegeben wird. Dagegen sollte das *Chorgestühl* als Ort der Tagzeitenliturgie und als Verortung des Domkapitels mit seiner besonderen Aufgabe räumlich und funktional erhalten bleiben. Die *Kanzel* als vorkonziliarer Ort außerliturgischer Verkündigung kann an den historisch vorgesehenen Platz zurückgegeben werden, welcher sich an der Säule hinter der Domherrensakristei befindet.

Themen wie Licht, Temperatur (Raumklima), Akustik, Materialien und Wegemöglichkeiten wurden reflektiert und auf die neue Raumkonzeption hin ausgelotet. Die diözesane Bedeutung des Mariendomes und die Größenverhältnisse bestimmen die finanziellen Herausforderungen, sie stehen aber in einer guten Ausgewogenheit mit den Kirchbauprojekten in anderen Pfarrgemeinden.

6 Die Ausschreibung an Kunst und Architektur

Auf dem Hintergrund der Abklärungen entschied sich die Arbeitsgruppe für die sogenannte *communio*-Lösung. Sie erarbeitete einen umfangreichen Ausschreibungstext mit detaillierten Beschreibungen. Eine Grundsatzentscheidung bildet die Erwartung, dass Kunst und Architektur nur gemeinsam einen Vorschlag erarbeiten können, sodass im Vorfeld KünstlerInnen und ArchtektInnen sich überlegen müssen, wie sie die Lösung gemeinsam vorschlagen.

Kunst und Architektur setzen aber nicht nur um, was vorgedacht wird, vielmehr bringen sie sich auch selbstständig ein. So ist einerseits ermöglicht und andererseits erwartet, dass beide einen die Lösung fordernden und fördernden neuen Diskurs im und für den liturgischen Raum eröffnen.

7 Die Jury und ihre Entscheidung

Für die Bewertung der Vorschläge wurde eine international besetzte Jury eingesetzt, bestehend aus Fachleuten der Liturgiewissenschaft, Liturgietheologie, Kunstreflexion und Architektur sowie aus den VertreterInnen der oben genannten Verantwortungsbereiche Pfarrgemeinde, Domkapitel, Bischofsliturgie. Die Jury konnte in der insgesamt dreitägigen Beratung erkennen, wie einerseits die Anregungen und Vorabklärungen der Ausschreibung aufgegriffen wurden, dass andererseits aber auch das ästhetische Empfinden und die architektonischen Vorgaben Lösungen insinuieren, welche die Arbeitsgruppe selbst nicht zu denken vermochte. Neu in dem nunmehr verabschiedeten und in Umsetzung begriffenen Vorschlag ist die künstlerische Idee, die Vierung des Domes in den Stadtraum einzubinden. Die gewohnten Alltagswege der Menschen führen an den Dom heran und begleiten im Dom zur Mitte hin. Die eine Ebene des liturgischen Geschehens sowie die Hervorhebung der wesentlichen Objekte Altar und Ambo durch Licht kennzeichnen den künstlerisch wie architektonisch interessanten Entwurf. Die für die Sichtbarkeit notwendige Erhebung wird mit einer Plattform für Altar, Ambo und Vorstehersitze bewerkstelligt. Durch die zentrale Gestaltung in der Vierung ergeben sich die intendierte theologische Situierung, eine neue feierpsychologische Einbindung der Gemeinde und zugleich eine sinnvollere Sichtbarkeit. Deutlicher vor Augen gestellt wird die Berufung aller im Sinne des allgemeinen Priestertums, des königlichen und prophetischen Dienstes aller Getauften; das ordinierte Amt handelt im Namen der Versammlung und aus deren Mitte heraus. Die zentrale Position von Altar, Ambo und Priestersitz ist umgesetzt, die Einbindung der liturgischen Dienste in und um dieses Zentrum bewerkstelligt. Die Gemeinde ist stets sichtbar Trägerin des Geschehens, weil alles Wesentliche in ihrer Mitte und aus ihr heraus und auf sie hin geschieht. Die Mitte aber ist Christus, der Auferstandene, durch den, mit dem und in dem alles geschieht und zum Leben führt. Der Raum eignet sich nunmehr auch besser für die Groß-Liturgien. Den unterschiedlichen Feiern wie Tagzeitenliturgie, Kinderliturgie, Trauerfeiern und Andachtsformen wird ein eigener Raum ermöglicht; daneben finden Wochentagsgottesdienste u. ä. in Kapellenräumen statt.

8 Absicherungen der Entscheidung

Der kirchliche Raum ist für die Gläubigen immer auch ein Identifikationsraum. Ihre unterschiedlichen theologischen und spirituellen Erfahrungen und Vorstellungen, ihre Bilder von Kirche und Liturgie sind mit ihren Räumen verbunden. Es ist selbstverständlich, dass daher der liturgische Raum ein Mehrheitsempfinden, das auch von der kirchlichen Autorität abgesichert wird, widerspiegelt. Einwände, dass liturgische Vorstellungen bestimmter Gruppen ungenügend berücksichtigt worden seien, wurden erörtert und mit dem Bischof diskutiert. Schließlich lud dieser zum Gespräch mit den Vertretern, deren Liturgievorstellungen nicht berücksichtigt zu sein

schienen. Dabei hat sich gezeigt, dass den theologischen Herausforderungen der aktuellen Liturgie entsprochen ist, dass andererseits aber für jene, welche die außerordentliche Liturgie pflegen möchten, gegebenenfalls eine neue und bessere Möglichkeit in der Nutzung des Kreuzaltares gegeben ist. Die neue Lösung ermöglicht unter Umständen auch die Nutzung des neu entstehenden Altares von mehreren Seiten – eine bereichernde Lösung. Schließlich soll angemerkt sein, dass eine Mischung in der Umsetzung der außerordentlichen und ordentlichen Liturgie der Kirche nicht sinnvoll ist. Es wurde auch erkannt: Wer das ganz andere fordert, darf nicht rechnen, Zuspruch zu bekommen.

9 Umsetzungsphase, Expertengespräche und fachkundiges Arbeiten

In der spannenden Umsetzungsphase ergeben sich viele Expertengespräche über den Zusammenhang und die Ausdruckskraft von Theologie, Kunst und Architektur, aber auch über die Auswirkung von Materialien auf Ästhetik und spirituelles Empfinden. Die sorgsamen Gespräche beabsichtigen die Umsetzung der kirchenamtlichen Texte, welche einfordern, dass „die zum Gottesdienst gehörenden Dinge wahrhaft würdig und schön zu sein haben, Zeichen und Symbole höherer Wirklichkeiten“ (GORM, Nr. 288).

10 Abschließende Bemerkungen

Den liturgisch handelnden Subjekten (Gemeinde, Vorsteher, Dienste) ist bewusst, dass sich durch die neue Raumnutzung die inszenierende Gestalt der Liturgie verändern wird, der Gehalt bleibt derselbe oder wird durch die neue Gestalt bereichert. Der Liturgie ist aufgetragen, das zu tun, was Jesus getan hat. In ihr geht die Inkarnation Gottes, seines barmherzigen und treuen, heilenden und versöhnenden Handelns weiter, um durch, in und mit dem Auferstandenen den Menschen Wegbegleiter zu sein. Dieses Kommunikationsgeschehen wird im Mariendom neu verortet und inszeniert. Das fordert, Vertrautes aufzugeben, sich im Gewohnten in Frage stellen zu lassen und sich der Chance des neu Bedenkens und des neu Gestaltens zu öffnen. Ziel ist, der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen Qualität zu geben.

Der Autor: *Dr. Ewald Volgger OT, geb. 1961 in Bruneck/Südtirol; Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, seit 2014 deren Vizerektor; Generalsekretär des Deutschen Ordens; Mitglied zahlreicher diözesaner und überdiözesaner Gremien. Dissertation: „Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem. Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)“. Neben zahlreichen liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Aufsätzen auch Publikationen zu Geschichte, Spiritualität und Liturgie des Deutschen Ordens – z. B.: Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este. Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer, Linz 2014; zus. mit Severin J. Lederhilger OPraem (Hg.), Contra Spem Sperare. Aspekte der Hoffnung. Festschrift für Bischof Ludwig Schwarz SDB, Regensburg 2015.*

Imre Koncsik

Rut Björkman – Einblicke in die Spiritualität einer modernen Mystikerin

1 Biografische Anmerkungen

Eine bis dato unbekannte *Frauenmystikerin* ist Rut Björkman[1], die Tochter eines Baptisten und die spätere Gattin des Unternehmers Klaus Bahlsen. Ihr Anliegen war keine genderspezifische Mystik,[2] vielmehr dachte sie genderübergreifend[3] – möglicherweise ist es genau dieser allgemeine Ansatz, der eine/ihre Frauenmystik auszeichnet?

Rut Björkman, geb. Jägerström, wurde 1901 in Hudiksvall, einer kleinen Stadt im nordschwedischen Hälsingland am Bottnischen Meer geboren; sie starb im Jahr 1988 in Hannover. Ihr ganzes Leben lang engagiert sie sich für eine von ihr propagierte mystische Vereinigung des Menschen mit Gott. Ihr zufolge kann jeder Mensch zu einer solchen Einigung gelangen; diese wollte sie auch faktisch vor- und erleben.[4]

Mit 17 Jahren erlebte sie einen religiösen Durchbruch und widmete sich fortan aus existenziellen Motiven heraus dem Gedankengut von Rilke, Nietzsche, Kierkegaard u. a. – ihr war es ernst mit der Suche nach dem wahren Glück und Sinn menschlicher Existenz. Im Jahr 1923 bekam sie als Gesellschafterin der Prinzessin Chakuntala, Schwiegertochter des Maharadscha von Boroda, sogar eine Verbindung zur fernöstlichen Kultur.

Ein einschneidendes Ereignis in ihrem Leben stellte im Jahr 1925 die Teilnahme am Ersten Ökumenischen Kongress in Stockholm dar. Dort trat sie vehement für eine mystische Interpretation der Hl. Schrift ein, doch wurde ihr nur wenig Gehör zuteil. Die goldenen Zwanziger waren wohl der falsche Zeitpunkt, um ernsthaft über eine spirituelle Interpretation v. a. des Neuen Testaments nachzudenken. Auch gab es Vorbehalte gegenüber möglichen Privatoffenbarungen bzw. potenziellen Agitatoren, die in staats- und nationalkirchlichen Strukturen „Störgrößen“ darstellen. Rut Björkman stellte diesbezüglich keine Gefahr dar, doch erklärt diese Sorge der kirchlichen Obrigkeit die Re-

[1] Im Folgenden stützen wir uns auf zwei Werke: *Rut Björkman / Reinhard Mook*, Leben in der Erkenntnis. Rut Björkman im Dialog mit großen Philosophen, Andechs 1997 (= Erk); *Rut Björkman / Reinhard Mook*, Leben aus dem Ursprung. Rut Björkman im Dialog mit großen Mystikern, Andechs 1997 (= Urs). Man lese zur Vertiefung ferner die Trilogie: *Rut Björkman*, Licht einer anderen Dimension. Bd. 1: Träumender Kosmos, Bd.2: Träume von Gott, Bd. 3: Der Traum vom Menschen, Andechs 1992

[2] „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde… In dem wahren Menschen herrscht der Geist des Schöpfers, in welchem Geschlecht er hervorkommt, ist zweitrangig.“ (Urs 122)

[3] „Jenseits des Geschlechtlichen steht der Mensch, der seinen Sinn erfüllt als Träger der Kraft des Schöpfers, weshalb kein Geschlecht über das andere zu herrschen hat. Mann und Frau […] sind wie die beiden Seiten einer Münze und können nicht voneinander getrennt werden ohne Zerfall und Entartung.“ (Urs 123)

[4] Erk 56.

serviertheit ihrem Anliegen gegenüber. Zudem können persönliche Erfahrungen nur schwer generalisiert oder zu universalen Richtlinien erhoben werden. Dennoch bleibt das Heil der Seelen im eigentlichen Sinn einer „Seel-Sorge" als Anliegen ausschlaggebend. Daher hat ihr Erzbischof Nathan Söderblom schließlich u. a. mit dem Verweis auf die tröstenden Worte der Psalmen empfohlen, ihrer „Vision" und Berufung zu folgen. Später fand sie in Johannes Müller, der das Erholungsheim Schloss Elmau leitete, ihren persönlichen Spiritus Mentor bzw. Seelenführer im Alltag.

Ihre persönlichen Motive, sich mit der Hl. Schrift auseinanderzusetzen, wurden im Folgenden immer deutlicher manifest. Im Dezember 1925 zerbrach sie an ihrem Schuldgefühl, weil sie nach eigener Einschätzung ihrer Berufung, von der Botschaft des Evangeliums zu verkünden, nicht hinreichend gefolgt war. Ein komplementärer und individualisierter Erlösungsweg wurde gesucht – und schließlich durch ihre Verbindung zum asiatischen Denken auch gefunden. Fortan widmete sie sich der Meditation als spirituelles Vehikel und schrieb ihre Gedanken, die sie beschäftigt hatten, tagtäglich nieder: ca. 20.000 gedruckte Seiten dokumentieren die Dynamik ihres geistigen Lebens auf dem Weg zu einer gelingenden Vereinigung mit Gott, die sie durch verschiedene Höhen und Tiefen hindurch bis zu ihrem Lebensende konsequent angetrieben hat.

2 Eine spezifische Spiritualität kristallisiert sich heraus

Die Aufzeichnungen sind nicht strikt wissenschaftlich formuliert, sondern entsprechen eher spirituellen Erfahrungen oder sogar Eingebungen und drücken sie auch nur rudimentär und redundant aus. Sie sollen zu einem vertieften Bewusstsein des Menschen von seiner Zugehörigkeit zum Schöpfer führen[5] – und nicht nur die intellektuelle Neugierde befriedigen.

Eine *Meditation* ist keine wissenschaftliche Methodenklasse. Dennoch bildet sie einen spirituellen Rahmen für wissenschaftliche Reflexionen quasi im Nachgang – man denke etwa an Descartes *Meditationen* oder an Anselm von Canterbury's Gebetsform des *Proslogion*. Meditationen drängen zur schriftlichen Fixierung und zu ihrer rationalen Reflexion. Wenn das Herz denken gelassen wird, d. h. wenn es sich im Denken niederschlägt und ausprägt – ähnlich wie eine „philosophia cordis" bei Augustinus –, so liefert das neue denkerische Impulse für ein rationales Nach-Denken. Durch dieses Nachdenken wird die göttliche Präsenz und Kraft im Menschen erkannt und zusätzlich verinnerlicht.[6]

Die Wissenschaft sah Rut Björkman eher skeptisch als etwaigen Weg zum Hochmut des Intellekts – ähnlich der hochmittelalterlichen Diskussion um intellektuell getriebene Wissenschaft versus geistige Bescheidenheit und Demut:[7]

5 Die Betonung des *Schöpferischen* ist wohl auch ein Signum der Zeit bis zum 2. Weltkrieg: Man denke etwa an den Psychologen *Alfred Adler*, der von der „schöpferischen Kraft" spricht (Der Sinn des Lebens [1933], Frankfurt 2004, 27 ff., 78) – man kennt Adler freilich eher von dem durch ihn eingeführten Begriff des „Minderwertigkeitskomplexes" her.

6 Erk 69 – in der Dogmatik übrigens wurde diese göttliche Kraft spätestens seit Thomas von Aquin mit „ungeschaffener Gnade" tituliert. Das führt weiter zu Fragen nach dem Grad der Gnaden- und Heilsgewissheit, der hier nicht näher nachgegangen werden kann.

7 Vgl. *Stefan Schick*, Selbstaufklärung der Vernunft als philosophische Grundlage religiöser Toleranz im Mittelalter und der deutschen Aufklärung, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10

„*Die Wissenschaftsgläubigkeit treibt ihn* (sc. den Menschen) *immer mehr ab vom Bewußtsein um die in der Schöpfung manifestierte Kraft … Durch den Herrschaftsanspruch der Wissenschaften wird der Mensch a-religiös, er entfernt sich von seiner Seele und wird fixiert in den oberflächlichen Bereichen seines Intellekts*."[8]

Ihre Biografie macht die beiden Buchtitel mit dem Fokus auf „Erkenntnis" und „Ursprung" in Relation zum „Leben" verständlich, geht es doch einer Mystikerin nicht so sehr um sentimentale Gefühle oder subjektive Perzeptionen, sondern um „wahre" Erkenntnis und authentische Weisheit, die mit einem gewissen Anspruch auf Objektivität und Verbindlichkeit auftritt.

Beim Stichwort „Erkenntnis" mag man nun an *Gnosis* denken[9] – die bis in die frühesten Anfänge der Religion überhaupt zurückreichende spirituelle Bewegung, die durch esoterische Erkenntnis zur Selbsterlösung gelangen wollte. Esoterisch war diese Erkenntnis, weil sie sich nur dem eröffnet, der sich selbst aktiv auf den Weg der Erleuchtung begibt. Die ersehnte Selbsterlösung durch Erkenntnis der (objektiven!) Wahrheit im eigenen (subjektiven!) Geist geht mit ozeanischen Gefühlen der Vereinigung mit dem Schöpfergott Hand in Hand. In diesem Akt der subjektiv-objektiven Vereinigung verschwimmt die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, um das wahre (geistige) Leben zu erlangen. Im Umkehrschluss empfand man in gnostischen Strömungen die Verhaftung an das Materielle, Irdische und Körperliche als scharfen Kontrast bzw. Widerspruch zum geistigen Leben.

Daher galt es, das Irdische und Triebhafte im Menschen zu *transzendieren* – und zwar so radikal, dass das Körperliche abgeworfen oder gar vernichtet werden sollte. Eine gnostische *Ethik* verurteilt alles Triebhafte und empfindet in Anlehnung an Platon den Körper als Kerker der Seele,[10] der das geistige Leben nur behindern, sicher jedoch nicht fördern kann. Das Triebhafte scheint in das erstrebte geistige Leben des Menschen nicht integrierbar zu sein.

Der Ansatz Rut Björkmans ist in diesem Sinne nicht gnostisch. Sie bleibt nicht bei einer Neuauflage antiker Gnosis als vermeintlichem Heilsweg stehen. Auch verachtet sie nicht das Körperliche. Im Unterschied zur antiken Gnosis denkt sie nicht in negativ-dialektischen Gegensatzpaaren bzw. radikalisiert keine Gegensätze zum dialektischen Widerspruch zwischen einer These und Antithese, etwa zwischen Körper/Trieb und Geist oder Subjekt und Objekt. Vielmehr bleibt sie im Licht einer „transzendentalen Weisung", wie es Ruhstorfer im Bezug auf die Theologie als Substanz der Geistesgeschichte formuliert,[11] einer Weisung, die konsequent auf die *gottmenschliche Vereinigung* Jesu Christi als Ziel jedweder Vereinigungs-Bewegung des Menschen hinzielt. Rut Björkman kann durchaus als Propagatorin dieser „transzendentalen Weisung" auf dem Gebiet mystischer Kontemplation des 20. Jahrhunderts gelesen werden.

Damit geht Rut Björkmans Ansatz auch mit dem Impetus der Bibel konform,

(2011), 164–194. Siehe dazu die Erläuterung von *Demetrias von Nagel*, „Die Demut als innerer Weg. Zum 7. Kapitel der Regula Benedicti", in: Regulae Benedicti Studia 6 (1981), 61–76.

8 Erk 124.

9 *Barbara Aland*, Die Gnosis, Wiesbaden 2014.

10 Siehe *Hans-Joachim Störig*, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart 2016, 182.

11 *Karlheinz Ruhstofer*, Gotteslehre, Stuttgart 2014.

die primär nicht als Belehrung oder Instruktion, sondern als verbindliches Vermächtnis bzw. verheißungsvolles Testament an jeden Einzelnen verstanden sein will, dessen Inhalt der Sieg der *Liebe* und des Lebens über den geistigen Tod ist, ein Sieg, der in der *Auferstehung* als physische Bestätigung einer existenziellen Befreiung aus den Fesseln von Sünde, Schuld und Tod kulminiert.[12]

3 Das geistige Leben in der Transzendenz

Rut Björkman konzentriert sich konsequenterweise auf das *geistige Leben* des Menschen im und angesichts seiner Verortung im Irdischen und Körperlichen: „*Der Mensch ist sein Bewußtsein. Was er in seinem Geist bewegt, bewegt jede Zelle seines Körpers*."[13] Hier zeigt sich auch eine ursprüngliche Erfahrung des Menschen an: Die Wirklichkeit ist primär Geist, weil sie dem göttlichen Geist entspringt. So ist auch der Zustand des menschlichen Körpers primär vom Zustand seines Geistes abhängig.[14] Rut Björkman denkt „von oben nach unten", d. h. vom Geist zur Materie bzw. zum Körperlichen.

Gott ist nun der Inbegriff des Geist-Seins bzw. des rein geistigen Lebens. Er wird daher auch primär a-personal als „Schöpfergeist" gedeutet:[15] es sind auch nur a-personale Wirkungen und Kräfte des Göttlichen zugänglich.[16] Gott und Göttliches sind folgerichtig für den Menschen deckungsgleich. Im Sinne einer negativen Theologie wird Gott als absolut transzendent und unzugänglich verstanden.[17]

Daraus ergibt sich auch ein entsprechendes Gottesbild: „*Gott ist alles in allem*."[18] Er ist der Grund der geistigen Struktur der Welt und damit auch des Menschseins. Daher ist Gott für jeden Menschen geistimmanent zugänglich bzw. ein innerliches Konstituens des Menschseins. „*Gott ist Geist*"[19] – also ist seine Schöpfung auch primär geistig: Gott ist zugleich die „Quelle" allen „Seins".[20] Der Mensch reflektiert diesen Geist durch seinen, den menschlichen Geist.[21] Daraus resultiert auch die Berufung des Menschen zum geistigen Leben. So kommt die (Geist-)Seele des Menschen vermittelt durch die Seele der Schöpfung Gottes zu sich selbst.[22] Dafür soll der Mensch all das transzendieren, was das geistige Leben behindert bzw. verhindert.

Dieser individuell zu beschreitende Entdeckungsprozess des eigenen originären Lebensursprungs vollzieht sich dabei zuallererst in Form einer *meditativen Erkenntnis*. Es geht dabei nicht um ein ständiges Kreisen um sich selbst, sondern um

12 *Imre Koncsik*, Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? Ansätze einer ontologischen Bestimmung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 53 (2002), 220–235.
13 Urs 114.
14 Erk 131.142.155.
15 Vgl. Erk 36.
16 Urs 88.
17 Urs 15.
18 Urs 37.
19 Urs 92.
20 Urs 127.
21 „Gott ist erreichbar für einen jeden Menschen über das in ihm wesende Göttliche." (Urs 40). Vgl. Urs 18.
22 Urs 48.

mitmenschliche Begegnung: „*Gott kann gar nicht anders als nur ein Ereignis in der Begegnung mit uns und den Mitmenschen und der übrigen Schöpfung sein.*“[23] Der letzte Grund dieser menschlichen Proexistenz ist Gottes proexistentes Wesen selbst: Gott ist „*ein sich ständig an Seine Schöpfung Hingebender*“[24].

Was das geistige Leben behindert, ist die *Abwendung* vieler Menschen von Gott. Ein von Gott abgewandter Mensch erscheint als ein „Übergang und ein Untergang“[25]. Sein Problem: Er leidet unter dem Mangel an lebenspendendem Einstrom der Schöpferkraft. „*Er verarmt an Leben aus dem Ursprung und wird ein Opfer von Erschöpfung, Depressionen und Krankheiten, ohne die Ursache dieser Störungen zu erkennen.*“[26]. Es stellt sich eine seelische Leere ein, vor welcher der Mensch in einen Aktivismus zu fliehen versucht: „*Die Menschen streben in alle Richtungen, um das Vakuum ihres Lebens in der Sonderung von ihrer spirituellen Wirklichkeit zu füllen, um die Disharmonie zwischen innen und außen aufzuheben. Aufgaben, Pflichten, Interessen und sogenannte Hobbies lenken ab von der Leere des Lebens, abseits von der Wahrheit, welche die Schöpferkraft im Menschen ist.*“[27].

Man erinnert sich anlässlich der Betonung der göttlichen Schöpferkraft an das luthersche „sola gratia“: Der Mensch von sich selbst her vermag nichts; Gott ist es, der das Vollbringen bewirkt.[28] Wenn der Mensch versucht, seine Eigenaktivität anstelle der göttlichen Kraft zu betonen, so schottet er sich von seinem göttlichen Ursprung ab.[29]

Insofern nun Erfahren, Erkennen und Bewusstsein das geistige Leben des Menschen ausmachen, ist Gott durch das Geistige die Kraft „im“ und „des“ Menschen.[30] „*Es ist Seine Kraft und Weisheit, die in jeder Zelle unseres Körpers wirken, Er ist das Wunderbare, das Unfaßbare, das große Geheimnis …*“[31] Der Mensch muss „nur“ diese geheimnisvolle Kraft in ihm selbst sich (passiv!) auswirken lassen,[32] sprich: sich zum gehorsamen Diener Gottes machen, um Gott in sich selbst zu begegnen.[33]

Das erinnert etwa an die mittelalterliche Verhältnisbestimmung zwischen der „geschaffenen“ und „ungeschaffenen“ Gnade Gottes: die geschaffene Gnade meint die Verfügbarmachung einer geschenkten göttlichen Kraft, die vom empfangenden Menschen internalisiert wird[34] – man könnte hier von einer *transzendierenden Immanenz* sprechen. Die ungeschaffene Gnade hingegen meint den ermöglichenden Grund dieser wirkenden Kraft Gottes im Menschen, d. h. die *immanente Transzendenz* Gottes. Beide sind lediglich (hochscholastische) Hilfskonstruktionen,

23 Erk 163.
24 Erk 36.
25 Urs 125.
26 Urs 119.
27 Erk 76.
28 So wird der Mensch er selbst i. S. einer Menschwerdung durch Gottes Wirken (Erk 141).
29 Erk 77.
30 „Der Ort der Anbetung Gottes für einen jeden Menschen ist sein eigenes, von Gott geschaffenes Leben.“ (Urs 41).
31 Urs 88.
32 Erk 36.
33 Urs 40.
34 *Gerhard Ludwig Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 793 f.

um die *Einheit* von Transzendenz und Immanenz, von Gnade und Freiheit, von Heteronomie und Autonomie, Aktivität und Passivität des Menschen zusammen zu denken. So wachsen ja die Autonomie des Menschen und seine heteronome Bestimmung durch den Schöpfer *proportional* zu- und miteinander![35] – Rut Björkman verzichtet jedoch auf solche Reflexionen; sie gibt rezeptiv und wahrnehmend nur das wieder, was sie erfährt, ohne es jedoch im Detail zu bedenken oder zu bewerten. Sie arbeitet nur selten mit denkerischen Urteilen oder (Be-)Wertungen!

4 Mystische Vereinigung mit Gott

Der Sinn menschlicher Existenz ist ihre mystische Vereinigung mit Gott.[36] „*Wer die Einheit gewinnt mit diesem Geist, ist eins mit allem Leben, das von diesem Geist ständig ausgeht. Diese Einheit ist die Wiedergeburt.*“[37] In buddhistisch-gnostischer Terminologie geht es also um die „Erleuchtung“ und darum, das „*eigene Selbst im ganzen Weltall zu finden. Wer überall die Einheit sieht, der hat Wahn und Sorge überwunden.*“[38] Das Ergebnis der Einheit ist ein mystischer (geistiger) Zustand, der das geistige Leben vollendet: „*Die Mystik ist der Zustand, in dem der Mensch die Einheit zwischen sich und der Kraft, die ihn lebt, erfährt, wo das Sein, der Schöpfergeist, in sein Bewußtsein hineinströmt und die Sonderung von seinem Ursprung aufgehoben ist.*“[39]

Jeder Mensch[40] hat daher – in Anlehnung an Rahner[41] – die Aufgabe, ein „Mystiker“ zu werden, indem er sein Leben aus „unserer Wahrheit als Kinder Gottes, Erben des ewigen Lebens“, entdeckt.[42] Dann wird die „*äußere Erscheinung*“ auf die im Innenbereich allen Seins und besonders in der Seele des Menschen wirkende Kraft Gottes „*durchstoßen*“[43]. Der Mystiker findet Gott in sich selbst,[44] wenn er sich selbst „*in der Wahrheit*“, d. h. in Gott, sucht und des Menschen „*göttliches Wesen*“ erkennt[45] – hier sollte Rut Björkman vielleicht lieber vom „vergöttlichten“ Wesen des Menschen sprechen. Denn gemeint ist ja keine Identifikation der Anthropologie mit der Theologie, sondern die Beschreibung eines

35 Vgl. dazu *Ernst Feil*, Antithetik neuzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie“ und „rational – irrational“ (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 230), Göttingen 1987.

36 „Mystik ist Gottverbundenheit.“ (Urs 18).

37 Urs 100.

38 Urs 53.

39 Urs 15. Rut Björkman vergleicht das explizit mit anderen Mystikern, die sie als Paradigma für die Vereinigung mit Gott versteht: „Diesen Zustand nennen die Zen-Buddhisten Satori, die Inder Samadhi, die Christen reden von der Unio Mystica, der Einswerdung mit dem Göttlichen … So offenbart der Mystiker eine Art des Lebens, die die Menschen noch nicht kennen.“ (Urs 15).

40 Vgl. Urs 11.

41 *Karl Rahner* meint, „[…] dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.“ (Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge., in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, 161.).

42 Urs 22.

43 Urs 27.

44 „Wo suchst Du Gott? Soweit ich mich Ihm hingebe, soweit finde ich Gott in mir. Der Gott, den Du suchst, der ist ja um Dich; Er liegt ja in den Menschen, und Du brauchst nur die Menschen und damit Gott zu erschließen.“ (Urs 12).

45 Urs 12.

mentalen Transformationsprozesses auf dem Weg des Menschen zu Gott, der immer noch als „das Wesen aller Dinge, die innerste Wirklichkeit in allem, was wirkt", reflektiert ist.[46]

Gelangt nun der Mensch zur Erkenntnis der göttlichen Quelle in ihm, so ist das bereits der Weg zur mystischen Vereinigung mit dem Schöpfer.[47] Das göttliche Wesen im Menschen soll sich der *Einheit* mit dem – hinsichtlich der emotional-intuitiven Zugangsweise des Menschen – spirituellen Wesen allen Seins bewusst werden, so dass die eigene Göttlichkeit bzw. Geistigkeit sowie die der Schöpfung erkannt werden können. Fast augustinisch[48] formuliert sie: „*Komme ganz zu Dir!*"[49] Das Ziel liegt in einer Erweiterung des Seins im Menschen.[50] Das wiederum wird durch Findung des (göttlich-geistigen) „*Selbst*" des Menschen erreicht.[51]

Diese gottmenschliche Begegnung, deren Ausdruck die Transzendenz des Körpers, des Denkens und des Egos ist, bedeutet auch den *Tod* des Körpers, des Denkens, des Egos. Denkt man jedoch weiter, gilt: Auch der Tod selbst soll transzendiert werden. Das kann nach Rut Björkman bereits zu Lebzeiten gelingen. Wird die negative Differenz und Distanz zu Gott überwunden, so erreicht der Mensch instantan und *nicht* erst *nach* seinem Tod den „Himmel".[52] Dafür reicht ein „Ruhen im Sein" aus,[53] das seitens des Menschen u. a. durch ein „Schweigen" vor Gott erreicht wird, um zu „hören, was er zu tun hat"[54].

Die *Vereinigungsbewegung* auf das im Menschen erfahrene Göttliche resp. Geistige ist die Wurzel der Religiosität des Menschen. So kann sogar Nietzsche's „Also sprach Zarathustra" integrativ gelesen werden,[55] da auch er nach Rut Björkman auf dem Weg in das Reich der Mystik und somit der eigentlichen geistigen Wirklichkeit war, wenn er sie auch nie betreten konnte. „‚*Gott ist tot*', *ist die natürliche Folgerung der Lehre von dem außerweltlichen Gott*"[56], also von einem Gott, der nicht mehr im Geist des Menschen verortet wird. Daher gilt im Gegenteil: „*Die Unterordnung der ganzen Schöpfung unter das Wirken dieser Kraft führt zur Gotterfülltheit dieser Schöpfung*."[57]

Diese Unterordnung bezieht sich existenziell auf das Selbst des Menschen, das in seinem Grunde aufgehoben werden muss –

46 Urs 13 f.
47 Erk 78.
48 „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (De vera religione, 202). Augustinus sieht auch klar den Zusammenhang zur Selbsttranszendenz, wenn er im nächsten Satz fortfährt: „Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere." (ebd.). Die geistige Rückkehr in die geistige Wirklichkeit ist zugleich ein Akt der Transzendenz.
49 Erk 10.
50 Erk 54.
51 Erk 8.
52 Vgl. Erk 23.
53 Erk 23.
54 Erk 60.
55 Nietzsche wehrt sich gegen die Entweltlichung Gottes, wenn er schreibt: „‚Wohin ist Gott?' rief er, ‚ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich!" (*Friedrich Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, München 1959, 166).
56 Urs 40.
57 Urs 40.

ein typisch mystisches Motiv etwa beim Dominikaner Meister Ekkehard[58]. Das göttliche Selbst wird somit zum eigenen, „wahren" Selbst: „*Sobald wir dem engen Zentrum der Person entweichen, werden wir Gott, unser wahres Selbst, erkennen.*"[59]

Was meint Rut Björkman damit? Sicher keine wissenschaftliche Aussage, sondern eher eine unmittelbar wiedergegebene Erfahrung. Sie kann parallel zur Logik vom „wunderbaren Tausch" gelesen werden, wonach Menschliches durch Göttliches gnadenhaft substituiert wird. Oder man denkt an Carl Gustav Jung's Postulat: Wo das Ich ist, soll das Selbst werden.[60] Das *Selbst* wäre in diesem Vergleich das Göttliche im Menschen. Die *Person* ist für Rut Björkman nicht das Höchste des Menschseins, sondern eher eine Etappe auf dem Weg zur *Selbst*-Werdung bzw. *Selbst*-Verwirklichung und so verstandenen Vergöttlichung. Die Person ist endlich und begrenzt, das Selbst jedoch unendlich und unbegrenzt. Vergöttlichung ist für sie nur denkbar als *Relativierung* und Entgrenzung der Personalität des Menschen, nicht jedoch als ihre Intensivierung – und dadurch ihre „eigentliche" Entgrenzung.

Rut Björkman macht sogar den Identifikationspunkt zwischen Gott und Mensch aus: Es ist die *universale Seele* des Menschen – wohl ein Substitut eines „transzendentalen Ichs" Kants[61] bzw. das o. g. „Selbst" von C. G. Jung. Durch (analoge?!) Verwirklichung dieser Seele wird die Partizipation des Menschen an Gott vollendet.[62] Die Einheit mit und in der Seele ist das Ziel menschlicher Existenz, das ohne jedes aktive Streben durch passives Geschehen- bzw. Auswirken-lassen erlangt werden kann.[63] Gelangt die göttliche Seele in den individuellen Einzelmenschen zu sich selbst, so kommt es zur wahren und ursprünglichen Gemeinschaft beseelter Menschen untereinander.[64] – Kritisch könnte man hier fragen, was von der Gemeinschaft übrigbleibt, wenn alle *dieselbe* (identische) Weltseele verwirklichen? Etwa eine Gemeinschaft von Klonen bzw. austauschbaren Individuen? Wo bleibt hier die Individualität? Konstituiert sich nicht eine wahre Gemeinschaft durch die konstruktive Verschiedenheit und Andersheit der

[58] Man denke etwa an seine bekannte Lehre von der „Abgeschiedenheit", bei der die Geschiedenheit des Selbst *von* Gott und das Selbst *in* Gott aufgehoben werden (Der Traktat „Von der Abgeschiedenheit", die verbreitetste Schrift Eckarts, entstand wohl zwischen 1314 und 1323. Gedruckt wurde er erstmals 1670. Eine umfassende Sammlung der deutschen Schriften gab *Franz Pfeiffer* als Band 2 der Sammlung „Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts" [Leipzig 1857] heraus).

[59] Urs 101.

[60] Man lese zum Gesamtkontext: *Carl Gustav Jung*, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zürich u. a. ^{6}1963.

[61] Vgl. etwa die Formulierung: „Die Seele ist die in unserer Schöpfung wirkende Kraft des Schöpfers. Für sie gibt es keine Begrenzungen durch Raum und Zeit; es waltet das Grenzenlose, das Göttliche." (Erk 95).

[62] „Unsere Seele ist die Wirklichkeit des Schöpfergeistes in uns, der Logos, das Wort Gottes. Diese dem Menschen eingegebene göttliche Kraft läßt uns Zugang bekommen zu den Tiefen des Seins." (Urs 46).

[63] Erk 95.

[64] „Es gibt nur eine Gemeinschaft …, die Gemeinschaft der seelisch Lebendigen … Wenn Menschen sich in der Seele begegnen, können sie nicht mehr voneinander geschieden werden." (Urs 75). Vgl. Urs 50.

Individuen, d. h. durch eine Steigerung – und nicht negative Aufhebung der Individualität?

5 Die Liebe als Grund allen Strebens und Seins

Weitere Schlüsselbegriffe, mit denen Rut Björkman die Vereinigung des Menschen mit Gott beschreibt, sind die „Erkenntnis unserer Wahrheit“[65], aber auch „Transparenz“[66] und selbsttätige „Verinnerlichung“[67] Gottes als Überwindung der „Selbstentfremdung“[68] sowie die mystische Lichtmetaphorik:[69] Zur Vereinigung mit Gott reicht eine Aktivierung des *universalen* Bewusstseins aus[70], sofern durch Beseitigung von trennenden Hindernissen das Licht Gottes als das eigene Licht[71] zum Durchbruch kommt. Gottesfindung ist also Selbstfindung und umgekehrt,[72] ähnlich wie die Erlösung vom Menschen *und* von Gott *zugleich* ausgeht.[73]

Entgegen einer heilsindividualistischen und egozentrischen Tendenz zur solipsistischen Beschäftigung mit der Relation des eigenen Ichs zu Gott wird dennoch eine *Einheit* – wenn nicht gar Identität – von Gottes- und Nächstenliebe propagiert.[74] Soll sich der Mensch mit Gott vereinigen und mit ihm identisch (!) werden können und ist Gott „alles in allem“, so kann eine solche Einigung nur vermittelt durch die Einigung mit den Geschöpfen erfolgen.[75]

Das setzt zugleich ein empathisches Teilnehmen am Leiden anderer Menschen voraus – ähnlich einigen Strömungen des Buddhismus[76]. Daher möge als Resümee gelten: Das Streben nach einer recht spezifisch interpretierten „wahren“ Liebe ist der existenzielle Motor Rut Björkmans, auf das sie ihre Mitmenschen durch ihr eigenes Zeugnis aufmerksam machen möchte.

Der Autor: *Imre Koncsik, Jahrgang 1969, hat nach seinen Studien der Theologie, Philosophie und Betriebswirtschaftslehre 1995 bei Alexandre Ganoczy promoviert und sich 2001 an der LMU München habilitiert. Derzeit ist er Professor für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule Heiligenkreuz / Wien und Verfasser zahlreicher Monografien und wissenschaftlicher Beiträge.*

65 Erk 9.11.18.19.85.
66 Erk 79.
67 Erk 171.
68 Erk 82.
69 Vgl. Erk 88.
70 Vgl. Urs 87; Erk 64 u.a.m.
71 „Wie ein durchsichtiges Licht umflutet meine Seele die Wirklichkeit des unsichtbaren Lebens.“ (Urs 53).
72 Vgl. Erk 71.
73 Erk 31.
74 Urs 30. 93; vgl. Erk 40.
75 „Gott zu lieben, heißt uns selbst als Seine Geschöpfe zu lieben, es heißt unsere Mitmenschen zu lieben wie allem Lebendigen um uns in Liebe zugetan zu sein in dem Wissen, daß Gott alles in allem ist.“ (Urs 30). Vgl. Urs 32.33.
76 Urs 93.

Georg Langenhorst

Heilige Texte für Kinderhand?

Interreligiöse Lernperspektiven von Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran[1]

Die im Jahr 2015 veröffentlichte „Jugendbibel der Katholischen Kirche" reiht sich in eine lange Liste von Entwürfen ein, in denen versucht wird, die Bibel kinder- oder jugendgerecht aufzubereiten. Im Christentum ist ein solcher Zugang zur ‚heiligen Schrift' selbstverständlich. Wie fragwürdig und notwendig zugleich diese Versuche der pädagogischen Aktualisierung sind, zeigt ein Blick auf die abrahamitischen Geschwisterreligionen Judentum und Islam. Die trialogische Perspektive[2] verdeutlicht Zweierlei: einerseits die je eigenen pädagogischen und spirituellen Umgangsweisen mit den religiösen Urschriften, andererseits das noch weitgehend ungenutzte Potenzial des interreligiösen Vergleichs von Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran.

1 Vergleichbare Ausgangsbedingungen

Zunächst der Befund der trialogischen Erhebung: Sowohl in Judentum und Christentum als auch in ersten Ansätzen im Islam versucht man Kindern – und gegebenenfalls Jugendlichen – die Grundinhalte der tradierten Lehre, aber auch den angemessenen Umgang mit den jeweiligen identitätsstiftenden Texten durch speziell für sie konzipierte Versionen der ‚heiligen' Schriften nahezubringen. Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran entstehen innerhalb der jeweiligen Religionen und in struktureller Parallelität aus einer dreifachen Grundüberzeugung heraus:

– Den heiligen Schriften kommt eine grundlegende Bedeutung für die Kinder und Jugendlichen zu, und zwar im Blick auf ihre Gegenwart wie auf ihre Zukunft.

– Das Bildungsziel liegt in einem kompetenten Umgang mit den ‚heiligen' Schriften der eigenen Tradition als Erwachsene.

– Zur Erreichung dieses Ziels bedarf es literarischer Vorstufen, kind- und jugendgerechter Versionen dieser Schriften, die entwicklungspsychologisch, sprachlich und ästhetisch auf die Bedürfnisse der jeweiligen Zielgruppe abgestimmt sind.

Von diesen Vorgaben aus ergeben sich aber zugleich fünf erneut strukturell parallel gelagerte Probleme und Fragestellungen:

– Eine für Kinder und Jugendliche konzipierte Tora oder Bibel und auch ein Koran müssen *auswählen*: Bestimmte Texte und Textpassagen werden aufgenom-

[1] Das ‚Achte Internationale Forschungskolloquium Kinderbibel' widmete sich im Juli 2015 in Augsburg dem Thema „Kinderbibel Kindertora Kinderkoran. Religiöses Lernen durch die Heiligen Schriften in interreligiöser Perspektive". Vgl. jetzt: *Georg Langenhorst / Elisabeth Naurath* (Hg.), Kindertora – Kinderbibel – Kinderkoran. Neue Chancen für (inter-)religiöses Lernen, Freiburg i.Br–Basel–Wien 2017.

[2] Vgl. ausführlich *Georg Langenhorst*, Trialogische Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.

men, andere weggelassen. Welche? Nach welchen Kriterien? Mit welcher Autorität?

– Kinder- und Jugendschriften brauchen innerhalb der Zielsprache ein *eigenes Sprachniveau* im Blick auf Komplexität, Narrativität und Poetizität. Nach welchen Kriterien erfolgt die Sprachsetzung? Wird das Sprachniveau der Originaltexte verwässert, entwertet?

– Kinder- und Jugendbücher allgemein brauchen eine spezifische *ästhetische Gestaltung*. Welche Bebilderung oder Emblematik ist innerhalb der Religionen erlaubt? Welche ästhetische Gestaltung unterstützt die anvisierten Lernprozesse?

– Historische oder für Lernprozesse intendierte Bücher für Kinder und Jugendliche greifen oft zu erklärenden, den Lese- und Lernprozess unterstützenden Anmerkungen und *Hilfestellungen* wie Glossaren, Worterklärungen im Text, Kartenmaterial, Hintergrundinformationen, symbolischen Ordnungselementen etc. Welche erläuternden Elemente sind für das angezielte Verständnis angemessen und hilfreich, welche stören den besonderen Charakter der religiösen Schriften? Welche eignen sich inhaltlich wie ästhetisch?

– Literarische Annäherungen an bekannte Stoffe arbeiten oft mit aktualisierenden Rahmenhandlungen, fiktionalen Ergänzungen, phantasievollen Ausschmückungen. Ist in Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran Platz für ergänzende *Fiktion*?

Diese Fragen markieren strukturell ähnliche Grundprobleme in den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam. Eine genauere Untersuchung des Befundes deckt jedoch auch mehrere grundlegende Unterschiede auf. Das wird bereits im Blick auf die bloße Quantität der zu erfassenden Werke und die historische Verankerung der jeweiligen Tradition deutlich. Jährlich werden allein im deutschen Sprachraum gleich mehrere neue *christliche Kinderbibeln* publiziert. Die Bibliographie der lieferbaren Titel umfasst eine fast unüberschaubare Zahl. Seit dem 16. Jahrhundert sind mehr als 1.000 deutschsprachige Werke dieser Tradition nachgewiesen.[3] Der Blick auf die anderen Religionen ergibt – wie zu zeigen sein wird – ein völlig anderes Bild.

Dieser Befund spiegelt sich in der religionspädagogischen (und literaturwissenschaftlichen) Forschungslage. Die Bedeutung von Kinderbibeln für religiöse Bildung im christlichen Elementar- und Grundschulbereich wurde und wird seit Jahrzehnten breit erforscht.[4] Nur vereinzelt finden sich hingegen erste Studien über die spezifisch jüdischen Kinderbibeln oder die Kindertora. Wissenschaftliche Entwürfe über den Kinderkoran gibt es noch gar nicht. Auch in interreligiöser Hinsicht ist so ein ganz neues, noch weitgehend unbearbeitetes Forschungsfeld entstanden. Denn selbst wenn fast alle diese Werke primär oder ausschließlich für den intrakonfessionellen Gebrauch konzipiert wurden, ist doch ein – wenn auch nicht primär intendiertes – trialogisches Lernen mit den

[3] Vgl. *Michael Fricke*, Art. Kinder- und Jugendbibel, WiReLex, http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/100039/ [Abruf: Februar 2017].

[4] Vgl. *Thomas Schlag / Robert Schelander* (Hg.), Moral und Ethik in Kinderbibeln. Kinderbibelforschung in historischer und religionspädagogischer Perspektive, Göttingen 2011; *Christine Reents / Christoph Melchior*, Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch, Göttingen 2011; *Reiner Andreas Neuschäfer*, Mit Kinderbibeln die Bibel ins Spiel bringen. Ideen, Informationen und Impulse für Gemeinde, Schule und Zuhause, Jena 2013; *Marion Keuchen*, Bild-Konzeptionen in Kinder- und Jugendbibeln. Die historischen Anfänge und ihre Wiederentdeckung in der Gegenwart, Göttingen 2016.

jeweils anderen Schriften möglich und herausfordernd.

2 Jüdische Kinderbibeln und die Kindertora

Die Geschichte der *jüdischen Kinderbibeln* oder der *Kindertora* – ein Begriff, dessen Akzeptanz und Durchsetzungsfähigkeit sich erst noch erweisen muss – schlägt einen inzwischen fast 200jährigen Bogen. Als erste jüdische Kinderbibel gilt „Derekh Emunah, Der Weg des Glaubens, oder: Die kleine Bibel". Dieses Werk wurde 1823 von *Moses Mordechai Büdinger* verfasst, später mehrfach erweitert und neu aufgelegt, 1848 ins Englische übersetzt.[5] Dieses weit verbreitete Werk zog zahlreiche ähnlich konzipierte Bände anderer jüdischer Autoren nach sich. Am bekanntesten im 19. Jahrhundert wurde *Jakob Auerbachs* „Kleine Schul- und Hausbibel. Geschichten und erbauliche Lesestücke aus den heiligen Schriften der Israeliten" (1854–1858).

Vor allem zwei jüdische Kinder- oder Jugendbibeln knüpften – unter jeweils historisch völlig anderen Konstellationen – im 20. Jahrhundert an diese Traditionslinie an: 1934 veröffentlichte *Joachim Prinz* zusammen mit dem Zeichner *Heinz Wallenberg* „Die Geschichten der Bibel. Der jüdischen Jugend neu erzählt", ein Buch, das binnen vier Jahren sieben Auflagen erleben sollte und 1988 noch einmal neu veröffentlicht wurde. 1936 verantwortete das gleiche Duo eine Art Fortsetzung unter dem Titel „Die Reiche Israel und Juda. Geschichten der Bibel. Der jüdischen Jugend neu erzählt". Dreißig Jahre später, im Wissen um die Shoa, veröffentlichte der in Zürich lebende *Abrascha Stutschinsky* seinerseits „Die Bibel für Kinder erzählt nach der Heiligen Schrift und der Agada". Das Besondere dieses 1964 veröffentlichten Werks wird schon im Titel deutlich: Erzählt wird nach der schriftlichen *und* mündlichen jüdischen Tradition der Midraschim. Die beiden Werke von Prinz und Stutschinsky waren für Jahrzehnte die einzigen verfügbaren jüdischen Kinderbibeln im deutschen Sprachraum.

Aus heutiger Sicht stellt sich die Situation anders dar. Der in Berlin ansässige Ariella-Verlag, spezialisiert auf jüdische Kinder- und Jugendliteratur, publizierte von 2014 bis 2016 die fünfbändige Reihe „Erzähl es deinen Kindern", die tatsächlich auf die fünf Bücher Mose konzentrierte „Torah in fünf Bänden"[6]. Spezifisch interreligiöse Aspekte wurden dabei „kaum oder gar nicht berücksichtigt"[7], so die Mitübersetzerin und Mitherausgeberin *Hanna Liss*. Die Kindertora zielt ganz darauf ab, jüdischen Kindern und Jugendlichen einen neuen Zugang zu den Wochenabschnitten zu erschließen, die in der Synagoge gelesen werden. Ein bemerkenswerter Wandel: Nicht mehr das Klassenzimmer, auch nicht primär das heimische Wohn- oder Studierzimmer ist der potenzielle Zielort dieser Kindertora, sondern die Synagoge.

5 Vgl. *Ruth B. Bottigheimer*, Die Kleine Bibel von Moses Mordechai Büdinger und andere jüdische Kinderbibeln in deutscher Sprache, in: *Gottfried Adam / Rainer Lachmann / Regine Schindler* (Hg.), Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart, Zürich 2003, 72–84.

6 *Bruno Landthaler / Hanna Liss* (Hg.), Erzähl es deinen Kindern. Die Torah in fünf Bänden, Berlin 2014–2016. Torah wird hier mit „h" geschrieben, üblicher ist die im Beitrag gewählte Schreibform ohne.

7 *Hanna Liss*, Die Heilige Schrift des Judentums: der TeNaK, in: *Clauß Peter Sajak* (Hg.), Heilige Schriften. Texte – Themen – Traditionen, Paderborn 2014, 15–19, hier: 19.

Es geht nicht mehr einseitig um Bildung im Sinne von Wissensaufbau, sondern um die Applikationskompetenz in der liturgischen Praxis. Kein einziger Textabschnitt der Tora wurde deshalb gestrichen, während innerhalb der Abschnitte natürlich Kürzungen vorgenommen wurden.

Farbstarke, ornamentale und phantasievolle Bilder des Künstlers *Darius Gilmont* prägen den ästhetische Gesamteindruck. Das gestalterische Hauptprinzip richtet sich ganz offensichtlich am Text aus, nicht am primären Blick auf die potenziellen Leserinnen und Leser – eine spannende religionspädagogische Anfrage an die Konzeption christlicher Kinderbibeln, die ihre Schwerpunkte fast immer genau andersherum setzen. Hier wird, schreibt der Augsburger Rabbiner *Henry G. Brandt* im Vorwort zum ersten der fünf Bände, der Text „so dargeboten, dass er dem Original gerecht wird, aber doch für Kinder zugänglich ist“[8]. In der Tat: Es geht darum, „die Torah so zu erzählen, dass Kinder sie tatsächlich verstehen können“, und zwar „ab einem Alter von fünf Jahren“[9], so *Hanna Liss* und *Bruno Landthaler* in ihrer Hinführung. Die sprachliche wie inhaltliche Fremdheit des Textes wird ganz bewusst als Reiz und Herausforderung gesetzt. In erster Linie seien die Bände zum Vorlesen gedacht, erläutern die Herausgeber. Gleichzeitig soll die Tora jedoch sozialisationsbegleitend wirken können bis hin ins Erwachsenenalter. Lesende sollen ‚mitwachsen‘ können.

Die Herausgeber sind sich bewusst: Das erfordert „von den Kindern ein höheres Maß an Konzentration“[10]. Nicht alle Texte, Erzählungen, Begriffe und Sprachbilder werden gleich verständlich. Andererseits basiere jüdisches Lernen „immer schon auf dem Grundprinzip der Wiederholung“[11]. Hier knüpft die Kindertora also bewusst an bewährten kulturspezifischen Lernprinzipien an. Deshalb werden „Einleitungen und Kommentare“ beigegeben, die an „die vorlesenden Erwachsenen beziehungsweise an interessierte Jugendliche adressiert sind“[12]. Diese Erläuterungen am Textrand, aber auch kurze hebräische Textzitate am Anfang einer jeden Parascha[13] (Abschnitt aus der Tora, der in einer bestimmten Woche in der Synagoge vorgetragen wird) sorgen für einen optischen Seitenaufbau, der dem der klassischen Tora-Ausgaben nahekommt. Zudem wird so deutlich, dass die Tora „idealerweise auf Hebräisch zu lesen“[14] ist. Textpassagen der Tora, die erst für Jugendliche verstehbar werden, sind zudem durch Kursivsetzung eigens markieret. Ein von Buch zu Buch wachsendes Glossar schließt jeden Teilband ab.

Die Kindertora ist explizit ein pädagogisches, ein propädeutisches Hilfsmittel, dessen letztes Ziel darin liegt, zum eigenen Lesen der Urschrift in der Ursprache zu befähigen. Für deutschsprachige jüdische Kinder und Jugendliche erschießt sich so der Zugang zur eigenen religiösen Traditi-

8 In: *Bruno Landthaler / Hanna Liss* (Hg.), Erzähl es deinen Kindern. Die Torah in fünf Bänden. Bd. 1: Bereschit – Am Anfang, Berlin 2014, 8.
9 Ebd., 10.
10 *Bruno Landthaler / Hanna Liss* (Hg.), Erzähl es deinen Kindern. Die Torah in fünf Bänden. Bd. 2: Schemot – Namen, Berlin 2014, 12.
11 Ebd.
12 *Bruno Landthaler / Hanna Liss* (Hg.), Erzähl es deinen Kindern. Die Torah in fünf Bänden, Bd. 1: Bereschit – Am Anfang (s. Anm. 8), 11.
13 Vgl. das Begleitprojekt www.parascha.de.
14 Ebd., 14.

on ganz neu. Umgekehrt ist aber auch für christliche, muslimische und andere Kinder und Jugendliche ein einzigartiger Zugang zur Tora in deutscher Sprache möglich. Um beiden möglichen Perspektiven Rechnung zu tragen, haben sich die Übersetzer dazu entschieden, an einigen Punkten die Eigenheit der jüdischen Tora zu betonen und eine Anpassung an christliche Sprachgepflogenheiten zu vermeiden: Statt „Gott" findet sich durchgängig das in traditionell jüdischen Kreisen, auch in der deutschjüdischen Dichtung häufig übliche „G´tt". Anstelle des Gottesnamens „Jahwe" findet sich die seit Moses Mendelssohn übliche Übersetzung „der Ewige". Hebräische Namen sind in ihrer ursprünglichen Lautung wiedergegeben, etwa „Rivka" statt „Rebekka", „Jaakov" statt „Jakob", usw.

Ein Doppeltes wird so unterstrichen: Zum einen wird die Eigenart der Tora als *hebräisches* Buch markiert, das für jüdische Leserinnen und Leser eine eigene Identität stiften kann. Zum anderen wird nichtjüdischen Lesenden deutlich, dass es sich um die Urschrift einer *anderen* Religion handelt, die bei aller potenziellen Nähe mit Distanz, Respekt und Ehrfurcht zu betrachten ist.

3 Kinderkoran – eine neue Gattung

Im Islam ist die Frage, ob es überhaupt so etwas wie einen Kinderkoran geben darf, umstritten. *Lamya Kaddor* und *Rabeya Müller* legten 2008 eine weit verbreitete und heftig diskutierte Version vor: „Der Koran für Kinder und Erwachsene"[15]. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um das erste Werk überhaupt, das diese Gattung des ‚Kinderkoran' begründet – auch dies, wie schon ‚Kindertora', ein provisorischer Begriff, der sich erst noch etablieren muss. Zwar gab es im Islam immer schon thematisch zentrierte oder chronologisch von der Weltschöpfung bis zu Mohammed aufgereihte Erzählungen über die Geschichte der Propheten, etwa in arabischer, persischer oder türkischer Sprache, aber einen mit Kinderbibeln vergleichbaren ‚Kinderkoran' wohl noch nie.

Zunächst fällt eine strukturelle Parallele zur Kindertora auf: Die Herausgeberinnen weisen im Nachwort explizit darauf hin, dass sie den Koran nicht ersetzen wollen, im Gegenteil: Sie wollen „zur Lektüre des Originals anregen"[16]. Gegen die verbreitete Unkenntnis vieler deutschsprachiger Muslime im Blick auf den Koran wollen sie das Werk neu zugänglich machen.

Sie folgen zur Erreichung dieses Ziels nicht dem klassischen Aufbau des Korans, sondern bieten einen thematisch gegliederten Zugang. Grundsätzliche thematische Einführungen, verständliche Übersetzungen, künstlerisch reizvolle Miniaturen aus der islamischen Tradition sowie Kalligraphien prägen das ästhetisch äußerst ansprechende Gesamtbild, das sich von vornherein deutlich von allen Kinderbibeln abhebt. Angesichts der weit „verbreiteten Annahme eines Bilderverbots" hatten die Herausgeberinnen lange überlegt, die aufgenommenen historischen Bilder zu retuschieren, sich dann aber für den „unveränderten Abdruck der Originale entschieden"[17] – Bilder mit den Gesichtszügen des Propheten Mohammed inklusive. Die Rezeption in der muslimischen Gemeinschaft verläuft angesichts dieser konzeptionellen

15 *Lamya Kaddor / Rabeya Müller*, Der Koran für Kinder und Erwachsene, München 2008.
16 Ebd., 225.
17 Ebd., 227.

Entscheidungen äußerst heterogen – von Begeisterung und Indifferenz bis zu Ablehnung und Protest.

Schon zwei Jahre später, 2010, folgte ein zweiter deutschsprachiger Kinderkoran: „Was der Koran uns sagt. Für Kinder in einfacher Sprache“[18], verantwortet von *Hamideh Mohagheghi* und dem durch viele narrative und poetische Werke hervorgetretenen evangelischen Religionspädagogen *Dietrich Steinwede*. Einige konzeptionelle Entscheidungen erfolgen ähnlich wie bei Kaddor/Müller. Auch hier wird durchgängig von „Gott“ gesprochen, nicht von „Allah“. Auch hier liegt eine thematische Zugangsweise vor, nicht ein an der Reihenfolge des Koran orientierter Aufbau. Auch hier werden Kalligraphien und Bilder der muslimischen Kunstgeschichte aufgenommen. Insgesamt wird jedoch der Versuch deutlich, die *ästhetische* Form des Koran und mithin seine Eigenständigkeit noch stärker zu betonen. Die Texte sind stark poetisch und erzählerisch gestaltet und erlauben es sich „gelegentlich mit behutsamen inhaltlichen Ergänzungen“[19] zu arbeiten. Es handelt sich also – so die Betonung im Vorwort in direkter Anrede an Kinder als potenzielle Nutzer – um „ein Buch, das es euch ein wenig leichter machen will, den Koran zu verstehen“[20]. Es richtet sich vor allem an muslimische Kinder, bewusst aber auch „an alle anderen“[21].

Interessant im Blick auf die Rezeption: Weil die innermuslimische Kritik (wie schon bei Kaddor/Müller) sich vor allem auf die abgedruckten Bilder bezog, veröffentlichte der Verlag schon 2011 eine Zweitversion unter dem Titel „Sein sind die schönsten Namen. Texte des Koran in einfacher Sprache“ – absolut textidentisch mit dem Kinderkoran, aber eben ohne die Bilder.

Da die Gattung des Kinderkoran gerade erst entsteht, gibt es auch noch keine nennenswerte muslimische oder interreligiös orientierte religionspädagogische Forschung zum Thema.[22] Bei allen Vergleichsblicken auf die heiligen Schriften für Kinder wird man freilich eine grundlegende Asymmetrie[23] zu beachten haben, die sich bei vielen Einzelaspekten der Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam zeigt: Hier (christlich) eine knapp 500jährige Geschichte mit mehr als 1000 Primärwerken, jedes Jahr um etliche erweitert; dort (jüdisch) seit knapp 200 Jahren eine schmale Tradition mit gut einem Dutzend von Zeugnissen; wiederum dort (muslimisch) schließlich eine noch keine zehn Jahre alte Tradition mit gerade einmal zwei authentischen, aber nicht repräsentativen Werken. Systematisierende Vergleiche sind hier kaum seriös erhebbar.

4 Interreligiöse Perspektiven

In der praktischen religionspädagogischen und didaktischen Arbeit eröffnen sich hingegen reizvolle trialogische Per-

18 *Hamideh Mohagheghi / Dietrich Steinwede*, Was der Koran uns sagt. Für Kinder in einfacher Sprache, München 2010.
19 Ebd., 118.
20 Ebd., 6.
21 Ebd., 119.
22 Vgl. aber: *Volker Menke*, Nur durch die Wurzel blüht auch ihr! Kinderbibeln im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs, Berlin 2014.
23 Vgl. *Georg Langenhorst*, Trialogische Religionspädagogik (s. Anm. 2), 161–167.

spektiven. Wo Kinderbibeln und die neue Kindertora explizit kaum interreligiöse Nutzungen vor Augen haben, sind die im deutschen Sprachraum entstehenden Kinderkorane zumindest in zweiter Linie auch für trialogische Lernprozesse intendiert. Historisch und im Blick auf die produktionsästhetischen Bedingungen ist darüber hinausgehend völlig klar, dass die christlichen Kinderbibeln sowohl auf die Kindertora als auch auf die Kinderkorane stilbildend wirkten. Ganz bewusst geht es jedoch nicht um Imitation, sondern eher um Absetzung. Die Produktivkraft der Kinderbibeln führt in den Geschwisterreligionen zu ganz originären Werken und neuen Gattungen mit eigenständigen konzeptionellen, inhaltlichen und ästhetischen Rahmenbedingungen und Entscheidungen.

Die dadurch eröffneten komparativen Chancen,[24] vergleichenden Lernperspektiven und methodischen Anregungen trialogischer Lernprozesse sind bislang noch ungenutzt. Hier öffnet sich ein fruchtbares Feld der Förderung der *interreligious literarcy*. Dabei bedarf es freilich eines sensiblen Umgangs mit den einzelnen Traditionen. Wie man die jeweiligen Bücher versteht, mit ihnen umgeht und in sie hineinführt, ist ein komplexes Feld.

4.1 Gemeinsame Wurzeln – getrennte Deutungen

In den sich entfaltenden Prozessen interreligiöser Verständigung gehört es inzwischen zum Grundkonsens, dass sich Judentum, Christentum und Islam nicht nur auf gemeinsame Wurzeln beziehen, sondern dass es in spezifisch trialogischer Hinsicht zentral darum geht, das Bewusstsein dieser Verbundenheit in einem gemeinsamen Wurzelgeflecht stärker wahrzunehmen und zu fördern. Gleichzeitig zeigt sich in alltäglichen Begegnungen wie in Expertengesprächen immer deutlicher, dass derartige Ansätze von Trialog eben nicht eine Verharmlosung der Unterschiede und Gegensätze intendieren. Die *gemeinsamen* Wurzeln werden – zumindest auch – *unterschiedlich* gedeutet. Darüber hinaus wächst jede der drei Religionen auch aus ganz eigenen Wurzelstöcken, die sie nicht mit den anderen teilt.

Der erste Aspekt von trialogischer Gemeinsamkeit fällt sofort ins Auge: In allen drei Religionen stehen – nach christlichem Sprachgebrauch – ‚heilige' Schriften im Zentrum, wobei Muslime den Koran weniger als ‚heilig' denn als ‚erhaben' bezeichnen. Alle drei sind Buchreligionen. Alle drei verbindet die Überzeugung, dass die für die jeweiligen Religionen grundlegenden Ereignisse in Schrift geronnen sind. Deshalb stellt die eigene Lektüre dieser Schriften oder das Hören auf deren vorgelesene Texte einen zentralen Weg der Gotteserkenntnis und der Rechtleitung zu gelingendem Leben dar. Judentum, Christentum und Islam sind *Buchreligionen*, *(Vor-) Lesereligionen*, *Schriftauslegungsreligionen*. Religiöse Kompetenz bedeutet in diesen Religionen an zentraler Stelle Lesekompetenz. Zudem bestimmt sich ihr jeweiliger Grundcharakter damit wesentlich als Erinnerungs-, Erzähl- und Deutungsgemeinschaften.

Der Stellenwert, den diese Schriften einnehmen, die Art und Verbindlichkeit der darin aufbewahrten Erinnerung sowie die Auslegungshermeneutik sind in die-

[24] Vgl. *Rita Burrichter / Georg Langenhorst / Klaus von Stosch,* Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015.

sen Religionen freilich schon jeweils intern umstritten, erst recht im Vergleich.[25] Folgende Fragen stellen sich Judentum, Christentum und Islam in strukturell vergleichbarer Weise:

– Darf man oder muss man diese Schriften ‚interpretieren'?

– Darf man sie, muss man sie übersetzen und dadurch inkulturieren?

– Sprechen die Schriften ‚aus sich heraus', oder sind sie im Lichte der jeweiligen Tradition und Gegenwart zu deuten?

– Sind ihre Aussagen immer wieder neu historisch-kritisch zu kontextualisieren, oder unabänderlich und bindend gültig formuliert?

– Lässt sich die Botschaft der Schriften in feststehenden Formeln und Aussagen fixieren, oder bedarf es der umkreisenden, suchenden Sinnerschließung?

– Ist der Offenbarungsvorgang mit der Formulierung der jeweils maßgeblichen Schriften abgeschlossen oder nach vorn hin offen?

– Erfordert der Umgang mit den heiligen oder erhabenen Schriften besondere Formen des Respekts oder der Ehrfurcht?

In allen drei Religionen wird um Antworten auf diese Fragen mit je eigener Schwerpunktsetzung und unterschiedlicher Aufmerksamkeit gerungen. Zumindest tendenziell lassen sich die drei unterschiedlichen Zugänge in aller gebotenen Knappheit charakterisieren. Dass es dabei innerhalb von allen drei einzelnen Religionen unterschiedliche Traditionen und Schwerpunkte gibt, dass jegliche Rede von dem *einen* charakteristischen Zugang also stets eine perspektivische Annäherung bleiben muss, haben die differenziert vorangeschrittenen Diskurse der interreligiösen Verständigung in den letzten Jahren als Grundvorgabe herausgearbeitet.

4.2 Eigene Traditionen des Umgangs

Das Christentum sieht die *Bibel* vor allem als ‚Gotteswort im Menschenwort', sie *verweist* (nur) auf das zentrale – stets neu in Deutung zu erschließende – Geheimnis, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Eine besondere Verehrung, ein außergewöhnlich sorgsamer Umgang mit ihr, ein Beharren auf eine unbedingte Beachtung ihrer Ganzheit stehen dabei nicht an vorderster Stelle. Deshalb ist ein betontes Herausgreifen einzelner Teile genauso möglich wie ein freier, pragmatischer Umgang mit jedem konkreten Buchexemplar der Bibel. Die Originalsprachen erschließen zwar ein exakteres wissenschaftliches Erfassen der Urtexte, eine besondere Verehrung genießen sie aber nicht. Der zentrale pädagogische Zugang zur Bibel zielt auf ein umfassendes, intellektuelles wie affektives ‚Verstehen' ab.[26]

Anders im Judentum! Vor allem die *Tora* gilt als „Baum des Lebens", gepflanzt „inmitten der Gemeinschaft"[27]. Als Ganzes garantiert sie – vor allem nach der Zerstörung des Tempels – jüdische Identität, verdient gerade in ihrer hebräischen Urfas-

[25] Vgl. z. B. *Stefan Meißner* / *Gunther Wenz* (Hg.), Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft, Münster 2007; *Hansjörg Schmid* / *Andreas Renz* / *Bülent Ucar* (Hg.), „Nahe ist dir das Wort …". Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010.

[26] Vgl. *Mirjam Zimmermann* / *Ruben Zimmermann* (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013.

[27] *Walter Homolka* / *Hanna Liss* / *Rüdiger Liwak* (Hg.), Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 15.

sung höchste Verehrung und respektvollen Umgang. Verfasst in ursprünglich vokalloser Schriftsprache bedarf sie der Stimme der (Vor-)Lesenden, nur so gewinnt sie Klang und Sinn. Deshalb wird sie in den allwöchentlichen Lesungen in der Synagoge zur immer wieder neu pulsierenden Lebensader des Judentums. Keineswegs zufällig zielt die neue Kindertora auf genau diesen kollektiv-liturgischen ‚Sitz im Leben' ab. Durch die notwendige Dialogizität von Buchstabe, Stimme und Gehör ist die Tora aber immer schon gedeutete, ausgelegte, interaktive Botschaft, um die gerungen werden muss.

Und entscheidend: Im Gegensatz zum christlichen Verständnis ist die Tora „kein Informationstext, der über eine Sache berichtet"[28]. Hier geht es nicht in erster Linie um das ‚verstehende' Kennenlernen von Fakten, Figuren, Gedanken oder Normen, vielmehr ist die Tora „die Sache selbst, von der gelesen werden soll"[29]. Die Tora, der Text selbst, stiftet jene jüdische Identität, die vormals der Tempel garantierte. Nur „durch das Lesen selbst treten wir in die jüdische Tradition ein und lassen das lebendig werden, was wir als jüdisch bezeichnen"[30], heben die Herausgeber der Kindertora *Hanna Liss* und *Bruno Landthaler* hervor.

Auch der *Koran* – der Wortbedeutung nach ‚Lesung, Rezitation, Vortrag' – wird als Ganzes verehrt, erhält in seiner Ursprache seine besondere Würde. Auch er ist ein Text, der primär ästhetisch wirkt: Auch er muss rezitiert, gehört, sinnlich wahrgenommen werden, um seine ganze Schönheit zu entfalten. Er ist mit den Worten *Navid Kermanis* „kein Buch […], sondern seiner eigenen Textgattung nach ein liturgischer Vortrag"[31]. Ähnlich die Islamwissenschaftlerin *Angelika Neuwirth*: „Präziser gesprochen ist der Koran die tonale, akustisch zugängliche Verkörperung des Gotteswortes." Dieser besonderen, einzigartigen „Qualität muss man sich bewusst sein, wenn man sich als Außenstehender dem ‚Buch' des Koran nähert."[32] Deshalb gebührt ihm höchster Respekt. Man darf mit ihm aus muslimischer Sicht nur in größter Vorsicht und tiefster Verehrung umgehen.

Das hat entscheidende Konsequenzen, etwa für den muslimischen Religionsunterricht: Kinder und Jugendliche haben dort erfahrungsgemäß „eine große Hemmschwelle, den Koran" auch nur „anzufassen, bzw. im Buch zu blättern" – so die muslimische Religionspädagogin *Gül Solgun-Kaps*. Der Koran muss im Unterricht zunächst einmal erst „als ‚Buch' entdeckt werden"[33], in dem man frei lesen darf, mit dem überhaupt ein eigener Umgang erlaubt ist. Hier zeigen sich erstaunliche Parallelen zwischen Judentum und Islam, auch wenn im Koran der konkrete Inhalt mit seinen präzisen Setzungen sicherlich eine größere Rolle spielt. Im Mittelpunkt des pädagogischen Bemühens steht in den beiden Religionen eher eine umfassende Ergriffenheit als ein intellektuelles Verstehen.

28 *Hanna Liss / Bruno Landthaler*, Erzähl es deinen Kindern. Die Torah in fünf Bänden. Bd. 3: Wajikra – Und er rief, Berlin 2015, 10.
29 Ebd.
30 Ebd., 11.
31 „Natürlich ist Religion erst mal Pflicht". Gespräch mit *Navid Kermani* und *Martin Mosebach*, in: Süddeutsche Zeitung Magazin, 27.08.2015, 9–16, hier: 10.
32 *Angelika Neuwirth*, Ist der Koran vom Himmel gefallen?, in: Welt und Umwelt der Bibel 1 (2012), 11–17, hier: 11.
33 *Gül Solgun-Kaps*, Islam – Didaktik für die Grundschule, Berlin 2015, 114.

Insgesamt werden so grundlegende Unterschiede zwischen Tora-, Bibel- und Koranverständnis deutlich:[34] Während der *Koran* sowohl in seiner umfassenden Schönheit als auch buchstäblich Silbe um Silbe für Muslime *das* zentrale Offenbarungsereignis darstellt, *zeigt* sich Gott für Juden in der Geschichte des auserwählten Volkes, für Christen zudem in der Menschwerdung in Jesus. Die Schriften gelten im Christentum und in großen Teilen des Judentums als nachträglich verfasste, menschlich konzipierte, gleichwohl ‚göttlich inspirierte' Bezeugungen, nicht als das direkt und unmittelbar Geoffenbarte selbst. Ein *auch* wissenschaftlich-distanzierter, ein *auch* historisch-kritischer Umgang mit der Bibel ist zumindest in den westlichen Kulturen zum Standard geworden – aus der Überzeugung heraus, dass alles objektive Wissen um die Entstehungsbedingungen und die literarischen Strategien der Abfassung den Zugang zum vermittelten Geheimnis letztlich nicht verstellt, sondern fördert. Kindertora und Kinderbibeln entstehen – mal mehr, mal weniger – vor dem Hintergrund dieser Grundüberzeugung.

Für die Hauptströme islamischer Theologie und Frömmigkeit ist ein solcher Zugang im Umgang mit dem Koran aufgrund des nachgezeichneten unterschiedlichen Grundverständnisses – zumindest derzeit noch – kaum vorstellbar. Dass auch hier textkritische und wissenschaftlich-distanzierende Zugänge die Akzeptanz steigern könnten, ist ein muslimisch bislang wenig verbreiteter Gedanke, der freilich für alle Versuche der Konzeption eines Kinderkorans zur fast unverzichtbaren Ausgangsbasis wird. Wenige muslimische Theologen wagen vorsichtige Öffnungen: *Mouhanad Khorchide* etwa lädt dazu ein, „den Koran als ein Buch zu verstehen, das Menschen aus unterschiedlichen Kulturen mit unterschiedlichen Sprachen zu unterschiedlichen Zeiten und vor allem in unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten anspricht", weil es selbst „unter Berücksichtigung des historischen Kontextes seiner Offenbarung"[35] zu lesen wäre.

Unterstützung erhalten derartig denkende Muslime von westlichen Islamwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern sowie von dialogwilligen christlichen Theologinnen und Theologen. *Thomas Bauer* etwa plädiert dafür, dem Koran im Gefolge der Lesart zahlreicher muslimischer Gelehrter früherer Jahrhunderte eine „Bedeutungspluralität"[36] zuzuerkennen. Die renommierte Islamwissenschaftlerin *Angelika Neuwirth* legt fundierte Studien vor, die den „Koran als Text der Spätantike" kontextuell erschließen, entfaltet dabei bewusst einen „europäischen Zugang"[37]. Im Wissen um die Komplexität der Fragestellung ermunterte *Hans Küng* schon 2004 muslimische Theologen und Verbände nachdrücklich dazu, ein „zeitsensibles Koranverständnis"[38] zu entwickeln, um ein „historisch-kritisch-aktuelle[s] Verständ-

34 Vgl. *Hansjörg Schmid* u. a., „Nahe ist dir das Wort …" (s. Anm. 25), 262 f.
35 *Mouhanad Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 214.
36 *Thomas Bauer*, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, 130.
37 Vgl. *Angelika Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
38 *Hans Küng*, Der Islam Geschichte – Gegenwart – Zukunft, München–Zürich 2004, 632.

nis“[39] zu fördern, das eine auch intellektuell anschlussfähige Beheimatung von Muslimen in den postmodernen westlichen Gesellschaften erleichtern könnte. Diese Positionen werden jedoch (noch?) von den führenden Schichten der Muslime – sei es in Europa, sei es weltweit – entweder ignoriert oder stoßen auf heftigen Widerstand.

4.3 Grundlegende Gemeinsamkeiten

Aus all dem wird deutlich: Der grundsätzliche, zudem aber auch der zeitgenössisch vorherrschende Umgang mit den religiösen Urschriften in Judentum, Christentum und Islam ist von vornherein ungleichgewichtig. Diese Differenzen prägen maßgeblich die Gestaltungsprinzipien von Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran. In interreligiösen Lernprozessen gilt es jeweils feinfühlig, differenziert und unter Vermeidung von Pauschalcharakterisierungen die Position der eigenen wie der anderen Religion darzustellen.

Die Gemeinsamkeiten von Judentum, Christentum und Islam als Buchreligionen reichen aber tiefer. Die Religionen sind nicht nur jeweils nach innen *Erinnerungs-* und *Erzähl-*, dadurch auch *Lerngemeinschaften*, sondern auch – in eingeschränktem Maße – untereinander. Alle drei Religionen berufen sich auf die Texte der hebräischen Bibel, des Ersten, des Alten Testamentes. Der Islam nimmt im Koran zusätzlich Textelemente des Neuen Testamentes auf. Die Bedeutung dieser jeweils *gemeinsamen Textelemente* ist freilich erneut in allen drei Religionen unterschiedlich. Trotzdem lassen sich einige zentrale textliche und damit auch theologische Grundelemente herausarbeiten, die gerade auch in Kindertora, Kinderbibeln und den Kinderkoranen deutlich werden und im Einzelfall zu spannenden Vergleichen führen können. Finden die folgenden theologischen Grundgemeinsamkeiten[40] tatsächlich Berücksichtigung in den jeweiligen Darstellungen?

– Alle drei Religionen semitischen Ursprungs und semitischer Sprache teilen die Überzeugung, dass der eine und einzige, gnädige und barmherzige Gott als *Person* verstanden und im Gebet angesprochen werden kann.

– Sie teilen den Glauben daran, dass sich der personale Gott *zielgerichtet in der Geschichte offenbart* hat, vor allem – zumindest zunächst – in der Geschichte des Volkes Israel.

– Sie erzählen die Geschichten von der sinnreich geplanten *Schöpfung* der Welt durch Gott, abzielend auf die Möglichkeit eines sinnvollen und verantworteten Lebens des Menschen in seiner geschöpflichen Mitwelt.

– Sie erzählen die in Adam und seiner Frau entfaltete Geschichte vom urmenschlichen Sündenfall und der Vertreibung aus einem Idealleben im ‚Paradies‘. Der Mensch steht so im Spannungsfeld von Schuld und Verantwortungsfähigkeit.

– Im Bilde Noachs erzählen sie die Geschichte von einer *Urflut* als Reaktion auf menschliches Fehlverhalten, die in der Zusicherung künftiger Verschonung und die von Gott gewährten Setzung einer neuen, zweiten Chance einmündet.

– Abraham und Mose gelten als Grundtypen von *Propheten*, auserwählten Menschen, die in einer besonderen Gottesbeziehung stehen und den Menschen Gottes Willen verbindlich übermitteln.

[39] Ebd., 638.

[40] Vgl. grundlegend: *Karl-Josef Kuschel*, Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007.

– Die in den heiligen Schriften fixierten Gebote und Gesetze sind *Weisungen*, die ein gelingendes Leben vor Gott und untereinander ermöglichen sollen und können.

– Die drei Religionen stimmen in der Überzeugung überein, dass sich von diesem Gott ein *Grundethos* herleitet, das die privaten, sozialen und politischen Beziehungen zum Besten der Gemeinschaft regelt.

– Christentum und Islam kennzeichnen *Jesus* und *Maria* als (jüdische) Menschen, in denen Gottes Weisungen besonders deutlich werden.

– Alle drei Religionen kennen die *Hoffnung*, dass Gott am Ende der Zeit die Welt vollenden wird und dass jeder Einzelne die Aussicht auf ein ‚ewiges Leben' hat.

5 Trialogische Lernperspektiven

Der Katalog dieser Gemeinsamkeiten umfasst also ein erstaunlich weites Feld. Auch wenn die einzelnen Aussagen in den Religionen erneut durchaus unterschiedlich gedeutet und gewichtet werden, wird das beträchtliche Ausmaß an gemeinsamer Wurzelverflechtung deutlich. Die hier aufgerufenen *trialogisch relevanten Gemeinsamkeiten* werden eben nicht mit anderen Religionen geteilt. Hierin liegt das besondere und verbindende Erbe von Judentum, Christentum und Islam, zugleich aber auch ihr Vermächtnis für Gegenwart und Zukunft. Das Bewusstsein und tiefgründige Empfinden, dass es diese Gemeinsamkeiten gibt, ist aber noch keineswegs Allgemeingut bei den Angehörigen dieser Religionen. Das „Studium heiliger Texte der großen Religion" wird deshalb zu einer „exzellente[n] Voraussetzung" auf dem Weg zu „wechselseitigem Respekt"[41]. Im „möglichst vorurteilsfrei[en]" Umgang mit der hebräischen und der christlichen Bibel sowie mit dem Koran liegt eine „große Bildungschance für die nachwachsende Generation"[42].

Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran bieten sich als besonders gut geeignete Medien für derartige Lernprozesse an. Der Blick auf die Bücher als solche, aber auch auf ausgesuchte Einzelerzählungen oder Textpassagen lässt Gemeinsamkeiten und Unterschiede klar erkennen. Der Aufbau, die Ästhetik, der ausgewählte Text, der Umgang damit – all das lässt sich hier viel konkreter und unmittelbarer erfahren als über andere Zugänge. Im Zentrum steht dabei die Ausbildung und Anregung eines tiefgreifenden gemeinsamen Wurzelbewusstseins von Judentum, Christentum und Islam.

Die Förderung des Wissens und der affektiven Hinordnung auf diese gemeinsamen Grundbestände des kulturellen und religiösen Erbes schließt dabei die Berücksichtigung der im Idealfall mit Ehrfurcht und Respekt betrachteten trennenden Aspekte explizit mit ein. Auch die im direkten Vergleich immer wieder erkennbaren „markanten Unterschiede"[43] der konkreten Ausgestaltungen und Deutungen sind in trialogischer Hinsicht zentral. *Clauß Peter Sajak* fasst zusammen: Für Schülerinnen

41 *Stefan Jakob Wimmer / Stephan Leimgruber*, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005, 15.

42 Ebd., 16.

43 *Andreas Renz / Stefan Leimgruber*, Christen und Muslime Was sie verbindet – was sie unterscheidet, München 2004, 139; Vgl. jetzt auch: *Karl-Josef Kuschel*, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern 2017.

und Schüler ist es unabdingbar, dass „sie lernen, die Heiligen Schriften aller drei Religionen in ihren Gemeinsamkeiten, aber auch in ihren entscheidenden Unterschieden wahrzunehmen, aufzunehmen und zu reflektieren“[44]. Über die eigentlich primär für den jeweiligen internen Gebrauch konzipierten Werke der Kindertora, der Kinderbibel und des Kinderkorans bieten sich in diesem Sinne ganz neu herausfordernde wie chancenreiche Möglichkeiten interreligiösen Lernens.

Der Autor: *Dr. Georg Langenhorst ist Professor für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts/Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Universität der Universität Augsburg.*

[44] *Clauß Peter Sajak*, Heilige Schriften (s. Anm. 7), 11.

Theologie und Moderne

OTTO WEISS

Aufklärung – Modernismus – Postmoderne

Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung

Aus verschiedenen Perspektiven zeigt Otto Weiß, wie in den vergangenen zweihundert Jahren um die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft im Kontext der Moderne gerungen wurde. Er ruft eine Fülle von Namen – u. a. Philipp Funk, Alfred Loisy, Friedrich Heinrich Jacobi – und Schicksalen in Erinnerung, die diesen Diskurs prägten.

184 S., kart., ISBN 978-3-7917-2876-6
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Das aktuelle theologische Buch

◆ Rosenberger, Michael / Schaupp, Walter (Hg.): Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum" und ihre Bedeutung heute (Studien der Moraltheologie. 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.

Sammelbände mit Beiträgen mehrerer Autoren haben in der akademischen Welt oftmals keinen guten Ruf. Sie stehen im Verdacht, nur eine lockere Zusammenstellung inhaltlich unverbundener Beiträge unter einem weitgefassten Obertitel zu bieten. Nur selten werden dagegen die Chancen einer Kooperation mehrerer Fachleute und das Zusammenführen historischer Expertise auf unterschiedlichen Gebieten mit einer systematischen Durchdringung aller Einzelbeiträge verbunden. Die vorliegende Publikation zur Bedeutung der moraltheologischen Lehre von der Mitwirkung am Bösen in gegenwärtigen Konfliktfeldern des kirchlichen Handelns gehört eindeutig zur zweiten Kategorie. Dies ist sowohl auf die ausnahmslos vorzügliche Qualität aller Einzelbeiträge als auch auf das besondere Verdienst der beiden Herausgeber zurückzuführen, die für den Band eine klare problembezogene Konzeption entwickelten, die sie in ihrer gemeinsamen Einleitung und in ihrer systematischen Schlussreflexion darlegen. Auf diese Weise gelingt es ihnen, die moraltheologische Lehre von der *cooperatio ad malum* mit ihren subtilen Distinktionen (formale-materiale, unmittelbare-mittelbare, nähere-entferntere Mitwirkung) in überraschend aktuellen Bezügen zum Sprechen zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit im Kontext anderer moraltheologischer Lehrstücke – von der Handlung mit doppelter Wirkung, vom nur indirekt Gewollten oder von den verhältnismäßigen Gründen für die Zulassung eines geringeren Übels – auszuloten. Die abgedroschene Rede von dem seit langem empfundenen Desiderat, das nun endlich erfüllt werde, trifft hier in vollem Umfang zu: Wer eine verlässliche Information zur historischen Vorgeschichte, zur systematischen Begründung und zur vielfältigen Anwendbarkeit der Lehre von der Mitwirkung am Bösen in individuellen Handlungsfeldern und solchen, in die institutionelle Akteure verstrickt sein können, sucht, findet derzeit nichts Besseres auf dem Markt.

Die Beiträge von *Stephan Ernst*, *Alfonso V. Amarante* und *Werner Wolbert* durchleuchten die Entwicklung des Lehrstückes von der Cooperatio in den moraltheologischen Lehrbüchern vom 17. Jahrhundert bis zu den neuscholastischen Manualien des 19. Jahrhunderts, in denen sie als ein Anwendungsfall der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung galt. Allen Formen von Mitwirkungshandlungen, auch wenn sie nur materieller, mittelbarer und entfernter Art sind, so fordern es schon die frühen Fassungen dieses Prinzips bei den Autoren des 17. Jahrhunderts, können nur dann als zulässig gelten, wenn sie durch einen vernünftigen, gerechten und proportionierten Grund gerechtfertigt sind. Schmunzeln erwecken beim heutigen Leser die Anwendungsbeispiele, die von den damaligen Autoren angeführt werden: Zumeist handelt es sich um die Zwänge einer abhängigen Dienerschaft, die ihren Herren Handlangerdienste bei ihren sexuellen Eskapaden leisten müssen, also dem Herrn die Leiter festhalten, ihn auf die Schulter stehen lassen, um in das Zimmer der Geliebten zu gelangen, der Konkubine briefliche Mitteilungen überbringen oder die Haustüre öffnen usw.

Derartige Fälle und ihre angeblich zu nachsichtige Beurteilung durch die „laxe" Moraltheorie vornehmlich jesuitischer Autoren bildeten auch den Hintergrund für ein am 2. März 1679 erschienenes Dekret des heiligen Offiziums, durch das Papst *Innozenz XI.* 65 Sätze verurteilte. Diese wurden ihm von dem Teil der Leuvener Fakultät, die mehrheitlich einen extremen Augustinismus vertrat, zur Indizierung vorgelegt. Darunter befand sich als Propositio 51 auch das erwähnte Diener-Beispiel. Nach der Verurteilung durch das kirchliche Lehramt, die sich indirekt als Katalysator für die weitere Karriere des Lehrstückes von der Mitwirkung am Bösen entpuppte, schlugen die moraltheologischen Autoren unterschiedliche Wege ein, um darauf zu reagieren. Während die einen bemüht waren, die Bedeutung der Verurteilung

herunterzuspielen oder sie auf wenige klar eingrenzbare Fälle zu beschränken, versuchten wenige Autoren – als erster ist der auch sonst zum Rigorismus neigende *Daniele Concina* OP (1687–1756) zu erwähnen – ihren Anwendungsbereich mit der Argumentation auszuweiten, dass auch zunächst indifferente Handlungen durch die jeweiligen konkreten Umstände in sich schlecht und somit ausnahmslos moralisch verwerflich werden können. Ähnliche Vermeidungsstrategien und ihnen spiegelbildlich entsprechende Verschärfungstendenzen lassen sich bis in die Gegenwart hinein verfolgen, wenn an sich indifferente und entfernte Formen materialer Mitwirkung mit dem Argument moralisch diskreditiert werden sollen, es gelte die Klarheit des kirchlichen Zeugnisses und die Kohärenz der kirchlichen Morallehre zu schützen.

Der zweite Teil beginnt mit einleitenden Bemerkungen zu der Reichweite und dem Stellenwert einer zeitgemäßen Lehre der Cooperatio von *Michael Rosenberger* und einer ökumenischen Rückfrage nach der Behandlung des ethischen Kompromisses im Lichte der evangelischen Rechtfertigungslehre durch *Stefan Tobler*, die eine Art funktionales Äquivalent zur katholischen Cooperatio-Lehre bietet. Darauf folgen kritische Erörterungen zur Leistungsfähigkeit der Rede von der Mitwirkung am Bösen in einzelnen persönlichen, kirchlichen oder gesellschaftlichen Handlungsfeldern. Alle diese Beiträge machen die Schwerpunktverlagerung von der individuellen zur institutionellen Kooperation und die gewandelte Ausgangslage deutlich, unter der die Anwendbarkeit dieses Lehrstücks in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft steht, in der es unterschiedliche, oftmals auch gegensätzliche Auffassungen über die moralische Beurteilung von Phänomenen wie Schwangerschaftsabbruch, Sterilisation, Empfängnisregelung oder auch Todesstrafe, Waffenhandel und Dual-Use-Geschäfte gibt.

Geradezu erschütternd ist der Beitrag von *Dominic Whitehouse* OFM und *Gunter Prüller-Jagenteufel* über die *cooperatio in malo* im Kontext der Beichte zu lesen. Sie zeigen auf, wie zahlreiche Beichtväter, indem sie Pönitenten vorschnell die Absolution für schwere sexuelle Verfehlungen wie den Missbrauch Abhängiger und Minderjähriger erteilten und umgekehrt die Opfer aufforderten, den Tätern im Geiste christlicher Barmherzigkeit zu vergeben, zu Kollaborateuren mit patriarchalen Gewaltstrukturen wurden. In besonderer Weise skandalös war der institutionelle Umgang der Kirche mit den Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker, der auf einem Dekret von Papst XI. *Crimen sollicitationis* aus dem Jahre 1922 beruhte. Dieses legte den Bischöfen das in modifizierter Form das ganze 20. Jahrhundert hindurch praktizierte Verbot auf, belastende Informationen an staatliche Behörden weiterzugeben. Die Verpflichtung der Bischöfe auf absolute Geheimhaltung führte zu einer jahrzehntelang von den Verantwortlichen selbstverständlich geübten und offenbar als unproblematisch empfundenen Situation, in der sich die Kirche in ihrem institutionellen Handeln in unzähligen Fällen einer direkten *cooperatio in malo* schuldig machte.

Weitere Beiträge behandeln das moralische Risiko einer Kooperation von Kirche und Staat (*Josef Isensee*), das Dilemma katholischer Theologen, die in internationalen Ethikgremien wie der *European Group on Ethics in Science and Technologies* (EGE) an der Ausarbeitung von Ethik-Richtlinien für den Umgang mit embryonalen Stammzellen mitwirken (*Günter Virt*), die Mitwirkung katholischer Parlamentarier an der Ehe- und Partnerschaftsgesetzgebung ihrer Länder (konkret: Einführung der staatlichen Ehescheidung und des Rechtsinstitutes gleichgeschlechtlicher Partnerschaften unter Einbezug des vollen Adoptionsrechtes gleichgeschlechtlicher Paare) (*Emmanuel Agius*) sowie die Möglichkeiten einer sogenannten ethischen Geldanlage (*Klaus Gabriel*) oder die Entgegennahme von Spenden und Fördergelder von Profit-Unternehmen, die ein nachhaltiges und ökologisches Wirtschaften oder die Einhaltung hoher Sozialstandards zu ihren expliziten Unternehmenszielen rechnen. Besonders aufschlussreich sind die Darlegungen von *Walter Schaupp* über die Kontroversen, die sich durch die unterschiedliche Auslegung des *Principle of cooperation* im Rahmen der Angebote katholischer Einrichtungen im US-amerikanischen Gesundheitswesen zwischen der römischen Glaubenskongregation und einigen katholischen Moraltheologen entwickelten.

Diese argumentierten mit der ökonomischen Zwangslage und dem Überlebenskampf, in denen katholische Gesundheitseinrichtungen sich zum Eingehen von Kooperationsvereinbarungen mit nicht-katholischen Institutionen genötigt sehen, welche die spezifischen Lehraussagen der katholischen Kirche etwa zum Schwangerschaftsabbruch, zur Empfängnisregelung oder zur künstlichen Ernährung am Lebensende nicht teilen. Hier verschärfte das Lehramt ähnlich wie in der deutschen Debatte über die Beteiligung kirchlicher Beratungsstellen an der Schwangerschaftskonfliktberatung die Kriterien, die eine unerlaubte Mitwirkung von einer erlaubten unterscheiden, indem es eine größere Klarheit des kirchlichen Zeugnisses und den Verzicht auf ein mögliches Ärgernisgeben in jedweder Form einforderte.

Doch stellt sich auch dann noch die Frage, wo die Trennungslinie zwischen beiden Formen der Mitwirkung genau verläuft: Die Mitwirkung eines katholischen Arztes an einem Schwangerschaftsabbruch legt die Vermutung nahe, dass dieser die durch sein Dazutun ermöglichte Tötungshandlung moralisch billigt und sich daher einer unerlaubten formalen und unmittelbaren Mitwirkung schuldig macht. Gilt Gleiches auch von der Krankenschwester, die Instrumente anreicht oder – noch entfernter – von der medizinischen Assistentin, die am Morgen den OP-Raum desinfiziert, in dem am Nachmittag der Eingriff vollzogen werden soll? Und wie verhält es sich, wenn eine katholische Einrichtung die Heroinabgabe unter sterilen Bedingungen an Abhängige ermöglicht, um eine HIV-Infektion zu verhindern? Das Argument von der Klarheit des Zeugnisses und der Kohärenz der kirchlichen Morallehre kann in solchen Kontexten leicht zum Vorwand werden, der ein glaubwürdiges Zeugnis im Einsatz zugunsten kranker, schwacher und rechtloser Personengruppen verhindert. Zu Recht weist Schaupp darauf hin, dass im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen unterschiedliche Grundauffassungen über das Verhältnis von Kirche und Welt wirksam sind. Wer auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils den Auftrag der Kirche betont, die Welt durch die Teilnahme an ihren Strukturen von innen heraus zu verändern, wird in der Frage der Mitwirkung zu anderen Urteilen gelangen als jemand, der im Sinne der Enzyklika *Evangelium vitae* von einem prinzipiellen Kampf zwischen einer Kultur des Todes und einer Kultur des Lebens ausgeht, in dem es nur ein Entweder-Oder und klare Abgrenzungen geben kann.

In ihrer gemeinsam verantworteten Schlussreflexion stellen die Herausgeber die Kriterien einer formalen oder materialen Mitwirkung in ihren unterschiedlichen Formen im Blick auf aktuell diskutierte Konfliktfelder auf den Prüfstand. Einige Unterscheidungen sind leicht nachvollziehbar und unmittelbar einsichtig. Eine explizite formale Mitwirkung verlangt in irgendeiner Weise die ausdrückliche Zustimmung des Mitwirkenden zur verwerflichen Haupthandlung. Diese ist oftmals nicht aus der immanenten Handlungsstruktur der Mitwirkung, sondern nur durch eine sie begleitende sprachliche Interpretation erkennbar. Als Beispiel dafür kann das kommunikative Geschehen eines Beichtgespräches dienen, bei dem die Gefahren einer solchen expliziten formalen Mitwirkung durch verharmlosende Bemerkungen oder eine nur geringfügige Bußauflage besonders groß sind, ohne dass der Beichtpriester die Handlung des Pönitenten ausdrücklich gutheißen muss. Eine implizite formale Mitwirkung ist dagegen an der Struktur der Mitwirkungshandlung selbst ablesbar, da diese das Einverständnis des Mitwirkenden verrät. Die neuscholastischen Handbücher traktierten dafür den Fall eines Organisten oder Mesners, der in einem nichtkatholischen Gotteshaus die Orgel spielte oder die Glocken schlug, was ohne eine wie auch immer geartete Zustimmung zu einem nichtkatholischen Ritus nicht denkbar sei. Dagegen wurde der Verkauf von Opferkerzen als entferntere materiale Mitwirkung eingestuft – die Tendenz, bei der Bestimmung der *cooperatio formalis implicita* behutsam und maßvoll vorzugehen, bleibt vorherrschend.

Wichtig ist der Hinweis, dass auch als implizit unterstellte Intentionen einen hermeneutischen Verständigungsprozess erfordern, sei es durch den Handelnden selbst, der sein eigenes Tun interpretiert, sei es durch eine kirchliche Gruppe oder Institution, die ihre Ziele erklärt. Dies kann zu Konflikten darüber führen, wenn eine innerkirchliche oder gesellschaftliche Mehrheit eine Mitwirkungshandlung (z. B. das Aus-

stellen eines Scheines nach einem Beratungsgespräch bei Schwangerschaftskonflikten) nicht als formale Mitwirkung einstuft, die Institution aber dennoch um der Klarheit des kirchlichen Zeugnisses willen verlangt, davon Abstand zu nehmen. Die Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses für die Würde des Menschen und den Wert des Lebens ist gewiss ein sehr hohes Gut, zumal in einer medialisierten Welt, in der vielfach verschlungene Handlungsketten die Fernwirkungen des eigenen Tuns oftmals nicht sicher vorhersehen lassen. Dennoch darf, soll die Warnung vor dem Ärgernisgeben nicht zum Totschlagsargument werden, eine Verdunkelung des kirchlichen Zeugnisses nicht nur behauptet und ohne empirische Nachweise unterstellt werden. Das Zeugnis der Kirche für das ungeborene Leben war durch den Versuch der kirchlichen Schwangerenkonfliktberatung in Deutschland, Einfluss auf die Entscheidungen in Not geratener Schwangerer zu nehmen, indem man ihnen die Gründe für eine Option zugunsten des Kindes erläutert und ihren Willen zum Kind stärkt, keineswegs einer Verdunkelungsgefahr ausgesetzt. Zudem bedeutet der Verzicht auf eine Mitwirkung immer auch, auf die Verwirklichung anderer Ziele und Güter zu verzichten, für die man ebenfalls verantwortlich ist.

Nicht weniger bedeutsam erscheinen die Kategorien, die zur Unterscheidung einer materialen Mitwirkung an Handlungen gegeben werden, die als gut oder ethisch indifferent anzusehen sind. Dabei gilt das Prinzip: Je näher, unmittelbarer und notwendiger eine Mitwirkungshandlung für eine verwerfliche Haupthandlung ist, umso gewichtiger müssen die erstrebten Güter sein, damit die Mitwirkung als legitim erachtet werden kann. Die Brisanz dieser Unterscheidungskriterien wird bislang von vielen Christen in ihrem privaten Verhalten als Konsumenten oder Geldanlegern, aber auch von kirchlichen Institutionen wie Hilfswerken oder Diözesen verkannt. Der Wert dieser Überlegungen liegt nicht zuletzt darin, dass sie auf solche „blinde Flecken im negativen Sinn" hinweisen, die vor allem bei der Verstrickung in ökonomische Prozesse dazu führen, auch schwerwiegende Übel gedankenlos hinzunehmen oder sich dafür nicht zuständig zu fühlen (239). Eigens thematisiert wird die Problematik der Mitwirkung von Institutionen, da diese Systemzwängen in der Regel stärker unterworfen sind als Individuen. Die Verschärfung der Bedingungen für ein erlaubtes Zusammenwirken, die um der angeblichen Klarheit des kirchlichen Zeugnisses willen erforderlich sein soll, kann den ethischen Zwängen, die sich dabei ergeben können, nicht entrinnen. Denn Zeugnis und Ärgernis haben immer eine symbolische und relationale Bedeutung, die der Zeugnisgebende nicht allein von sich aus bestimmen kann. „Die Erfahrung zeigt, dass etwas, das aus rigoroser Treue zur Morallehre der Kirche getan oder eingefordert wird, von der Gesellschaft als ein Anti-Zeugnis, als ein Verstoß gegen grundlegende Erfordernisse der Liebe und des Evangeliums aufgefasst werden kann" (238). Die zur Illustration angeführten Beispiele – der „Kölner Fall", in dem im Januar 2013 einem Vergewaltigungsopfer von zwei katholischen Krankenhäusern die Aufnahme verweigert wurde, um nicht die „Pille danach" anbieten zu müssen und die Missbrauchsfälle in der Kirche, in der man innerkirchlich aus Barmherzigkeit Nachsicht mit den Tätern walten ließ, was die Gesellschaft als Selbstschutz der Institution und als Unempfindlichkeit für die Leiden der Opfer interpretierte – lassen an der Richtigkeit dieser Feststellung keinen vernünftigen Zweifel zu.

Die vorliegende Studie stellt eine der wichtigsten moraltheologischen Neuerscheinungen der letzten Jahre dar. Sie besticht durch ihre zuverlässige historische Information, ihre eingehende theologische Reflexion und eine überzeugende Auswahl konkreter Anwendungsfälle. Diese fragen nach den Herausforderungen an ein glaubwürdiges christliches Handeln in den Konfliktfeldern, die sich in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft anders als in einem mehrheitlich katholisch geprägten Milieu stellen. Das Buch ist allen zur Lektüre zu empfehlen, die in den Fragen ihrer persönlichen Lebensführung oder ihrer beruflichen Mitverantwortung für das Handeln kirchlicher Institutionen verlässliche und begründete Antworten suchen. Ein spannender Einblick in die Werkstatt moraltheologischer Arbeit, der für Nicht-Fachleute ebenso wie für Kenner einen großen Erkenntnisgewinn bringt.

Freiburg i. Br. *Eberhard Schockenhoff*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ 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.

Um es gleich vorweg zu sagen: Es war für mich sehr unterhaltsam und höchst anregend, dieses Buch zu lesen. Gesteigert wurde mein Lesevergnügen, insofern während meiner Urlaubslektüre Saturn am Abendhimmel so gut wie selten zu sehen war. Derart konnte ich anschaulich nachvollziehen, was sich der Astrophysiker Arnold Benz und der Neutestamentler Samuel Vollenweider als Rahmenhandlung für ihr ungewöhnliches Buch ausgedacht hatten: Im Verlauf einer mehrjährigen Saturnmission stranden ein Naturwissenschaftler und ein Theologe auf dem Saturnmond Titan und kommen dort miteinander ins Gespräch. Dabei kreisen ihre Gespräche um die Fragen, ob sich „im Universum der heutigen Naturwissenschaften Gottes Spuren entdecken [lassen]", ob es „Brücken von der alten theologischen Kosmologie zu den modernen physikalischen Theorien über Geschichte und Strukturen des Weltalls [gibt]" (8) oder knapper formuliert: was es bedeute, „[heute] vom Universum als Schöpfung zu reden" (ebd.). Denn das Universum als Schöpfung zu begreifen, so heißt es an späterer Stelle zutreffend, sei im Zeichen der neuzeitlichen Wissenschaften ungleich schwerer geworden (vgl. 43).

Bei ihren weit ausgreifenden und manchmal auch „ausufernde[n] Gespräch[en]" (208) lassen die beiden Astronauten so gut wie keines der gegenwärtig im Dialog von Theologie und Physik gängigen Themen aus: Es geht um Phänomene der Selbstorganisation, um die unermesslichen zeitlichen und räumlichen Dimensionen des Weltalls, um das Verhältnis von Chaos und Kosmos, um außerirdische Intelligenzen und ihre Religion, um Theorien über Anfang und Ende unsere Universums, um die Deutung der Quantentheorie und mögliche Konsequenzen für unser Gottesbild usw. usf. Der Naturwissenschaftler und der Theologe ersparen sich nichts und gehen keiner Frage aus dem Weg. Die Gesprächsgänge enden oft abrupt und ohne greifbares Ergebnis – die Autoren versuchen in diesem Dialog nicht künstlich zu harmonisieren, was sich über Jahrhunderte hin einander entfremdet hat. Viele Fragen bleiben offen, Widersprüche werden nicht ausgeräumt. In ihren Gesprächen machen die beiden Astronauten immer wieder die Erfahrung, dass sie aneinander vorbeireden und dass sich ihre Aussagen auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Sie stoßen schließlich an einen Punkt, „wo sich neuzeitliche Naturwissenschaft und Theologie wahrscheinlich in einer grundsätzlichen Antithese gegenüberstehen" (218), wie der Theologe fast schon resigniert formuliert. Der Physiker spricht diesbezüglich nüchtern von „Kontaktaktlosigkeit" (ebd.). Das ist auch der Grund, warum Benz und Vollenweider davon abkamen, über die von ihnen behandelten Themen ein herkömmliches Sachbuch zu schreiben, sondern sich für ein „Sachbuch im Gewand einer Science-fiction-story" (9) entschieden.

Die Gespräche illustrieren, dass sich mit Physik und Theologie einander bis heute weitgehend fremde Wissenschaftskulturen gegenüberstehen. Dabei gilt für den Austausch zwischen Theologie und Physik ganz entsprechend, was für den interkulturellen Dialog gültig ist: Es geht nicht darum, das Fremde an das jeweils schon Bekannte anzupassen und vereinnahmend an das Eigene anzugleichen. Der erste Schritt auf dem Weg, die „Kontaktlosigkeit" zu überwinden, erfordert, die gegenseitige Fremdheit wahrzunehmen und anzuerkennen. Im Hinblick auf die unterschiedlichen Perspektiven von Theologie und Physik gelingt dies Benz und Vollenweider in eindrücklicher Weise. Ihre Publikation veranschaulicht zugleich, dass die traditionellen christlichen Vorstellungen und Begrifflichkeiten naturwissenschaftlich gebildeten Menschen kaum noch vermittelbar sind. Herkömmliche Theologie müsste vielmehr einer fundamentalen Revision und Transformation unterzogen werden, wenn sie die Voraussetzungen schaffen wollte, um die

genannte „Kontaktlosigkeit“ zu überwinden. Was im Buch bezüglich Außerirdischer gefordert wird, gilt schon auf Erden: „Man müsste das Gottesbild der Bibel in ihre Sprache und in ihr Wirklichkeitsverständnis übersetzen“ (177).

Auch wenn er den Naturwissenschaftler nicht zu überzeugen vermag, versucht der Theologe unbeirrt Brücken zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und seiner theologischen Sicht zu schlagen. Dabei scheut er sich in dem Abschnitt, der „geradezu als das Kernstück der saturnischen Gespräche“ (193) bezeichnet wird, auch nicht vor sehr gewagten Deutungen naturwissenschaftlicher Phänomene. So stellt er zum Beispiel im Hinblick auf Quantenfluktuationen im Vakuum fest, hier „liege der Brückenschlag auf der Hand: In minimalsten Zeitabschnitten verschwindet reale Materie und erscheint wieder. Dieser Durchgang durch das Vakuum entspricht gut der Abfolge von Karfreitag und Ostern“ (196).

Benz und Vollenweider selbst sind die schärfsten Kritiker ihrer fiktiven Gesprächspartner. Sie binden in ihr Buch verschiedentlich Stellungnahmen von gleichfalls fiktiven Fachleuten ein, die das Gespräch kommentieren und kritisieren. Darunter findet sich auch ein Abschnitt, der (gäbe es diesen Abschnitt nicht) wie eine Rezension zu vorliegendem Buch gelesen werden könnte: „Vielleicht am empfindlichsten macht sich die weitgehende Absenz von anspruchsvolleren wissenschaftstheoretischen Perspektiven bemerkbar. Die Gesprächsverläufe haben etwas Unbekümmertes an sich, das immer wieder die Gefahr von *Horizontverengungen* und *Kurzschlüssen* provoziert.“ (59) Als Leser wünscht man sich, dass das Männerduo auf Titan von den Autoren durch eine versierte Philosophin aufgemischt worden wäre.

Schwerer wiegt m. E. freilich ein zweites Defizit, das ebenfalls in dem Buch angesprochen wird: „die marginale Platzierung der *ethischen Fragestellung*“ (59). Diesbezüglich trafen Benz und Vollenweider allerdings schon eine Vorentscheidung, indem sie die Gespräche auf Titan ansiedelten. Die Erde ist von dort nur noch als schwach bläulich schimmernder Planet im Blick. Fernab der irdischen Sorgen mögen vor allem die Fragen aufkommen, welche die beiden Astronauten bewegen. Auch damit setzen Benz und Vollenweider eine zutreffende Beobachtung in ein anschauliches Bild: Bezüglich des gegenwärtigen Dialogs von Theologie und Physik lässt sich verallgemeinernd und zugespitzt sagen, dass sich dieser Dialog in einer solchen „extraterrestrischen Blase“ bewegt, in der für ethische und insbesondere für *sozial*-ethische Fragestellungen wenig Raum ist. Wer auf der Linie biblischer Schöpfungstheologie bleiben will, wird so allerdings schwerlich klären können, was es bedeutet, „heute vom Universum als Schöpfung zu reden“ (8). Denn völlig verschieden ist demgegenüber die Perspektive der Verfasser der biblischen Schöpfungstexte: Sie hatten die entbehrungsreichen und leidvollen Lebensumstände ihrer Mitmenschen im Blick. Die Vision von Gottes guter Schöpfung diente ihnen auch als kritischer Maßstab für die Kritik und die Gestaltung irdischer Verhältnisse, d. h. ihnen ging es weniger um Kosmologie und fundamentaltheologische Fragestellungen als vielmehr um die Verantwortung des Menschen für eine menschenfreundliche Gestaltung unserer Welt und um die sich dabei stellenden sozialethischen Herausforderungen.

Das Ende des Buches ist dramatisch. Die Saturnmission missglückt, die beiden Astronauten unternehmen einen heroischen Versuch, anderen Mitgliedern ihrer Expedition beizustehen. In ihren letzten Augenblicken machen sie dabei eine sie überwältigende Erfahrung. Es scheint dadurch zu einer Art Bekehrung des bis dahin eher skeptischen Naturwissenschaftlers zu kommen, der plötzlich in den Jargon des Theologen wechselt. Spontan erinnerte mich diese Passage an das Ende von Winnetou im abschließenden Band der entsprechenden Trilogie von Karl May. Dass der Naturwissenschaftler mit seinen letzten Worten ausgerechnet auch noch das Ende von Goethes Faust 1 anklingen lässt, zeigt aber auch, dass die Autoren nicht alles bitterernst meinen, was sie in ihrer Fiktion fantasieren.

Im Urlaub versuchte ich mit einem ausgewiesenen Physiker, den ich zufällig traf, über vorliegende Publikation ins Gespräch zu kommen. Das gelang mir leider nicht. Nach zwei Tagen gab er mir das Buch kopfschüttelnd zurück. Das sei ziemlich abgedreht, meinte er ohne weiteren Kommentar. Man hätte mich mit ihm wohl auf Titan zusammensperren müssen, um ein offenes Gespräch über das, „was Schöpfung heute bedeuten kann“, zwischen uns in Gang zu bringen.

Schwäbisch Gmünd *Andreas Benk*

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.**

Es trifft sich gut, dass in dem Jahr, da die revidierten Fassungen der Lutherbibel wie auch der Einheitsübersetzung der Öffentlichkeit übergeben werden, mit diesem Band auch an die erste deutsche Bibel erinnert wird, die vor 700 Jahren in Zürich entstand. Nicht nur das Jubiläum der Übersetzung, sondern vor allem auch jenes des Predigerordens – gegründet 1216 – gab den Anstoß, für dieses Buch, das dem Anlass entsprechend sinnigerweise von drei Angehörigen dieses Ordens herausgegeben wurde.

In der ausgezeichneten Einleitung, für deren ersten Teil der bekannte Spezialist für die Überlieferung des biblischen Textes Adrian Schenker verantwortlich zeichnet, werden die Indizien geprüft und die Argumente entfaltet, welche für das Alter und den Herkunftsort sprechen, wobei auf vorausgehende Forschungen aufgebaut wird. Aufgrund von paläographischen und kodikologischen Indizien ist es sehr wahrscheinlich, dass diese Übersetzung in hoch-alemannischer Sprache von einem Angehörigen des Predigerordens, Marchwart Biberli, am Anfang des 14. Jahrhunderts für die damals aufstrebenden Gemeinschaften des Ordens angefertigt wurde.

Der zweite Teil der Einleitung, verfasst von der ebenfalls dem Dominikanerorden angehörenden Sr. Raphaela Gasser, befasst sich eingehend mit der geistigen Welt der Dominikanerinnen und Dominikaner in Zürich und Umgebung im 14. Jahrhundert und trägt dazu alles zusammen, was vom mutmaßlichen Übersetzer bekannt ist. So entsteht ein sehr eindrückliches Bild von der Spiritualität der Ordensgemeinschaften sowie vom seelsorgerlichen Wirken bedeutsamer Persönlichkeiten des Ordens in dieser Zeit wie Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler u. a. Dazu ist die Darstellung untermalt mit vielen Texten aus einzelnen Schriften, nicht zuletzt auch solchen von Schwestern, was ihre hohe theologische Bildung unterstreicht. Eine kurze Beschreibung der Handschrift, die für dieses Buch verwendet wurde, veranschaulicht durch zwei Abbildungen, beschließt den Einleitungsteil.

Den Hauptteil des Buches bildet eine Auswahl zentraler Texte des Alten und Neuen Testaments, die im alemannischen Original und gegenüberliegend in heutigem Deutsch dargeboten wird. Da es sich je zur Hälfte um sehr bekannte Stellen handelt – aus dem AT z. B. Gen 1,23–4,5; Ex 1,1–4,31; Dtn 5,1–6,9; 2 Sam 7; Jes 50,1–53,21; Jer 31,15–32,12 u. a.; aus dem NT vor allem Beispiele aus den Evangelien: Mt 5,1–16; 6,5–14; Mk 14,1–11.17–25; Lk 1,26–38 und Joh 1,1–18 –, kann man die Besonderheit der Übersetzung sehr gut im Einzelnen nachvollziehen. Immer wieder ist man überrascht, wie durch die auf der Vulgata basierende Übersetzung die vertrauten Texte in anderer Weise ansprechen und zum Nachdenken anregen. Insofern ermöglicht dieses Büchlein zugleich eine neue Begegnung mit diesen Texten.

Wer immer also sich für die Geschichte der deutschen Bibel interessiert, wird Freude haben an dem schön aufgemachten und durchaus auch als Geschenk geeigneten Band.

Linz *Franz Hubmann*

BIOGRAFIE

◆ **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.**

Nachtkästchenlektüre – so könnte man dieses schmale Büchlein bezeichnen, aber eine sehr wertvolle. Es liegt keine wissenschaftliche Monografie vor, eher eine Zitatensammlung mit kurzen, biografisch gehaltenen Kommentaren, die den Kontext erhellen.

Die Auswahl ist wirklich gelungen. Ein ebenso spirituelles Buch liegt in unserer Hand, wie es auch geschichtlichem oder politischem Wissensdurst entgegenkommt. Es greift – wie fast alle Gandhi-Bücher – eher die durch Massenmedien, durch den Attenborough-Film und dergleichen bekannten Ereignisse in Gandhis Leben auf und lässt ihn selbst sprechen. Sie erhellt aber nicht nur das Heldenhafte, Prominente, sondern auch die rigoristischen und

weniger beliebten Seiten in Gandhis Leben, der oft lange Zeit fast als Einzelkämpfer gewirkt hat, und als Asket auch oft unpopulär war, ehe sich ihm wieder Massen anschlossen.

Gandhis Gewaltlosigkeit, sein Ideal der wirtschaftlichen Selbstversorgung – und der dadurch zu erreichenden Unabhängigkeit Indiens – sowie seine Praktiken und Ansichten zu Globalisierung, zum Nebeneinanderleben und Zusammenwirken verschiedener Religionen, zu Arbeit, Erziehung, Lebensstil, zum ökologischen Umgang mit Verbrauch und Konsum, all das leuchtet in einer gelungenen Zitatenauswahl auf.

Gandhis Hindi-Fachworte, die der religiösen Tradition entnommen sind, werden definiert: Swaraj (Selbstregierung), Swadeshi (Selbstversorgung / Autarkie) als Vorbedingung von Unabhängigkeit. A-himsa (Nicht-Gewalt) und Satyagraha (Festbleiben in der Wahrheit, oder auch: gewaltloser Kampf). Gandhis Sicht, dass in allen Weltreligionen gemeinsame Grundlinien zu erkennen sind, die Satya (= Wahrheit = Gott) anstreben und dazu nach Wegen mitten im unvollkommenen Leben in der Welt suchen, könnte heute ein wertvoller Beitrag zur pluralistischen, multikulturellen Lebenswelt sein: etwa zwischen ChristInnen, AgnostikerInnen, EsoterikerInnen, jüdischen und islamischen Einwohnern der westlichen Welt. Auch Gandhi war von einem politischen Bedürfnis geleitet, nämlich in Indien eine nationale Einheit zu stiften, und die Unabhängigkeit nicht im Bürgerkrieg zwischen Hindus und Moslems zu erreichen.

Heutige Staaten des Südens könnten sich berechtigt die Fragen stellen, die Gandhi schon in den 1920er- und 30er-Jahren zu lösen versuchte: Wie kann Unabhängigkeit von europäischen Kolonialmächten mit einer kulturellen und ökonomischen Autonomie, Selbstbewusstsein und Selbstgestaltung – ohne Abhängigkeit von internationalen KreditgeberInnen – verwirklicht werden? Nur dann ist sie „wahre" Unabhängigkeit, so jedenfalls dachte der „Mahatma".

Sehr gut kommt in diesem Büchlein die durchgängig spirituelle Interpretation der Wirklichkeit zum Ausdruck. Obwohl sich Gandhi ständig mit konkreten Fragen der Wirtschaft, des praktischen Lebens, der Erziehung, der Politik, und auch des Handwerkes, der Haushaltsführung, des richtigen Essens und Kochens, der Hygiene u. v. a. befasst, spricht er ständig davon, wie wir uns der Wahrheit (Gott) annähern, welche Lebensweise, welche praktische Handlung, welche Haltung, Entscheidung und welche Auswahl mehr oder weniger der Liebe zum Mitmenschen und zur Schöpfung entspricht. Jede unserer Handlungen soll also Nicht-Gewalt (Ahimsa / Liebe) zum Inhalt und Ausdruck haben.

Gandhi ist damit weit über einen politischen „Unabhängigkeitskämpfer" hinausgegangen. Mit seiner in diesem Buch besonders betonten spirituellen Weltsicht und Ethik – als Basis von Religion – gibt er den handelnden Menschen Eigenverantwortung zurück. Er scheut sich nicht zu erklären, dass auch der Unterdrückte (Inder) Mitverantwortung und sogar Mitschuld habe, und dass er durch sein Verhalten in der Lage ist, Zustände zu ändern. Er kommt also gar nicht in die Position, von den „Feinden" (Briten) nur etwas zu fordern, sondern stellt sie selbstbewusst vor neue Herausforderungen.

Der spirituelle Weg Gandhis, der in diesem Buch gezeichnet wird, lässt sich nicht von einer Besatzungsmacht „herumkommandieren", sondern sucht seine Würde auf der Basis der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Insofern ist der traditionell religiöse Hindu Gandhi sehr gut kompatibel mit modernen, aufklärerischen Axiomen wie Menschenrechten, Gleichheit-Freiheit-Geschwisterlichkeit (nicht etwa bloße „Brüderlichkeit"), Demokratie etc. Etwa den Feminismus und die Hervorhebung einer aktiven, beteiligten und führenden Rolle von Frauen in der indischen Gesellschaft, wie auch in einem würdevollen Unabhängigkeitskampf hat Gandhi erstaunlicherweise – trotz oder wegen dieser Weltsicht – mit bedacht.

Linz *Severin Renoldner*

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.

Während die letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrtausends von einer „Ökumene der Konsense" geprägt waren, sind die Kirchen seit der Jahrtausendwende zu einer „Ökumene der Profile" übergegangen, wie es der Vor-

sitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, bei der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in Köln am 19.8.2005 formulierte. Theologie und Kirchen versuchen vermehrt, sich über die Abgrenzung von den anderen Konfessionen zu profilieren. Und das gilt nicht nur auf dem Gebiet der Glaubensfragen, sondern ebenso im Bereich der theologischen Ethik. Umso dringlicher wird der interkonfessionelle Diskurs über ethische Fragen. Das vorliegende Buch, das der Fuldaer Moraltheologe Rupert Scheule herausgegeben hat, ist die leicht erweiterte Verschriftlichung eines Dies Academicus, der im November 2013 am Katholisch-Theologischen Seminar der Universität Marburg stattgefunden hat, das Scheule ebenfalls leitet. Dort wurde die Frage des Lebensbeginns im Spannungsfeld von Abtreibung und künstlichen Befruchtungstechniken ökumenisch diskutiert.

Nach einer Einleitung des Herausgebers (7–10) und einem Geleitwort der drei Ortsbischöfe evangelischer, katholischer und orthodoxer Konfession (11–12) werden im Hauptteil die „Positionen" von vier christlichen Konfessionen durch je einen Vertreter dargelegt. Dabei bewegen sich zwei Vorträge unmittelbar auf der Sachebene des Lebensbeginns und gehen Schritt für Schritt die zur Debatte stehenden Fragen durch, um sie gut begründet und im Dialog mit gegensätzlichen Positionen zu beantworten. Das gilt für den Vortrag des evangelisch-freikirchlichen Professors Christoph Raedel (15–47) und den des orthodoxen Ethikers Miltiadis Vantsos (66–87). Der Rezensent war überrascht, wie nahe beide Positionen der katholischen sind – und das nicht nur im Ergebnis des vollen Lebensschutzes ab dem Moment der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, sondern auch in den Begründungsmustern. Zu biblischen und systematisch-theologischen Argumenten treten bei beiden Autoren philosophische Argumente hinzu, die man im besten Sinne des Wortes „naturrechtlich" nennen darf. Raedel verstärkt seine Argumentation darüber hinaus mit Überlegungen, wie sie in der feministischen Ethik seit Jahren angeführt werden, Vantsos mit patristischen Gedanken. Alles in allem erhält man ein ausgezeichnetes Bild von den Positionen ihrer jeweiligen Konfession in Sachen Lebensbeginn.

Auf einer anderen Ebene bewegen sich die beiden Beiträge von Eberhard Schockenhoff (48–65) und Friedemann Voigt (88–108). Ihnen geht es weniger um die Darstellung der Position ihrer Konfession zur Frage des Lebensbeginns, sondern um eine Metareflexion über die Frage der Berechtigung und gegebenenfalls sogar Unumgänglichkeit eines Pluralismus christlicher Ethik in einer so zentralen Frage wie dem Beginn des vollen Lebensschutzes. Schockenhoff greift das diesbezügliche Theorem der evangelischen Ethik äußerst scharfsinnig an, das sich schon vor der Jahrtausendwende als Unterscheidungsmerkmal zur katholischen Ethik etabliert hat. Für ihn ist die Hinwendung zu diesem Theorem ein „Traditionsbruch innerhalb der protestantischen Ethik" (52), der noch dazu in der skandinavischen und nordamerikanischen lutherischen Theologie nie mitvollzogen worden sei. Mit ihm habe die deutschsprachige evangelische Ethik jegliche Unterscheidung zur säkularen Gesellschaft eingebüßt (54). Und er fasst zusammen: „Pluralismus als geistige Signatur der Moderne bezeichnet die Ausgangslage, in der sie sich vorfindet, nicht aber das eigentliche Ziel, zu dem sie gläubige und ungläubige Menschen befähigen will." (54). Eine derart zentrale Frage wie der Lebensschutz des ungeborenen Menschen dulde es nicht, allein der individuellen Entscheidung des Einzelnen anheimgestellt zu werden, ohne ihm klare Orientierungshilfen an die Hand zu geben. Und das sei auch nie die Intention der Reformatoren gewesen.

Friedemann Voigt fragt hingegen gleich zu Beginn, „ob die Berufung auf vermeintlich eindeutige Übereinstimmungen in bioethischen Fragen dazu funktionalisiert wird, die erheblichen theologischen Differenzen zu überspielen, welche die Ökumene […] so schwierig machen." (89) Zudem sieht er bei Schockenhoff eine sehr kritische und pessimistische Lesart des modernen Freiheitsparadigmas vorliegen (93–94). Seine Erwiderung auf Schockenhoff wird allerdings in dem Moment unfair, wo Voigt die Inkonsistenz der katholischen Beseelungstheorie moniert, die bis ins 19. Jh. von einer Sukzessivbeseelung ausging und erst im 20. Jh. die Beseelung auf den ersten Moment des menschlichen Lebens vorverlegt. Mit dem Seelenbegriff arbeitet weder Schockenhoff noch die katholische Moraltheologie. In die gleiche Richtung geht eine ausführliche Auseinandersetzung mit den relativ radikalen Positionen des Philosophen Giovanni Maio. Man hat ein wenig den Eindruck, als würden hier der katholischen Moraltheologie Positionen untergeschoben, die

sie gar nicht vertritt. Den eigentlichen Kritikpunkt Schockenhoffs, dass auch eine positive Sicht des Pluralismus nicht der Verantwortung enthebt, grundlegende ethische Normen klar und deutlich zu formulieren, auch wenn diese sich dem Diskurs stellen müssen, greift Voigt nicht weiter auf. Und interessanterweise bringt er für seinen eigenen Standpunkt, die Nidation als den Beginn der vollen Schutzwürdigkeit des Embryos anzusehen (99), keinerlei Argumente, sondern nur einen Literaturverweis.

Auf diese Weise bleiben die wuchtigen und rhetorisch wie argumentativ starken Positionen von Schockenhoff und Voigt unvermittelt nebeneinander stehen. Die beiden Artikel unter dem Titel „Analysen" von Markus Lersch (109–134) und Rupert Scheule (135–158), die diese auf einer weiteren Metaebene reflektieren, bringen diesbezüglich keine Perspektiven für das weitere Gespräch zustande. Klar wird aber: Die „Ökumene der Profile" ist – und ich sage das in allem geschwisterlichen Respekt und aller Sympathie für die evangelische Position – im deutschen Sprachraum wohl eher ein evangelisch-großkirchliches Projekt als eine Zustandsbeschreibung des gesamten ökumenischen Diskurses. Die drei anderen in dem Büchlein beteiligten Konfessionen weisen jedenfalls keine vergleichbaren Profilierungstendenzen auf.

Alles in allem ist das Buch höchst informativ und lesenswert und kann als Eröffnung eines neuen interkonfessionellen Gesprächs gelesen werden, das eben erst begonnen hat.

Linz *Michael Rosenberger*

HOMILETIK

◆ Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr A. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2016. (576; zahlr. farb. Abb.; Lesebändchen) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A). ISBN 978-37917-2829-2.

Die Absicht, Schrifttexte der Sonn- und Festtage mit Hilfe von Meisterwerken christlicher Kunst zu erläutern und anschaulich zu machen, ist in diesem Band hervorragend gelungen. Denn der Autor versteht es, den jeweils kurz angedeuteten Inhalt des – mit wenigen Ausnahmen – Evangeliumstextes mit der bildlichen Darstellung in einer Weise zu verbinden, dass man dabei nicht nur kunstgeschichtlich sehr viel lernt, sondern auch damit vertraut gemacht wird, wie die früher übliche allegorische und typologische Auslegung einfließt in die konkrete Gestaltung der Kunstwerke.

Am Anfang steht jeweils eine kurze Einführung in den Schrifttext, die ebenso den Kontext einbezieht wie bisweilen auch den Zusammenhang mit dem Lesungstext anspricht. Anschließend stellt der Autor bei den ausgewählten Gemälden immer den Maler, seine Herkunft und Ausbildung, sowie die Entstehungsgeschichte und den jetzigen Ort der einzelnen Kunstwerke vor. Darüber hinaus verweist er auf weitere Werke und die kunstgeschichtliche Tradition, in welche der Maler einzuordnen ist. Einige Bilder stammen auch aus illuminierten Handschriften, deren Entstehung und Gestaltung ebenfalls sorgfältig beschrieben wird (z. B. Freiburger Psalter zum 2. Adventsonntag und zum 1. Fastensonntag; weiters der Egbert Kodex zu Pfingsten; 18. 20. und 31. Sonntag im Jahreskreis u. a. m.). In einigen Fällen sind zwei (z. B. 4. Adventsonntag) oder mehrere Abbildungen (z. B. 4. Sonntag im Jahreskreis: zu den acht Seligkeiten) zur Erklärung aufgenommen.

In der Einzelerklärung, die gewöhnlich sehr ausführlich und detailreich ausfällt, wird nicht nur die Gestaltung der Gewänder der dargestellten Personen und ihrer Farben, die Bedeutung des Gesichtsausdrucks und die Symbolik der Gesten der Hände erläutert, sondern auch die der Landschaften mit ihren Details, der Arten von Blumen sowie der vorkommenden Tiere, wobei die Deutung oft auf die Kirchenväter oder andere klassische Quellen wie den Physiologus zurückgreift. Dabei kommt es manchmal vor, dass die Abbildung im Buch die kleineren Details, die auch beschrieben werden, kaum erkennen lässt (z. B. 8. Sonntag im Jahreskreis, dagegen sind zum Bild vom 1. November, Allerheiligen, für die sehr ausführliche Beschreibung auch Detailwiedergaben eingefügt). In diesen Fällen hätte eine ganzseitige Wiedergabe gutgetan, aber dieser kleine Nachteil schmälert letztlich nicht den großen Wert dieser Zugangsweise zu den Schrifttexten.

Die außerordentlich kenntnisreiche Erklärung der Bilder und des spezifischen Textverständnisses des jeweiligen Künstlers sowie die vielen Querverweise auf parallele Texte in der Bibel wie auch auf andere künstlerische Darstellungen desselben Themas bereichern

das Verständnis des Schrifttextes und laden zugleich ein zu einem spirituellen Nach-denken der Ausführungen und zu einer Meditation des Bildes. Durch die aufgezeigten Zusammenhänge entsteht nämlich eine eigene Art biblischer Theologie, die auch heute noch viel zu sagen hat, und die Summe der Bildererklärungen ergibt letztlich eine hervorragende Einführung in die Geschichte christlicher Kunst; diese fällt darüber hinaus sehr umfassend aus, weil Werke vom 2. bis ins 20. Jahrhundert ausgewählt sind. Ein umfangreicher Anmerkungsteil und ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis beschließen den schönen Band.

Da der Autor in Aussicht stellt, dass auch für die kommenden Lesejahre entsprechende Bände geplant sind, darf man hoffen, dass man am Ende mit ihnen ein wunderbares Werkzeug in der Hand hat, mit dem man sich sehr gediegen und in spirituell anregender Weise auf jeden Sonn- und Festtag vorbereiten kann. Man hat jedenfalls große Freude mit diesem, preislich sehr günstigen und vielseitig bereichernden Führer durchs Kirchenjahr, der sich zudem hervorragend als Geschenk eignet.

Linz *Franz Hubmann*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Kozłowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. 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.

Wissen wir nicht schon alles über das Schicksal von Priestern in den Konzentrationslagern? Das KZ-Tagebuch des polnischen Jesuiten Adam Kozłowiecki (1911–2007), der die Konzentrationslager Auschwitz und Dachau überlebt hat und nach 1945 als Missionar bzw. Erzbischof von Lusaka (Rhodesien) tätig war, nimmt eine gewisse Sonderstellung ein: Die lange Dauer der Haft vom Herbst 1939 bis zum Kriegsende, die Erfahrungen aus zwei berüchtigten Konzentrationslagern (Auschwitz und Dachau) wären schon Grund genug für Aufzeichnungen. Eine besondere – bisher selten thematisierte – Perspektive bringt er aber durch seine polnische Nationalität ein. Der Autor thematisiert erstmals die Beziehung der Geistlichen unterschiedlicher Nationalitäten im Konzentrationslager zueinander: will heißen, die oft verächtliche Behandlung des polnischen Klerus durch die deutschen Priester.

Der biografische Rahmen: Der junge Adam Kozłowiecki, erst 1937 zum Priester geweiht, versuchte nach dem Überfall Deutschlands auf Polen sich durch mehrfache Ortsveränderungen dem deutschen Zugriff zu entziehen, wurde aber noch im Herbst 1939 in Krakau verhaftet und verblieb dort bis 2. Februar 1940. Es folgte die Einlieferung in das Gefängnis von Wiśnicz, um von dort am 20. Juni 1940 nach Auschwitz überstellt zu werden. Schon in Auschwitz, das damals noch kein Vernichtungslager war, bekamen die Häftlinge die volle Brutalität der SS zu spüren. Schließlich wurden die Priester am 11. Dezember 1940 in das Konzentrationslager Dachau überstellt. Anfangs konnten sie dort von den Erleichterungen den Priestern gegenüber profitieren. Diese wurden später wieder eingestellt und die polnischen Priester wurden wie normale Häftlinge behandelt.

Die Monotonie des Schreckens solcher Tagebücher liest sich nicht leicht: Alltägliche Gewalt der SS, stundelanges Stehen beim Appell, der Entzug von Nahrungsmitteln, Experimente mit Häftlingen in der Krankenstation (Malaria), der Hass und der Hunger. Allgegenwärtig ist der Hass. Er richtet sich von der SS an die Häftlinge, aber auch von Häftling zu Häftling. Und der Hunger ist eines der großen Themen im Lager und Grund für die Verzweiflung vieler Häftlinge. Wenn Priester anderen Priestern Brot stehlen, ist eigentlich alles über diese Dramatik gesagt.

Typisch ebenso die Auflösung von Konventionen unter diesen Extrembedingungen: Der Kommunist, der zum Freund wird, der vorgeblich Religiöse, der hinsichtlich Solidarität versagt. Die Besonderheit wie schon erwähnt: Priester ist im Lager nicht gleich Priester. Die deutschen Priester stellen sich über die polnischen Priester. Ihnen bleibt u. a. der Zugang zur Lagerkapelle verwehrt.

3.000 polnische Priester haben in Konzentrationslagern ihr Leben verloren. Wie konnte man im Konzentrationslager überleben? Gab es ein Geheimrezept? Wohl kaum, aber es gab unterschiedliche persönliche Dispositionen, welche die Wahrscheinlichkeit dafür erhöhten. Adam Kozłowiecki gehört zur jener Gruppe

Aktuelle innerkirchliche Fragen



MARKUS GRAULICH (HG.)

Zehn Jahre Summorum Pontificum

Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft

Vor dem Hintergrund der theologischen Überlegungen von Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI. betrachten die Autoren Kontext, Inhalt und Rezeption des Motu Proprio Summorum Pontificum aus Sicht der Liturgiewissenschaft, der Dogmatik und des Kirchenrechts. Sie thematisieren Desiderate und gehen auf Fragen nach einer ‚Reform der Reform' im Bereich der einen Liturgie der Kirche ein.

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2872-8
€ (D) 22,– / € (A) 22,70 / auch als eBook

ACHIM BUCKENMAIER

Lehramt der Bischofskonferenzen?

Anregungen für eine Revision

Welche Lehrautorität haben Bischofskonferenzen im Vergleich zu der des weltweiten Bischofskollegiums und der des einzelnen Bischofs? Der Autor erinnert 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

Häftlingen, die – neben der Tatsache, dass er jung genug war, um den Strapazen überhaupt standhalten zu können – seine eigene Form von Lebenstüchtigkeit entwickelte. Er meldete sich immer wieder freiwillig zu Arbeiten, auch zu solchen, für die er nicht ausgebildet war und auch dann, wenn die Bedingungen Zurückhaltung nahelegten. Das Engagement bei der Arbeit erhöhte seine Chancen zum Überleben. Aber es gehörte auch viel Glück dazu. Denn die „Hölle" haben sie alle erlebt und durch sie ist auch der Autor gegangen: „*Und es schmerzt mich sehr, dass man sich nicht das Leben nehmen darf – ach wenn ich das nur dürfte, ich würde keinen Augenblick zögern.*" (639)

Das Buch bietet auch Bezüge zu Oberösterreich: *Franz Ohnmacht* wird ausdrücklich als Unterstützer von Mithäftlingen genannt (295). Die Bedeutung der Lager Mauthausen und Gusen war in Dachau bestens bekannt. Häftlinge, die aus Gusen nach Dachau kamen, brachten von dort Schreckensnachrichten mit. Von den polnischen Geistlichen besonders gefürchtet: Invalidentransporte nach Hartheim und in andere Tötungsanstalten: „*18. Mai 1942: Mit einem Invalidentransport wurden über 51 Geistliche weggebracht.*" (417)

Das Buch ist erstmals 1967 in polnischer Sprache – noch zensiert von der kommunistischen Staatsgewalt – erschienen. 1995 wurde das Buch neu herausgegeben und 2008 und 2012 in weiteren Auflagen veröffentlicht. Es erschien nun – ergänzt mit einer Einführung und erläuternden Fußnoten der Herausgeber Manfred Deselaers und Bernhard Sill sowie einem Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx – erstmals in deutscher Sprache. Die polnische Perspektive wirft neues Licht auf das Thema „Priester in Konzentrationslagern" im deutschen Sprachraum.

Neben vielen Vorzügen der Publikation scheint mir einzig die Bezeichnung „Tagebuch" irreführend. Der Untertitel suggeriert, es handle sich um die Aufzeichnungen aus dem Lager. Tatsächlich – das legt die Einleitung auch offen – ist der Text vom Autor erst nach Kriegsende in Rom angefertigt wurden. Das hat auch Auswirkungen auf den Text. An nicht wenigen Passagen merkt man den deutlich reflexiven Abstand zum Geschehenen und die (Neu-)Bewertung des Erlebten, während andere Passagen authentisch und uninterpretiert von den Tatsachen berichten.

Linz *Helmut Wagner*

◆ Krätzl, Helmut: Meine Kirche im Licht der Päpste. Von Pius XII. bis Franziskus. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (208) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7022-3554-3.

Bischof DDr. Helmut Krätzl hat uns anlässlich der Vollendung seines 85. Lebensjahres neuerdings beschenkt mit einem Buch. Es trägt den Titel: „Meine Kirche im Licht der Päpste" und ist im Tyrolia-Verlag erschienen. Wie all seine Bücher ist es wahrheitsgetreu, erhellend und überdies angenehm lesbar. Ein kostbares Geschenk, für das wir dem Verfasser ehrlich Dank sagen dürfen.

Der beachtliche Titel des Buches „Meine Kirche im Licht der Päpste" ist bezeichnend für des Bischofs bewusstes Bedenken seiner, unserer Kirche in der Zeit der Päpste von Pius XII. bis herauf zu Franziskus. „Im Licht" dieser Päpste bedenkt der Bischof seine, unsere Kirche. Licht kann kräftig sein, erfreulich, belebend. Licht kann schwach sein, entmutigend, hemmend. In solchem Licht jeweils der sieben Päpste seine, unsere Kirche zu betrachten, zu überschauen (episkopein) scheint hier die Absicht des Bischofs zu sein.

Könnten dem Leser beim bedächtigen Lesen des Buches nicht Gedanken kommen wie diese: Was eigentlich macht ihn zum Papst, den Bischof von Rom? Jesu siebenfältiger Geist, Jesu Licht, ist dies es zuerst? Ist es etwa das leuchtend weiße Gewand, der hohe Dom, der Palast auf dem Vatikanhügel, ist es der Hofstaat, die Macht? Sind es diese und andere Bilder, die den Geist, das Licht des Nachfolgers Petri in Rom, das leuchten sollte aus ihm, hemmen, entkräften? (Mt 5,15 ff.)

Wie also konnte es sein, dass Pius XII., Eugenio Pacelli, ein leuchtender Papst, mit dem die „pianische" Ära geendet, dem, wie es heißt, bereits selber die Erneuerung der Kirche ein Anliegen war, in der zweiten Hälfte seines Pontifikates (1950–1958) es zuließ, die Erneuerung, den Fortschritt der Kirche z. B. in Liturgie, Philosophie, Theologie, den lebendigen Geist in der Kirche, gewaltsam zu hemmen?

Weshalb fand Johannes XXIII., Angelo Giuseppe Roncalli, der schlichte, gütige Papst, der die Tore der Kirche weit öffnet, ein „papa buono", weshalb fand er Heimat in den Herzen der Menschen, selbst jener, die von der römisch-katholischen Kirche nicht allzu viel hielten? Wie konnte es nur geschehen, dass dieser Papst nicht säumte, ein notwendig gewordenes Konzil ein-

zuberufen, ohne vorher seinen Hofstaat dazu zu befragen? War es nicht sein gottvertrauender helllichter Geist, der ihn dazu ermutigt?

Welche Geister waren am Werk, Paul VI., Giovanni Battista Montini, den feinfühligen, feinsinnigen, hochintelligenten Papst, der das Konzil gerettet, drängten, wiederholt bedenklich „ändernd" einzugreifen in die Beratungen des Konzils? Welche Geister waren es, die den menschenfreundlichen Papst bewogen, Menschen, Menschen mitten in ihrem Leben, eine Enzyklika verschreiben zu lassen, die diesen wie der römisch-katholischen Kirche selbst alles eher war als nur dienlich? Weshalb geht in der Ökumene gar nichts mehr weiter?

Warum bürdete eine wachsende Mehrheit im Konklave Johannes Paul I., Albino Luciani, einem Menschen, der bis zum letzten Herzschlag gelächelt, die Last des Bischofs von Rom auf, eine Last, die er nach menschlichem Ermessen gar nicht zu tragen imstande gewesen, die ihn erdrückt hat bereits nach wenigen Tagen?

Welches Sinnen ließ einen weltgewandten, einen weltbewegenden Papst Johannes Paul II., Karol Jozef Wojtyla, der mit der Masse kommunizieren konnte, der durch sein starkes politisches Engagement beteiligt war am Zusammenbruch des Kommunismus, der in seinen scharfen Sozialenzykliken eine Wirtschaft, in der nicht mehr der Mensch Mittelpunkt und Ziel ist, der sogar sprach von strukturellen Sünden der modernen Wirtschaft, welches Sinnen ließ ihn dann innerkirchliches Erneuern versäumen, hemmen, gar mit scharfen Worten verbieten? Welches Sinnen zwang diesen Papst, den nach langer Amtszeit bereits von schwerer Krankheit gezeichneten Papst, nicht lassen zu dürfen von eben der Macht und all dem Gehabe, Getue rund um seine Person und sein Ansehen?

Weshalb spricht Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, ein Mensch, der als Professor, als Bischof, als einer, der um das Heil und Wohl der Menschen ehrlich besorgt, einfühlsam menschengetreu, weshalb spricht Joseph Ratzinger später als einer der Großen im Hofstaat des Papstes anders? Weshalb urteilt ein und derselbe Mensch am Stuhl Petri auf einmal ganz anders als er wahrscheinlich im Innersten seines Herzens urteilen wollte? Und weshalb tritt genau dieser um die Einheit von Glaube und Vernunft bemühte Papst, dem seine menschlichen Grenzen bewusstgeworden, mutig zurück von seinem Amt als Nachfolger Petri?

Ein Bischofsamt lässt es zu, beizeiten den Hirtenstab aus den Händen zu geben, zu gehen. Warum ließ es das Papstamt bis vor kurzem nicht zu, „vermenschlicht" zu werden? Zum Glück und zum Segen der Kirche Christi scheint also das Papstamt je heller zu werden.

Warum berechtigt ein eben vom Konklave gewählter Nachfolger Petri, Franziskus, Jorge Mario Bergoglio, der die Kirche zu neuem Aufbruch verpflichtet, viele zu Hoffnung? Einer, der Bischof von Rom und „Franziskus" sich nennt, einer, der einfach gekleidet von der Loggia da oben die zahlreichen Menschen da unten am Platz von St. Peter echt menschlich mit „buona sera" begrüßt, warum berechtigt dieser Franziskus so viele zu Hoffnung auf mehr Licht in unserer Kirche?

Mit diesen und anderen Fragen erinnert Bischof Helmut Krätzl in seinem Buch uns weise an seine, an unsere Kirche „im Licht" dieser Päpste. Ein bereicherndes, beachtliches Buch! Auch ein Buch vermag neue Freude an der Kirche und am Wirken Gottes Geistes in ihr zu schenken.

Rüstorf *Josef Kagerer*

KULTURWISSENSCHAFT

◆ Grabner-Haider, Anton / Davidowicz, Klaus S. / Prenner, Karl: Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. (287) Geb. Euro 70,00 (D) / Euro 72,00 (A) / CHF 87,90. ISBN 978-3-525-54026-8.

Eine Kulturgeschichte der Neuzeit von 1500 bis 1800, die das Christentum in Europa, das Judentum und den Islam behandelt, ist ein bemerkenswertes Unterfangen. Hierin werden grundlegende Informationen zur Entwicklung dieser drei Religionen vorgestellt. Dabei konzentrieren sich die drei Autoren überwiegend auf die geistesgeschichtliche Entwicklung und sind einem interkulturellen Dialog verpflichtet. Es geht um Kultur und Lebenswelten in den Städten wie auch um die Entwicklung der Zivilisation in allen sozialen Schichten dieser Epoche.

Im Teil Christentum widmet Grabner-Haider ein Kapitel der Dynamik der Reformation" (21–36), die durch humanistisch gebildete Prediger vorbereitet war. Er stellt die Zentren und Initiatoren der reformatorischen Richtungen vor: Luther in Deutschland, Zwingli in Zürich und Calvin in Genf. Ausprägungen und Aus-

wirkungen der Reformation in Städten wie Bern, Basel, Straßburg, die Täufer in Münster und anderen Ländern Europas werden beschrieben. Innerprotestantische Entwicklungen führten zu Erweckungsbewegungen, Pietismus, Herrnhuter und Böhmischen Brüdern (38), Baptisten, Puritaner, Methodisten und zahlreichen Freikirchen (42).

Die katholische Reform und der Aufbruch in der Barockzeit mit den Schwerpunkten Wallfahrten, Heiligenverehrung, Orden und Mystik werden ebenso thematisiert wie die Anfänge der rationalen Aufklärung und ihre Suche nach Kenntnissen der freien Vernunft, die den Absolutheitsanspruch der Religionen zurückzudrängen suchte (44.) Die Rolle der Philosophen in der Zeit der Aufklärung wird positiv als Emanzipation von Religion und Theologie dargestellt.

Neue Lehren zu Staat und Gesellschaft unter den Prämissen, dass der Staat „den Bürgern dienen" und „Grundwerte des Zusammenlebens" von allen akzeptiert werden müssen, wurden entworfen (80). Denker der englischen, französischen und deutschen Aufklärung sind ebenso einbezogen wie die Weiterentwicklung der Ideen im Zuge der französischen Revolution (91). Ein Kapitel widmet sich den Entwicklungen in den Naturwissenschaften mit bahnbrechenden Erkenntnissen in der Astronomie (Galilei, Kepler, Riccioli, Huygens). Physik, Chemie, Biologie, Mathematik, Medizin (103) wie auch die Literatur in zahlreichen Ländern, das Theater, die Baukunst, die Malerei und die Musik dieser Epoche sind knapp erläutert.

Berücksichtigt sind auch die verschiedenen Geheimgesellschaften wie Illuminaten, Freimaurer, die demokratische Entwicklung in Amerika und die Französische Revolution (107–112).

Die Organisation der Herrschaft behandelt das Heilige Römische Reich, Frankreich und Holland, England, Skandinavien, Südeuropa, Osteuropa, Russland, das Osmanische Reich wie auch den Kolonialismus mehrerer Länder und den Sklavenhandel (124–137).

Der jüdischen Kultur in Europa mit unterschiedlichen Traditionen geht Davidowicz, Professor für Judaistik in Wien, nach (171–204). Er beschreibt die Erben des spanischen Judentums, die Entstehung des kabbalistischen Zentrums in Safed in Obergalliläa, das polnische Judentum, die sabbatianische Bewegung und die Hoffnung auf den Messias, die Dönne und den Frankismus, Chassidismus, Moses Mendelsohn und die jüdische Aufklärung, die Blüte des Jiddisch und die „osteuropäischen Haskala, die dem Sozialismus und Nationalismus den Weg bereitete" (204).

Die Geschichte des Islams in Auswahl (205–251) beschreibt Karl Prenner, Univ.-Prof. für Religionswissenschaft in Graz, mit den Schwerpunkten Osmanenreich, die Safawiden im Iran und die Moguln in Indien. Religiöse Gruppen wie der Derwisch-Orden, die Frauen bei den Osmanen, Bildung und Literatur, Südosteuropa, Kunst und Architektur werden gut beschrieben. Weit über Europa hinaus greift die Theokratie der Safawiden im Iran, die islamische Herrschaft im Indien der Mogulzeit, die der Kolonialismus Englands beendete (245). Die Schreibung für Herrnhuter (Herrenhuter, 38) oder Moguln (Moghul, 238) weichen ab.

Interessierte am Christentum, Judentum und Islam finden eine Fülle von Material, wie auch die Entwicklungslinien. Dass eine Gesamtschau Details in kleinen Ländern oder gar Städten übergehen muss, versteht sich. Die verwendete Literatur betrifft in Auswahl meist neuere Gesamtdarstellungen und Spezialliteratur. Eine thematisch gegliederte Zeittabelle bietet einen Überblick zu den einzelnen Themen. Insgesamt kann man dem Buch, das viel Wissen enthält, viele Leser wünschen.

Graz *Rudolf K. Höfer*

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.

Folgt man der demografischen Entwicklung, müssten Alter und Altern längst zu den vordringlichen Themen von Theologie und Pastoral gehören. Warum dies nicht so ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert, nachdrücklich aber darauf hingewiesen werden, dass mit der vorliegenden Dissertation Peter Bromkamps, Referent für Altenheimseelsorge und Ethikberater im Erzbistum Köln, ein wissenschaftlich fundiertes, dabei gut les- und nachvollziehbares Werk vorliegt, das für die Altenpastoral sowohl der Pfarrgemeinden als auch für die Heimseelsorge richtungsweisend

ist. Worum es geht, umreißen die Gutachter der Arbeit, Norbert Mette und Ludger Veelken in ihrem Vorwort: „Herkömmlicher Weise wurden die alten Menschen in der Pastoral eher als ‚Fälle' angesehen, die es mit mehr oder weniger auf sie zugeschnittenen Angeboten zu betreuen galt. Dabei sind nicht wenige unter ihnen – mit der Entwicklung von Kirche und Theologie haben sie seit Firmung und Konfirmation nicht mehr viel zu tun gehabt – auf der Suche nach Orientierung und neuen Antworten auf ihre Fragen nach Sinn, Identität, Spiritualität." (5) Damit deuten sie nicht nur an, inwiefern sich die Landschaft der Altenpastoral verändert hat, sondern reklamieren sie auch ein genaueres Hinschauen von Theologie und pastoraler Praxis auf die Vielfalt, mit der in den Gemeinden heute „Alter" gelebt wird. Für die Altenpastoral bedeutet das einen Perspektivenwechsel. Nun geht es in erster Linie nicht mehr um Betreuung, sondern um Begleitung, die den alternden Menschen darin unterstützt, sein Leben aus dem Blickwinkel des Glaubens zu deuten. Das intensive Gespräch der Pastoral mit der Geragogik – der Wissenschaft von der Bildung und Weiterbildung im Alter – ist hierzu unerlässlich.

Für dieses Gespräch stellt Bromkamp zunächst einige grundlegende demografische Daten zusammen und legt im Anschluss zehn unterschiedliche Sichtweisen von Alter aus dem Blickwinkel von zumeist Gerontologen, Psychologen und Geragogen dar. Im Anschluss daran sucht er nach möglichen Ansatzpunkten für Bildungsarbeit. Dabei stellt sich heraus, dass jene für die Geragogik interessanten auch relevant für die Pastoral sind: die Biografie, die individuelle, geschlechtsspezifische Lebenslage, die eigenen Strategien mit dem Alter zu leben, körperliche und kognitive Entwicklungsprozesse. Das folgende Kapitel ergänzt daher die im Blick auf die Geragogik angestellten Überlegungen um religiöse, theologische und pastorale Aspekte und formuliert im Weiteren Aufgaben einer Pastoral unter geragogischen Gesichtspunkten. Bei einem Lernen im Alter, so stellt sich heraus, kann es sowohl im Sinne eines geragogisch verantwortbaren Lernens als auch im Sinne von Kirche als Glaubensgemeinschaft nur um ein gemeinsames Lernen von und mit alten Menschen gehen. Da empirische Forschungsarbeit, die ein aufschlussreiches Bild über religiöse Entwicklung im Alter vermitteln könnte, weitgehend fehlt, greift er auf die Selbstreflexion von Theologen und einer Theologin (Rahner, Steffenski, Nocke, Auer, Schneider-Flume, Schladoth und Veelken) zurück um – zumindest in Beispielen – aufzeigen zu können, was Theologie und Pastoral einerseits vom alternden Menschen lernen und worin andererseits die Pastoraltheologie Menschen unterstützen kann, ihr Älterwerden zu deuten. Aus diesen Reflexionen filtert Bromkamp Themen für eine heutige Altenpastoral heraus und gießt sie im 6. Kapitel „Lernthemen und Lernfeldern einer geragogischen Pastoral" in Handlungsimpulse für Gemeindepastoral und Heimseelsorge. Wichtig ist dabei der generative Aspekt. Eine Stärke der Pfarrgemeinden ist die Fülle von Möglichkeiten des Miteinanders der Generationen, aus ihnen ergeben sich viele Chancen für eine Pastoral im Sinne von „Kirche als Glaubensgemeinschaft". Die im Kapitel 5 erarbeiteten konzeptionellen Überlegungen zu einer Pastoralgeragogik schärfen dazu den Blick, zahlreiche Praxisbeispiele zeigen mögliche Wege.

Das Buch erscheint zu einem Zeitpunkt, zu dem in vielen Diözesen Strukturprozesse im Gange sind. Allen, die auf Diözesan- oder Regionalebene planen, allen, die überlegen, sich in der Altenpastoral zu engagieren, aber auch „alten Hasen" der Altenpastoral, welche die Umbrüche, die sie verspüren, reflektieren möchten, sei das Buch empfohlen.

Wien *Hans Sauter*

PHILOSOPHIE

◆ Viertbauer, Klaus / Schmidinger, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016. (407) Geb. Euro 89,95 (D) / Euro 92,50 (A) / CHF 94,38. ISBN 978-3-534-26773-6.

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt." Dieses berühmte Zitat aus dem ersten Petrusbrief kann als *Mission Statement* jeder philosophischen Reflexion über Gott bezeichnet werden. Die Verwendung des Begriffs *Hoffnung* in diesem Vers macht deutlich, dass sich die Rede von Gott nicht in starren, unumstößlichen Lehrsätzen vollzieht, sondern stets flexibel und offen für immer neue Interpretation bleiben muss, wenn sie authentisch und über die Zeiten hinweg relevant sein will. So wie die Bibel uns zahlreiche

höchst unterschiedliche, zum Teil sogar widersprüchliche Gottesbilder präsentiert, so muss auch die philosophische Rede von Gott mit der Vielheit umgehen können. Die menschliche Fähigkeit zur Rede von Gott gründet in der Geschöpflichkeit: „Weil sich im Menschen Gottes Bild auf Erden widerspiegelt, lassen sich auch dessen Attribute in Form von Analogieschlüssen relationieren" (9). Diese universale Formel der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit übersetzte das Christentum auch für den hellenistischen Kontext und knüpfte dort an den Geist der griechischen Philosophie an. Joseph Ratzinger brachte dieses Phänomen mit der Definition des Christentums als „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist" (15) auf den Punkt. Der Sammelband „Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert", herausgegeben von Klaus Viertbauer und Heinrich Schmidinger, behandelt unter den drei Gesichtspunkten der Gottrede in Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken, der Epistemologie und der Interreligiosität die Frage nach einer angemessenen Rede von Gott angesichts der Herausforderungen unserer Zeit. Dabei seien drei der 16 Beiträge besonders hervorgehoben: Kurt Appel legt in seinem Aufsatz zur „Trinität und Offenheit Gottes" (19–46) anhand der dynamischen Beziehung innerhalb der trinitarischen Gemeinschaft die Flexibilität des Gottesverständnisses dar. Roland Faber referiert in „Prozesstheologie als Theopoetik" (191–222) Whiteheads Konzept der Prozesstheologie als Zusammenfallen von Gegensätzen in einem sich ständig im Vorgang des Werdens befindlichen Gott. Perry Schmidt-Leukel versucht in seinem Beitrag „Gottesrede im Kontext interreligiöser Theologie" (355–376), religiöse Vielfalt positiv zu beurteilen als unterschiedliche, aber doch authentische Erfahrungen von Transzendenz. Abschließend kann gesagt werden, dass die Lektüre einen umfangreichen, vielfältigen Einblick in den aktuellen theologisch-philosophischen Diskurs zur jahrtausendealten Frage nach der angemessenen Rede von Gott bietet.

Linz *Marianne Silbergasser*

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.

Gegen Verlegenheit und Scheu beim Unterrichten systematisch-theologischer Themen in der gegenwärtigen Großwetterlage Religion wollen die Herausgeberinnen dieses Bandes ermutigen: Keine Angst! Belebt man die religionsdidaktische Fundamentalkategorie „Korrelation" neu mit ihren von Tillich und Schillebeeckx ausgelegten zwei Sinnebenen und grenzt sie nicht länger auf den einen Auftrag ein, religiöse Tradition und Subjekt kritisch in Beziehung zu setzen, stellt sich damit auch die Grundfrage nach der Denkmöglichkeit Gottes. Von daher lässt sich auf die Aufgabe religiöser Bildung eingehen, „zu erhellen, was es bedeutet, sich mit einem Wirklichkeitsverständnis auseinanderzusetzen *si Deus daretur* bzw. die Konsequenzen zu verhandeln, was es bedeutet *si Deus non daretur*" (378). *Sabine Pemsel-Maier* und *Mirjam Schambeck* SF unterscheiden in ihrem Plädoyer auch zwischen existenziellen und kognitiven Korrelationsprozessen. Das kann entlastend wirken, da existenzielle Korrelation kein überprüfbares Lernziel in der Schule sein kann.

Für Denkangebote zu kognitiven Korrelationsprozessen haben die Herausgeberinnen AutorInnen zu fünf Themenkreisen versammelt: zur religionsdidaktischen Bearbeitung der Gottesfrage, zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie, zur Suche nach einer Christologiedidaktik, zur Thematisierung der Zugehörigkeit des Todes zum Leben und zur Erschließung von Sakramenten.

„Die Gottesfrage als Einladung zum Denken zu begreifen" ist für *Rudolf Englert* eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts. Das „Exerzitium des Denkens" sei so anzulegen, „dass dabei weder der Frage nach der Wirklichkeit Gottes, noch der Frage nach der Wahrheit von sich auf Gott beziehenden Aussagen ausgewichen wird" (104). Mit dieser grundsätzlichen Absicht kann auch einer Unterforderung von SchülerInnen im Religionsunterricht vorgebeugt werden. Nach *Ulrich Kropač* entscheidet das Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie über die Plausibilität des Gottesglaubens. Er hält die Religionspädagogik für darauf noch nicht ausreichend vorbereitet und spricht sich für die Förderung komplementären Denkens bei Schüle-

rInnen aus. Dem schließt sich *Christian Höger* an mit Vorschlägen, in der Weltschöpfungsthematik u. a. ein metaphorisches Bibelverständnis anzuregen. *Ulrich Riegel* thematisiert die Freiheit des Menschen als Thema religiöser Bildung, das epistemische Kompetenz für die verhandelten Positionen braucht.

Für die Gottesfrage, das Thematisieren von Tod und Auferstehung und das Erschließen von Sakramenten suchen fünf AutorInnen Wege mit der Kunst, mit Literatur, Liedern und Bildern. *Katrin Bederna* entwickelt damit Kriterien für Lernwege zur Theodizee, *Georg Langenhorst* geht der Grundbedingung theologischen Sprechens, über Gott analog zu reden, in der Gegenwartslyrik nach. *Johannes Heger* erkundet „Auferstehung" mit literarischen Zeugnissen eines Poetry-Slammers und eines Chansonniers. *Burkard Porzelt* stellt die Frage zur Geborgenheit nach dem Tod mit einem heutigen Song und einem alten Lied der Begräbnisliturgie. Für das Verständnis von Eucharistie deutet *Claudia Gärtner* ein spätmittelalterliches Andachtsbild und zeitgenössische Werke.

Sabine Pemsel-Maier lässt empirische Erkenntnisse in Dialog mit christologischen Themen treten, wie etwa die Erkenntnis, dass die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als Moral und nicht als Heilsbotschaft wahrgenommen wird und auch die Person Jesu moralisiert wird. Auch *Mirjam Schambeck* setzt für Zugänge zur christologischen Ur-Frage an empirisch erhobenen christologischen Konzepten Jugendlicher an. Bildungspläne sind weitgehend auf Jesulogie reduziert. Um den theologischen Fragen von SchülerInnen wie dem Anspruch der Christologie „gerechter zu werden", braucht es Revisionen. *Konstantin Lindner* sucht über die christologische Denkform der Präsexistenz ein vertieftes Verständnis von Jesus Christus anzubahnen. Anknüpfungspunkte für eschatologische Fragen von Kindern und Jugendlichen sieht *Monika Jakobs* bei Apokalyptik, Gericht und Fragen nach universaler Gerechtigkeit. Besonders die konativ-soziale Dimension von Sakramenten lässt nach *Oliver Reis* lernen, Wirklichkeit mehrdimensional zu begreifen.

Der Zuruf „Keine Angst!" an ReligionslehrerInnen gilt dem Einbringen ihrer theologischen Expertise, um über die Frag-Würdigkeit theologischer Themen SchülerInnen zu weitem Denken einzuladen und herauszufordern. Dazu regt der Band anspruchsvoll an.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

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.**

Das umfangreiche, aber keineswegs unhandliche Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel (17–137) betrifft die Lehre und behandelt die Grundlagen jüdischen Lebens, ausgehend von der Frage, wer nach dem Religionsgesetz ein Jude ist (1.1). Nach einer kurzen Darlegung des jüdischen Gottesbildes (1.2) folgt die Besprechung der für das religiöse Leben wichtigsten Dokumente, zuerst der Bibel mit einer meist sehr kurzen Beschreibung des Inhalts ihrer einzelnen Teile, Tora, Propheten und Schriften, – sie stehen gleichsam für die ‚schriftliche Tora' (1.3). Anschließend wird mit Mischna und Talmud die sogenannte ‚mündliche Tora' mit ihrer Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart vorgestellt (1.4), was zum einen in den Bereich des jüdischen Lernens und der Bildung überleitet (1.5) und zum anderen in die Art und Weise und in die Formen, wie jüdisches Religionsgesetz gelebt wird nach den Richtungen, die sich in der Neuzeit entwickelt haben, wobei dem liberalen Judentum ein gewisser Vorzug gegeben wird (1.6).

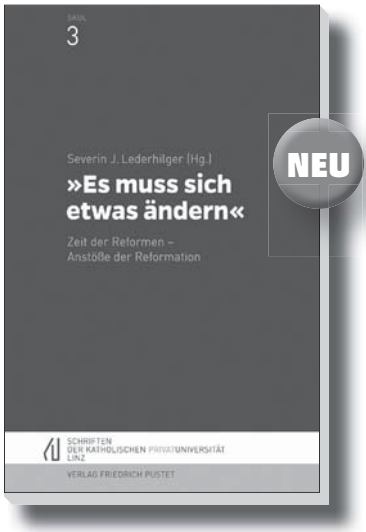
Das zweite und längste Kapitel (139–356) umfasst alle Bereiche des jüdischen Lebens, sowohl des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft. Es setzt ein mit einer Reflexion über das Gebet und was es dazu braucht (2.1). Anschließend folgt ein Abschnitt über den Schabbat mit den wichtigsten Vorschriften und Segenssprüchen mit dem hebräischen Text in Umschrift (2.2) sowie die Beschreibung des Ablaufs eines Freitagabendgottesdienstes in der liberalen Form (2.3); angefügt ist eine kurze Besprechung der Glaubenslehren nach Maimonides (2.4). Damit ist der Punkt erreicht, auf die Synagoge als Versammlungsraum einzugehen, ihre Geschichte wie auch ihre Ausstattung zu beschreiben (2.5) und einen Seitenblick auf die Musik zu werfen (2.6). Beginnend mit einem kurzen Blick auf die Eigenart des jüdischen Kalenders wird übergeleitet zur Besprechung des Festkreises (2.7). Ausgehend vom Neujahrsfest werden die einzelnen Feste des Jahreskreises der Reihe nach besprochen, wobei jeweils dem Ursprung, biblisch oder

außerbiblisch, der Liturgie und den einzelnen Bräuchen Aufmerksamkeit geschenkt wird; man erfährt hier viel Interessantes über die Arten der Feier bei den einzelnen Richtungen und in verschiedenen Ländern sowie über die neuen Feste im Staat Israel. Nach dem Jahreskreis folgt der Lebenskreis (2.8) mit Beschneidung, Bar/Bat Mizwa und Ehe. Wie bei den Festen so ist auch hier immer wieder Gelegenheit, Berührungen bzw. Unterschiede zum Christentum festzuhalten sowie Punkte der Auseinandersetzung anzusprechen. Bei der Ehe wird außerdem den rechtlichen Aspekten besonders viel Raum gegeben. Den letzten Abschnitt bilden die Ausführungen zu Tod und Trauer (2.9), die im Vergleich recht umfangreich sind. Das hängt einerseits mit den Trauerbräuchen und -riten zusammen, die sehr zahlreich sind, und andererseits mit dem Umstand, dass die Frage des Fortlebens nach dem Tod und die verschiedenen Ansichten dazu breit diskutiert werden. Lehrreich sind auch die Erläuterungen der Inschriften und Symbole auf jüdischen Grabsteinen.

Das dritte Kapitel (357–434) beschäftigt sich mit den Geboten und setzt ein mit einer Reflexion über die Grundlinien einer jüdischen Ethik, ausgerichtet nach der Goldenen Regel, welche nach Hillel der Leitgedanke der Tora ist (3.1). Nach einem kurzen Blick auf die einen jüdischen Haushalt kennzeichnenden Dinge, Mesusa, Utensilien für den Schabbat, die Erfordernisse für die Kaschrut u. a. m. (3.2), folgt eine ausführliche Darstellung der Speisegesetze (3.3) und der Vorschriften für die Bekleidung (3.4). Beiden Bereichen ist gemeinsam, dass sie das Moment der Abgrenzung – bei den Kleidervorschriften allerdings auch das Moment der Diskriminierung! – betonen und somit den Willen bezeugen, nach der Tora zu leben. Wie unterschiedlich aber dieses Bestreben sein kann, geht sehr gut aus der Art hervor, wie die einzelnen Richtungen heute die Gebote in der Praxis interpretieren. Nicht minder interessant sind die Ausführungen über die Entstehung der einzelnen Bräuche. Die abschließenden Teile befassen sich mit geschlechtsspezifischen Fragen und Problemen, zum einen hauptsächlich mit der Rolle der Frau und die durch das Gesetz und die Sitte gegebenen Einschränkungen (3.5), und zum anderen mit der relativ neuen Diskussion um die Einschätzung von Homosexualität in den einzelnen Richtungen (3.6).

Das vierte und zweitlängste Kapitel (434–588) ist dem Thema der Geschichte gewidmet. Ein erster Teil beschäftigt sich mit der Bedeutung des Landes, Erez Jisrael, mit einem knappen Abriss der Einwanderungsbewegungen nach der römischen Zeit bis zur Errichtung des Staates Israel (4.1). Anschließend folgt eine kurze Darstellung der jüdischen Lebenswelten im Mittelalter in den beiden Zentren, der iberischen Halbinsel (Sefarad) und dem mitteleuropäischen Raum (Aschkenas) mit ihren positiven sowie ihren tragischen Zeiten, besonders in den Jahren der Kreuzzüge und der Pest (4.2). An diese Ausführungen fügt sich die Darstellung der Messiaserwartungen im Laufe der Zeit gut an (4.3). Denn gerade die Zeiten der größten Not schürten die Hoffnung auf das Erscheinen eines Retters, der ein Friedensreich aufrichtet. Manche neueren Richtungen gehen allerdings ganz ab von der Erwartung eines persönlichen Messias. Einen anderen Weg zur Verbesserung der Welt stellen die mystischen Bewegungen der Kabbala und des Chassidismus dar, der im nächsten Abschnitt zur Sprache kommt (4.4). Im Einzelnen werden die Ursprünge und die Hauptwerke der Kabbala sowie die hauptsächlichen Richtungen des Chassidismus, deren Gründer und ihre Lehren kurz vorgestellt. Anschließend folgt ein kurzer Abschnitt über Jiddish (4.5). Im nächsten Teil geht es um die rechtliche Stellung der Juden im Laufe der Zeit, wobei der Schwerpunkt auf die einzelnen Etappen der Emanzipation und die Personen gelegt ist, die sie im aschkenasischen Bereich entscheidend vorantrieben (4.6). Da die Aufklärung dabei eine wichtige Rolle spielt, ist zugleich der Anlass gegeben, auch die Entwicklung der „Wissenschaft des Judentums" bis in die heutige Zeit und ihre Verankerung an den Universitäten zu behandeln (4.7). Die folgenden Abschnitte betreffen die Geschichte des 20. Jahrhunderts (4.8–11), wobei die Zeit des Dritten Reiches, die Maßnahmen der Verfolgung und der Ausrottung auch mit zahlreichen Bilddokumenten belegt werden. Für den (nichtjüdischen) Leser sehr aufschlussreich ist der Abschnitt über das Leben der Juden im heutigen Deutschland, wie es sich nach dem Krieg entwickelte (4.11), wobei die gegenwärtigen Probleme durch Zu- und Abwanderungen sehr gut herausgearbeitet sind. Den Abschluss dieses Teiles bildet eine ausführliche Biografie des für das liberale Judentum sehr bedeutsamen Rabbiners Leo Baeck; sie ist – wie viele Zusammenfassungen, Übersichten oder wichtige Zitate bei einzelnen Teilen – in blauer Farbe gehalten und damit auch hervorgehoben. Zugleich bildet diese Biografie auch die Brücke

Neuerscheinungen



SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)

„Es muss sich etwas ändern“

Zeit der Reformen –
Anstöße der Reformation

„Es muss sich etwas ändern“ beschreibt nicht nur den Zeitgeist des 15./16. Jahrhunderts, sondern trifft ebenso die gegenwärtigen Forderungen nach Reform in gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Kontexten. Der Band intendiert einen Anstoß zur Weiterentwicklung der evangelisch-katholischen Ökumene-Bemühungen.

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz, Band 3
208 S., kart., ISBN 978-3-7917-2880-3
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



HERMANN STINGLHAMMER (HG.)

Sünde – was ist das?

Immer noch gilt die Kirchenmoral als Feind des guten und schönen Lebens. Und doch entwickelt sich auch eine neue moralische Nachdenklichkeit, die in neuer Weise das christliche Verständnis von Sünde als freiheitsrettende Option Beiträge liefern einen kritischen Blick auf das traditionelle Sündenverständnis.

Passauer Forum Theologie, Band 2
136 S., kart., ISBN 978-3-7917-2891-9
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

zur Kurzbeschreibung des liberalen Judentums (4.13), welche auf einen Seitenblick in das Leben der Juden in USA, zusammengefasst in einer aktuellen Übersicht zur gegenwärtigen Lage (4.12), folgt und das Kapitel 4 abschließt. Mit dieser Beschreibung ist auch die Ausrichtung des ganzen Buches nochmals offengelegt.

Das fünfte Kapitel mit dem Titel „Im Gesrpäch" behandelt zunächst das Verhältnis von Juden und Christen (5.1) und anschließend jenes zum Islam (5.2) und ist bezeichnenderweise das kürzeste (590–618). Die Beschreibung des christlich-jüdischen Verhältnisses hat mit Recht den Schwerpunkt bei den jüngsten Erklärungen von beiden Seiten, evangelisch, katholisch wie jüdisch, allerdings vermisst man auf katholischer Seite – auch wenn das Buch gewiss nicht für christliche Leser geschrieben ist – nicht nur das Shoa-Dokument „We remember", sondern auch die Erklärungen der Deutschen Bischöfe. Auch Literaturempfehlungen gibt es keine für diesen Abschnitt (vgl. 655).

Der Bezug zum Islam ist sowohl geschichtlich wie auch in Bezug auf die lehrmäßigen Grundlagen in gewisser Weise entspannter, da es nicht nur eine lange Zeit des Zusammenlebens gab, sondern weil es im Gottesbild, im Verständnis der Offenbarung wie auch in religiöser Praxis (Speisegebote) mehr Gemeinsamkeiten gibt. Zudem waren es vielfach jüdische Gelehrte, welche die moderne historisch-kritische Erforschung des Koran vorangetrieben haben.

Den Abschluss des Buches bilden ein umfangreicher Anhang mit Glossar (621–642), Hinweisen auf Literatur (643–655) und ein Service-Teil (657–668) sowie ein Register. Auch als christlicher Leser liest man das Buch mit Gewinn, um im Sinne der nachkonziliaren „Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate'" „[…] die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen". Will man aber manchen Ausführungen weiter nachgehen, dann vermisst man bei vielen Zitaten die genaue Angabe der Quelle, nur Leo Baeck ist u. a. eine Ausnahme.

Linz *Franz Hubmann*

SPIRITUALITÄT

◆ Albus, Michael: Alles ist Übergang. Leben auf einer Palliativstation. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2016. (160, Schutzumschlag) Geb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-7666-2244-0.

Aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet Michael Albus in seinem Buch „Alles ist Übergang" das Leben und die Situation auf einer Palliativstation. In Form von Interviews werden sowohl Sterbende als auch hier ihren Dienst leistende Menschen nach ihrem persönlichen Zugang wie Umgang mit dem Sterben befragt. Bereits im Titel macht der Autor sichtbar, dass er seinen Fokus auf den Übergang im Sterben legt. Der Untertitel will auf die Grundfragen nach Selbstbestimmung, Sinn und Freiheit am Ende des Lebens aufmerksam machen, die sich sowohl bei den Patienten und Patientinnen als auch bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern stellen.

Welche Rolle spielen Religion und Spiritualität für Menschen am Ende des Lebens? Dazu meint die Diplompsychologin: „Spiritualität ist allgegenwärtig. […] Ich habe den Eindruck, dass Menschen mit einer ausgeprägten Spiritualität, mit einer reiferen Ich-Integrität, eher in sich ruhen oder im inneren Frieden sind." (127) Die evangelische Pfarrerin beobachtet bei den Patientinnen und Patienten „ein ganz starkes Gegenwartsleben. Dazu gehört auch der Rückblick auf die eigene Biografie, auf das Leben, das war, auf die Beziehungen, die waren." (135) Die Fragen, die am meisten beschäftigen, sind theologisch ausgedrückt die Fragen nach Gerechtigkeit und nach Schuld, und was für den je einzelnen Menschen Vergebung heißen kann.

Die Auswahl der Lebensgeschichten der Patientinnen und Patienten versucht den Spannungsbogen auszudrücken, der sich im Blick auf die Wirklichkeit auftun kann. Einem Patienten schenkt beispielsweise die Liebe zu seiner Frau, die ihn auf seinem letzten Weg begleitet, „die Sehnsucht, sich liebend wiederzusehen, [die] Hoffnung […] über den Tod hinaus" (32). Da ist die Patientin, deren Kraftquelle im Leben und Sterben die Musik ist. „Natürlich bleibt der große Schmerz des Loslassens sehr im Vordergrund." (45) Doch die Patientin vertraut darauf, dass das Liebesband zwischen ihr und ihren Lieben Bestand hat über den Tod hinaus. Einem anderen Patienten ist wichtig, dass seine Gedankenwelt offenbleibt. „Was ich Ihnen heute erzählt habe, ist keine festgefügte Gedankenwelt. Ich trage das mit mir herum als Fragezeichen. Auch als etwas, das, im Respekt vor anderen, zu meinem Menschsein gehört." (85)

Zwei Ärztinnen beschreiben mit verschiedenen Worten die Bedeutung des Augenblicks. „Ich habe gelernt und lerne immer wieder, wie wertvoll jeder Tag sein kann. […] Ich lerne ganz viel von den Patienten." (97) Leitgedanke des Handelns ist das Sterben in Würde; diese Würde wird in kleinen Dingen gefunden, in der Wertschätzung dessen, was ist.

Der Gedanke der Wertschätzung spielt auch in den Interviews der Pflegekräfte eine Rolle. „Warum ich hier so gerne arbeite, hat seinen Grund darin, dass ich spüre, dass meine Arbeit von den Patienten wertgeschätzt wird, mehr als in anderen Bereichen." (106) Neben der Wertschätzung durch die Patientinnen und Patienten spielt auch der Zusammenhalt im Team eine große Rolle, belastende Situationen auszuhalten. „Aber auch der Zusammenhalt im Team gibt mir die Kraft. […] Vor allem meinen Chef muss ich da nennen. Er nimmt jede und jeden ernst. Jede Meinung zählt, ohne Ansehen des Titels und der Funktion." (120)

Der ärztliche Leiter spricht davon, dass im medizinischen Alltag auf einer Palliativstation der Todeswunsch bei Patientinnen und Patienten auftauche, dieser sei jedoch oft von Ambivalenz geprägt. „In der Spannung zwischen Lebensschutz und Selbstbestimmung ist aber auch eine Haltung wichtig, in der wir unabhängig von unserer Weltanschauung sagen: jeder in unserer Gesellschaft hat seinen eigenen Wert, und unsere Pflicht ist es, Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen die letzte Lebensphase lebbar ist." (149 f.) Auf die Frage, was jemand neben der Fachkompetenz an Lebenskompetenz mitbringen muss, um auf einer Palliativstation arbeiten zu können, nennt der ärztliche Leiter: die Teamfähigkeit, die Unvoreingenommenheit, Neugierde für Lebensgeschichten und Humor (vgl. 158 f.).

Das Buch besticht durch den O-Ton, der durchgängig spürbar ist. Es wird nicht über die Betroffenen gesprochen, sondern die Betroffenen erzählen. Und die Frage nach einem guten Leben und guten Sterben stellt sich letztlich allen.

Salzburg *Michaela Koller*

◆ Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Zen unter Christen. Östliche Meditation und christliche Spiritualität. Mit einer Einleitung von Ursula Baatz (topos taschenbücher 1049). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (92) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,30 (A) / CHF 9,39. ISBN 978-3-8367-1049-7.

„Zen unter Christen": Unter diesem Titel erschien 1973 ein Buch des Jesuitenpaters Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898–1990). Lassalle legt darin seine Sicht auf die religiös-spirituelle Situation im deutschsprachigen Raum, die Menschheit und die Perspektiven, die sich durch östliche Meditationsübungen ergeben, dar.

43 Jahre nach der Erstauflage darf nach der Aktualität von Titel und Inhalt des Buches gefragt werden. Der gesellschaftliche Kontext war damals ein anderer, die politischen Themen waren anders gelagert. Als Erläuterung des zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrundes Lassalles hat der Verlag der Neuauflage eine hilfreiche Einleitung der Lassalle-Biografin Ursula Baatz vorangestellt. Sie erschien in Teilen bereits als Rückblick auf Lassalles Wirken (Geist und Leben 88, [2015/4], 402–408), teils nimmt sie direkt auf das vorliegende Buch Bezug.

Seit den 1970ern hat sich das Meditationsangebot im deutschsprachigen Raum ausdifferenziert: (Japanisches) Zen ist eine buddhistische Übungsweise neben anderen und wird nicht nur in christlichem, sondern auch in buddhistischem und nicht weltanschaulich gebundenem Kontext geübt. Von einem Mangel an Zen-Lehrern in Europa kann keine Rede mehr sein. Lassalle würde wohl indisches Yoga und Zen nicht so eng parallelisieren, wenn er sein Buch heute schreiben würde.

Lassalle stellt die Vorteile der „östlichen Meditationsformen", mittels derer die diskursive Verstandestätigkeit zeitweilig eingestellt wird, dar. Sie sind geeignet, die einseitige Dominanz der Rationalität zu überwinden. L. nimmt an, dass durch die Zenübung sich der Buddhist die buddhistische, der Christ die christliche Lehre meditierend zueigen mache. Hierzu ist anzumerken, dass Zen jegliche Konzepte, auch religiöse Wahrheitsannahmen, infrage stellt, wodurch der Übende innerlich frei wird. Die tiefgreifende Transformation eines langjährigen Zen-Übenden geht nicht notwendig mit einer Intensivierung der eigenen Religiosität einher, wiewohl sie auch nicht zu einer schleichenden Verabschiedung führen muss. Das Auflösen von Konzepten erwähnt L., wenn davon die Rede ist, „dass alle Fragen gelöst sind, wenn man über sie hinauswächst" und metaphysische Fragen daher für die Übung nicht von Bedeutung seien (42).

Dem Vorwurf, Kontemplation sei Weltflucht, begegnet Lassalle mit dem Hinweis, dass Kontemplation über die Begegnung mit dem Absoluten zum Nächsten führe. Er hätte auch nichtdual begründet sagen können: Wo es keine Trennungen gibt, ist das *Ich* nie abtrennbar vom Leid eines *Anderen*. Selbstfindung sei kein Egotrip, sondern breche zu Gott auf, der sich im innersten Wesen jedes Menschen verberge. Die christlich-aszetische Terminologie, die Lassale heranzieht, wirkt etwas veraltet. Dualistisch-konzeptionelle Reste im Denken Lassalles zeigen sich darin, dass er sinnliche und religiös-geistige Gefühle meint trennen zu können.

Lassalle spannt den Bogen vom Individuum zur Menschheit und verbindet mehrere Themenkreise mittels seiner von Gebser, Teilhard de Chardin u. a. inspirierten These: Die Übernutzung der Ressourcen der Erde ist eine Gefahr, die durch eine neue Entwicklungsstufe der Menschheit gebannt werden kann, nämlich durch Bewusstwerden im religiös-spirituellen Feld. Es müsse eine höhere Bestimmung des Menschen geben, als an den Widersprüchen seiner Existenz zu scheitern. „So viel Optimismus sollten wir uns stets bewahren." (74)

Was die Zukunft des Christentums in unseren Breiten anbelangt, werden künftig Lassalle zufolge nicht bloß Treue zum Glaubensinhalt und „Sittenreinheit" zählen, sondern mystische Erfahrung und Erleuchtung, die notwendig sind, damit ein Mensch anderen spiritueller Wegweiser sein kann. Lassalle nimmt u. a. Bezug auf C. Albrecht, der auch Rahners berühmte Aussage, der Fromme von morgen werde ein Mystiker sein, inspiriert haben dürfte. „Wo immer ein Mensch die Erleuchtung erlangt, da wird das Universum erleuchtet. […] Es ist in die Hand des Menschen gelegt." (90)

Die Lektüre konfrontiert permanent mit der Kluft zwischen 1973 und 2016. Aspekte, die sich vollständig geändert haben und solche, die von überraschend bleibender Aktualität sind, folgen direkt aufeinander und regen zum Nachdenken darüber an, vor welchen Herausforderungen wir heute stehen und welche Gedankengänge Lassalles noch aktuell sind, so dass es ein Segen ist, sich ihrer zu erinnern. Sicherlich wird das Buch vor allem Grenzgänger zwischen östlichen Meditationsweisen und christlichem Glauben, Zen-Praktizierende und Jesuiten ansprechen. Diese finden in der Neuauflage eine Quelle wertvoller Gedankengänge. Für alle an Lassalles Werk Interessierten wäre eine neue, ausschnitthafte Zusammenstellung seines gesamten publizistischen Werks mit einleitendem Kommentar wünschenswert.

Wuppertal *Astrid Heidemann*

◆ Kreidler-Kos, Martina (Hg.): Von wegen von gestern! Der Lebenskunst großer Frauen begegnen (topos taschenbücher 799). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2012. (144) Pb. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A). ISBN 978-3-8367-0799-2.

Martina Kreidler-Kos hatte den Wunsch, hinzuschauen, wie andere Frauen ihr Leben gestalteten, um daraus die eigene Lebenskunst zu inspirieren. Beeindruckt von der Vielfalt weiblichen Lebens, suchte sie nach geeigneten Ratgeberinnen, welche die Kostbarkeit des Seins auf je ihre Weise vermitteln. Neugierig geworden durch interessante Aussagen verschiedener berühmter Frauen, fing sie an, deren Lebensgeschichte zu erforschen und dabei fürs eigene Leben zu lernen. Zahlreiche Autorinnen, selbst interessante Theologinnen, beschreiben im vorliegenden Buch jeweils eine zumeist historisch bedeutende Frau, stellen ihr Fragen und lassen sich persönlich von den Antworten berühren und beginnen damit eine eigene innere Auseinandersetzung.

In den Blick genommen sind zwölf Frauen, die alle bereits verstorben sind und teilweise bereits vor Jahrhunderten wirkten. Die Fragen, die ihnen gestellt werden, entstammen dem Interesse, Leben sinnvoll zu gestalten. Ein paar herausragende Frauen sollen hier erwähnt werden:

Die Zeitreise beginnt mit Hildegard von Bingen (1098–1179), die als Prophetin, Autorin, Musikerin und Schöpfungstheologin näher betrachtet wird. Ihr Gott ist kommunikationsfreudig und äußert sich in der Schöpfung, an der wir mitwirken sollen. Clara von Assisi (1193–1253) kämpft für ihre eigene Ordensregel und folgt dabei ihrer inneren Stimme gegen den Zeitgeist des Klerus, aber im Einklang mit ihrer Gottesbeziehung. Elisabeth von Thüringen (1207–1231) ebnet den Armen den Weg zu Christus, dessen Solidarität mit den Geringsten zu ihrem eigenen Lebensmotto wird. Sie liebt mit frohem Herzen und großem Mut. Johanna von Orleans (ca. 1412–1431) wächst über sich hinaus und wird zur Heerführerin, die ihren König und ihr Vaterland verteidigt und letztlich aus politischen und kirchlichen Gründen

auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird. Was sie an Kraft mitten unter den Soldaten entwickelt, beruht auf ihrem Vertrauen auf die inneren Stimmen, die sie begleiten.

Aus der jüngeren Geschichte finden wir Madeleine Delbrel (1904–1964). Sie lernt ihren Intellektualismus zu überwinden und den Alltag zu heiligen, als sie Gottes Existenz zutiefst erfährt. Als Sozialarbeiterin lebt sie die Liebe durch ihre Arbeit und ihr Leben und wird Gründerin einer Gemeinschaft. Gott war Mittelpunkt ihres Seins und Wirkens. Hannah Arendt (1906–1975) fasziniert in ihrem Versuch, alles verstehen zu wollen, besonders das Unfassbare des 3. Reiches. Es gelingt ihr und ihrer Familie nach Amerika zu emigrieren und dort all den offenen Fragen nach den Ursprüngen totaler Herrschaft nachzugehen. Sie setzt sich auf dem Hintergrund der politischen Philosophie als Frau mit großer Autorität durch. Sie bestand darauf, ihre eigene Meinung kundzutun, auch wenn sie sich damit angreifbar und kritisierbar machte. Als jemand, die an die Zukunft glaubte und zeitlebens für Gerechtigkeit eintrat, wird Dorothee Sölle (1929–2003) beschrieben. Ihr ganzes Leben wurde von der Hingabe für ihren Glauben und für die weltweite Umsetzung des Reiches Gottes geprägt. So rief sie alle Menschen auf, glaubwürdig zu handeln und zu leben und sich für globale Gerechtigkeit einzusetzen. An der Ausbeutung der Dritten Welt durch die Erste ist sie innerlich beinahe zerbrochen. Ihre Gottesbeziehung gab ihr die Kraft, ihre Stimme immer wieder zu erheben und zur Umkehr zu ermahnen. Gott blieb die Quelle ihres Lebens und ihres politischen Engagements bis zu ihrem Tod.

Alle Biografinnen porträtieren zunächst ihr Vorbild, stellen sie in das Umfeld ihrer damaligen Welt, um danach persönlich auf jene Aspekte der einzelnen Lebensgeschichten einzugehen, die jede Autorin am meisten berührt. So entsteht ein Kaleidoskop verschiedener Zugänge und Blickwinkel auf wertvolle Frauen, die uns durch ihr Sein und Wirken nachhaltig Lebensimpulse hinterließen.

Salzburg *Angelika Gassner*

THEOLOGIE

◆ Goller, Hans: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2015. (296, Lesebändchen) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-7666-1957-0.

Hans Goller hat mit *Wohnt Gott im Gehirn?* einen erfolgreichen Beitrag zur zeitgenössischen Diskussion über Hirnforschung und Religion vorgelegt, erfolgreich deswegen, weil im Buch hochkomplexes medizinisch-technisches und philosophisch-begriffliches Material verständlich und ohne Verlust seiner je wissenschaftlichen Bedeutsamkeit erklärt wird. Der Gewinn des Buches ist in erster Linie in seinem zusammenfassenden Charakter und der Darstellung der schwierigen Probleme zu sehen, die es in diesem Feld gibt, was umso mehr zählt, als dass das Buch eher als Eingangstür zur Diskussion gedacht ist als als eine völlig neue konstruktive Synthese.

Teil Eins befasst sich mit der Frage, ob es einen göttlichen Teil des Gehirns gibt. Auf die „Suche nach den neurobiologischen Grundlagen des religiösen Erlebens und Verhaltens" fokussiert sich Teil Zwei, wo u. a. die „neurotheologischen" Experimente Andrew Newbergs eine zentrale Rolle spielen. Hilfreich ist, dass Goller Aufbau, Ablauf und Ergebnisse zahlreicher wissenschaftlichen Experimente gründlich darlegt und häufig im Zusammenhang mit den relevanten Lebensgeschichten des Untersuchten dargestellt. Zugleich werden die philosophischen Voraussetzungen, die notwendig sind, um solche Experimente nicht nur gewinnbringend, sondern auch in erster Linie wissenschaftlich sinnvoll durchzuführen, ordentlich herausgearbeitet und kritisch beleuchtet. Teil Drei beschäftigt sich weiterführend mit den wissenschaftlichen Problemen der Neurotheologie, vor allem mit Bezug auf Thomas Fuchs und Alva Noë. Das Buch schließt in Teil Vier mit einem Kapitel über Nahtoderfahrungen und ihre möglichen religiösen Implikationen.

Besonders schätzenswert an Gollers Ansatz ist, dass er seine Analyse wissenschaftlicher Experimente nicht nutzt, um ein paar eigene programmatische philosophische und theologische Aussagen auszuführen, sondern dass die Lebensgeschichten der Individuen, die erzählt werden, und die Resultate wissenschaftlicher Experimente, die rezensiert werden, ihren Wert in sich selbst haben (dürfen). Es ist der umfangreiche Charakter dieser persönlichen Geschichten, der in Zusammenhang mit Gollers Kommentaren eindrücklich zeigt, dass man generell

nicht von „einem Teil“ des Gehirns und „einer religiösen Erfahrung“ sprechen kann.

Auch wenn die Religion nicht seitens der Neurowissenschaften erklärt werden kann, lässt sich in wenigen Worten sagen, dass Gollers Buch die üblichen Konzeptionen von Gehirn und Wirklichkeit nicht unberührt lässt. Die Fragen, die hier gestellt werden, sind eng verknüpft mit den Grundfragen von Wahrnehmung, Erfahrung und Gehirnfunktion im Allgemeinen. Deutlich wird das vor allem daran, dass, obwohl das Gehirn untrennbar mit der religiösen Erfahrung verbunden ist, die religiöse Praxis das Gehirn eher formt und prägt als umgekehrt.

Es wäre mir lieb gewesen, in der Diskussion über die Kopplung zwischen Nahtoderfahrungen und dem Nachtödlichen im vierten Teil ein klares Nein gesehen zu haben. Goller hat sich da m. E. ein Türchen offenstehen lassen, das besser fest geschlossen sein sollte. Dies nimmt natürlich nichts von der Kompetenz seiner Aufarbeitung des Materials zu Nahtoderfahrungen.

Es ist klar, dass das Buch seine Zielsetzung kompetent und klar ausführt. Am Ende ist man überzeugt, dass die Neurowissenschaften nicht nur die Religion noch nicht erklärt haben, sondern dass sie nach wie vor wesentliche konzeptuelle Probleme in diesem Bereich zu überwinden haben – Probleme, die, wie viele Neurowissenschaftler selbst zugeben, ihre disziplinären Grenzen übersteigen. Trotzdem ist es in vielen Forschungslinien üblich, den Ursprung der Religion bestimmten Eigenschaften und Sachverhalten des Gehirns zuschreiben zu wollen, obwohl sie eigentlich nur an ganzen Personen festgemacht werden können. Hier zeigt Gollers Buch deutlich, dass manchen dieser Diskussionen ein Missverständnis von Religion, wenn auch nicht von religiösen Personen, zugrunde liegt. Missverständnisse dieser Art liegen freilich nicht nur bei der neurowissenschaftlichen Einstellung zu Religion vor, sondern betreffen teilweise auch die theoretischen Grundeinstellungen der Neurowissenschaften überhaupt. Gollers Buch ist am stärksten in der Analyse der vielfachen Überschneidungen zwischen Gehirn und Mensch – obgleich mir dort eine kurze Skizze einer konstruktiv-theologischen Rückbindung an das Menschenbild, das neurowissenschaftliche Programme und Experimente häufig voraussetzten, fehlte. Eben solch einem konstruktiven Versuch hat Goller mit diesem Buch jedoch erfolgreich den Weg geebnet.

Lüneburg *David Andrew Gilland*

◆ Pieper, Josef: Überlieferung. Begriff und Anspruch (topos taschenbücher 889). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (91) Pb. Euro 8,95 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 13,50. ISBN 978-3-8367-0889-0.

Die vorliegende Veröffentlichung gehört zur Reihe der Josef-Pieper-Neuausgaben bei Topos, die inzwischen bereits acht Titel umfasst. Inhaltlich schließt der schmale Band aber eher an Piepers aktuell in der Reihe „Neue Kriterien“ bei Johannes aufgelegten Traktat „Über den Glauben“ an, der vor einigen Jahren an dieser Stelle (ThPQ 160 [2012], 207 f.) besprochen wurde. Auch hier handelt es sich um die dezidiert philosophische Interpretation eines Begriffs von entscheidender theologischer Bedeutung.

Pieper zeigt, dass Tradition die auf Autoritätsargumente gestützten Überlieferung einer Wahrheitsaussage über das Heilige bedeutet (17 ff.) und das Fortleben des Mythos im philosophischen Dialog diesen nicht der Kritik ausliefert, sondern den Dialog selbst sowohl öffnet als auch schließt, indem er ihm Grund und Autorität liefert, die er sich selbst nicht sein kann. Die Überlieferung stellt sich also zunächst einmal als „Bauform“ des Glaubens dar und wäre wie dieser ein Proprium der Theologie. Sie dient aber gleichermaßen als Schlüsselelement, um beide Formen des Denkens aufeinander zu öffnen – denn in der philosophischen Deutung des Mythos erscheint der Logos und rechtfertigt diesen und sich selbst im Modus der Tradition (vgl. 67). Weder Offenbarung und Tradition lassen sich voneinander scheiden, noch Wissenschaft und Religion – sie müssen ihre Wurzeln im selben Beet haben, wenn sie von derselben Welt sprechen sollen.

Piepers religiöse Zielrichtung wird deutlich, wenn man die Weiterführung dieses Gedankens als Skizze einer politischen Auslegung betrachtet (vgl. 55 ff., 67, 81 f.): Gerade die Einheit der Menschheit habe „ihre Wurzel in nichts anderem hat als in der Gemeinsamkeit von Tradition im strengen Sinn, das heißt in der gemeinsamen Teilhabe an der auf die Rede Gottes zurückgehenden heiligen Überlieferung.“ (82)

Man kann Christentum nur so denken, ohne in Offenbarungspositivismus oder dialektische Theologie zu verfallen, und auch nur so ist jegliche Form politischer Theologie daran anschlussfähig. Der offenbarte Logos hebt den Logos der Tradition auf und bedingt die Erkenntnis, dass dieser (spermatikos) in

ihr immer schon gewirkt hat, besonders in der Philosophia perennis, zu deren Aneignung unter modernen Bedingungen mit Pieper Wege gewiesen sind. Denn obwohl das kleine Werk bereits 1970 erstmalig erschienen ist, kommt dem gebotenen Gedankengang angesichts des aktuellen tiefgehenden gesellschaftlichen Traditionsabbruchs zumindest die Funktion zu, diesen kaum problematisierten Umstand in seinen Konsequenzen bewusst zu machen. Kultur und Religion sind nach Pieper nur in einer Tradition zu haben (die er scharf vom Progressismus, aber auch vom Traditionalismus abgrenzt, 61 f.). Wie sein gesamtes Werk ist auch dieser Band anschaulich, eher zu knapp als zu ausführlich gehalten und stellt einen nachzudenkenden Weg vor, den Glauben unter philosophischem Rückgriff in der Welt wirksam werden zu lassen.

Linz *Josef Kern*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Wrogemann, Henning: Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 3). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015. (480, 8 Farbtafeln) Pb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 49,50. ISBN 978-3-579-08143-4.

Nach *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (vgl. ThPQ 161 [2013], 217–218) und *Missionstheologien der Gegenwart* (vgl. ThPQ 162 [2014], 331–333) hat Henning Wrogemann den dritten Band seines „Lehrbuchs Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft" vorgelegt. Grundanliegen dieses Buches ist es, nach Jahrzehnten einer vielfältigen religionstheologischen Debatte eine alternative „Theorie Interreligiöser Beziehungen" sowie – darauf aufbauend – einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen" (18) vorzulegen. Die Kritik an einer Form der Religionstheologie, die sehr stark den Denkformen und kulturellen Plausibilitäten der westlichen Gesellschaft verpflichtet ist, zieht sich als roter Faden durch die fünf Hauptteile dieses Buches, das zweifellos einen Umbruch in der Debatte über die theologische Begründung interreligiöser Dialoge markiert.

Nach der *Einleitung* (17–68), in der signifikante „Wahrnehmungs*verengungen*" (39) diagnostiziert werden, stellt der Verfasser im *ersten Teil* (69–142) neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien dar. Deutlich kritisiert er die Ansätze eines religionstheologischen Pluralismus, die seit den 1980er-Jahren im deutschen Sprachraum rezipiert wurden, aber – so die Kritik des Verfassers – die Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen nicht wirklich ernst nehmen: „Ein Pluralismus, der seinen Namen wirklich verdient, wäre ein Pluralismus, der die Andersheit des Anderen wirklich stehen lassen kann" (100). Dieser Kritik entspricht eine Unterscheidung zwischen zwei Möglichkeiten einer „Selbst-Distanzierung", die für die weitere Argumentation maßgeblich wird: „Eine *hyper-religiöse Selbstrelativierung*, die sich außerhalb der Letztgültigkeit von Religionstraditionen stellt und religionsphilosophisch eine letzte Wirklichkeit annimmt, und eine *intra-religiöse Selbstrelativierung*, die im eigenen Letztbegründungsanspruch gerade das Potential erblickt, das menschlich-allzumenschliche Bestreben zu durchkreuzen, andere Menschen und ihre Religionstraditionen abzuwerten oder gar zu verurteilen" (140).

Im *zweiten Teil* (143–209) geht der Verfasser auf islamische und buddhistische Perspektiven der Religionstheologie ein. Neben einer Fülle interessanter Analysen sind hier vor allem die Überlegungen zur Hermeneutik interreligiöser Beziehungen wichtig. Der Verfasser weist darauf hin, dass „Nähe und Konsens" in der interreligiösen Begegnung auch vereinnahmen können und „Distanz und Differenz" (205) auch „Respekt vor der Andersartigkeit von Identitäten" (205 f.) zum Ausdruck bringen können – und umgekehrt. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, „dass die (von Menschen aus westlichen Ländern oft intuitiv unterlegte) Gleichung, Religion sei Privatsache, eine völlig binnenkulturelle Unterstellung ist" (209); zudem erweist sich die Annahme, die Voraussetzung von Letztbegründungsansprüchen verunmögliche interreligiöse Wertschätzung, als falsch. Im *dritten Teil* (211–293) beschreibt der Verfasser Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen. In seiner Kritik an bisherigen religionstheologischen Paradigmen legt er nach und benennt sechs „Fehlwahrnehmungen" (212), darunter auch Formen einer „religionistischen Fehlwahrnehmung", durch die „viele andere Dimensionen (geschichtliche, soziale, verwandtschaftliche, gesellschaftliche, regionale, wirtschaftliche, politische, mediale usw.) aus

dem Blick“ (214) geraten. Die (Fehl-)Einschätzung sowie die Stereotypen, die nicht zuletzt in westlichen Medien angesichts fremder religiöser Traditionen ausgebildet werden, hängen wesentlich mit der Konstruktion „religiöser Identitäten“ zusammen, die kein interdisziplinäres bzw. intersektionales Problembewusstsein aufweisen. Schließlich ist Fremdheit nicht ein bloßes Defizit, sondern „oft eine Ressource“ (234). Gegenüber religionstheologischen Entwürfen, die von einer Identitäts- und Harmonielogik geprägt sind, macht der Verfasser das „Modell eines *agonistischen Pluralismus*“ (284) geltend, das die Vielfalt religiöser „Totalperspektiven“ (285) ernst nimmt – ohne daraus Feindschaft oder gar Gewalt gegen Andersglaubende abzuleiten. Von einer solchen „öffentlichen Streitkultur zwischen auch kollektiven Identitäten“ (286) sind allerdings sowohl traditionelle als auch moderne Gesellschaften offenbar noch weit entfernt.

Der *vierte Teil* (295–334) setzt sich mit Grundlagen und Konkretisierungen von (interreligiösen) Dialogen auseinander. Aufschlussreich ist etwa die Differenzierung von Kontakt-, Informations-, Konsens- und Überzeugungs-Dialogen (vgl. 299–303). Einmal mehr macht der Verfasser darauf aufmerksam, dass westliche Dialogmodelle oft nicht realisieren, dass „Loyalitäten zu sozialen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Wir-Gruppen“ (298) für viele Gesellschaften im globalen Süden von zentraler Bedeutung sind. (Interreligiöse) Dialoge sollten nicht von einer Hermeneutik geleitet werden, „die sehr stark vom Wiedererkennen des Eigenen im Anderen geprägt ist“ (326), sondern von der Fähigkeit, fremden religiösen Überzeugungen zu begegnen. Auf diesem Hintergrund formuliert der Verfasser im *fünften Teil* (335–411) Ansätze zu einer „Theologie Interreligiöser Beziehungen“. Gegen Vereinnahmungen, Ausgrenzungen, Essentialisierungen und Kontextvergessenheit nimmt der Verfasser „die Machtansprüche religiöser und weltanschaulicher Ausdruckgestalten“ (359) in den Blick und plädiert dafür, im interreligiösen Dialog auch auf „*unbequeme Texte* christlicher Tradition“ (370) Bezug zu nehmen. Gewissermaßen als Resümee formuliert der Verfasser die These, dass es gerade die „De-zentrierung christlicher Identität“ sowie die „Unverfügbarkeit der Gnade“ im christlichen Verständnis sind, die „definitive Aussagen über den Heilsstatus anderer Menschen“ (380) verhindern. Nicht die Zurücknahme des Anspruchs der Mittlerschaft Christi, sondern gerade der Bezug auf die dadurch begründete „Exzentrizität des menschlichen Heils“ stellt die entscheidende „ethische Ressource der Anerkennung des religiös Anderen als Person“ (ebd.) dar. Letztbegründungsmuster – so die markante Position des Verfassers – seien als „Basis Interreligiöser Beziehungen“ (402) zu sehen, nicht als deren Verhinderung.

In einem kurzen *sechsten Teil* (413–441) zieht der Verfasser Konsequenzen für das Verständnis des Fachs „Interkulturelle Theologie“. Dieses „reflektiert die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisses, die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen […]“ (420). Als wesentliche Kategorien interkulturell-theologischer Arbeit sind Mission, Kultur, Gesellschaft, Religionen und interkulturelle Ökumene anzusehen (vgl. 420–423).

Henning Wrogemanns „Theologie Interreligiöser Beziehungen“ ist ein profilierter Entwurf, der die Auseinandersetzung mit gängigen religionstheologischen Vorstellungen und Ansätzen nicht scheut; seine Kritik an Konzepten interreligiöser Dialoge, welche die gesellschaftliche und religiöse Realität etwa im globalen Süden nicht wahr- und ernstnehmen, verdient Beachtung. Ebenso wichtig ist die Beobachtung des Verfassers, „dass interreligiöse Bezugnahmen vor dem Hintergrund ganz spezifischer geschichtlicher, politischer, wirtschaftlicher, sozialer und ethnischer Kontexte zu deuten sind“ (219). Die methodischen Konsequenzen dieser Kritik, sein Plädoyer für interdisziplinäre Arbeit und postkoloniale Analysen gibt der Verfasser den Vertreterinnen und Vertretern interkultureller Theologie mit auf den Weg; seine eigene Auseinandersetzung verbleibt allerdings in einem von starken theologischen Vorgaben geprägten Diskurs, der die interdisziplinäre Vermittlungsarbeit (zu Recht) einmahnt, aber selbst nicht konkret durchführt. Auf jeden Fall aber regt dieser dritte Band des „Lehrbuchs interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ dazu an, grundsätzliche Fragen christlicher Theologie in globalen Zusammenhängen aufzugreifen und neu weiterzudenken.

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

Eckholt, Margit (Hg.): Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2016. (438) Pb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,73. ISBN 978-3-7867-3090-3.

BIBELWISSENSCHAFT

Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Propheten (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (1326, Lesebändchen) Geb. Euro 50,00 (D) / Euro 51,50 (A) / CHF 65,00. ISBN 978-3-451-33600-3.

Talabardon, Susanne / Völkening, Helga: Die Hebräische Bibel. Eine Einführung. be.bra-wissenschaft Verlag, Berlin 2015. (390) Kart. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 38,20. ISBN 978-3-95410-028-6.

ETHIK

Neumayer, Michael: Warum wir an falsche Sätze glauben. Besser entscheiden mit dem ethischen GPS. Echter Verlag, Würzburg 2016. (159) Brosch. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,63. ISBN 978-3-429-03992-9.

Wilhelms, Günter / Wulsdorf, Helge: Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (102) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-2885-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Bayer, Petrus A.: Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 164). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (VIII, 336) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 48,40 (A) / CHF 51,42. ISBN 978-3-402-11589-3.

Blum, Daniela: Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 162). Aschendorff Verlag, Münster 2015. (X, 411) Geb. Euro 56,00 (D) / Euro 57,60 (A) / CHF 74,90. ISBN 978-3-402-11586-2.

Kaufmann, Thomas: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. C. H. Beck Verlag, München ^{2}2017. (508, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 28,28. ISBN 978-3-406-69607-7.

Kohnle, Armin: Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann. Evangelische Verlagsanstalt; SCM-Verlag Verlag, Leipzig, Holzgerlingen 2015. (223, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-374-04107-7.

Krätzl, Helmut: Meine Kirche im Licht der Päpste. Von Pius XII. bis Franziskus. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (208) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7022-3554-3.

Leppin, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. C. H. Beck Verlag, München 2016. (247) Geb. Euro 21,95 (D) / Euro 22,60 (A) / CHF 23,03. ISBN 978-3-406-69081-5.

Schwarz, Reinhard: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen ^{2}2016. (XIII, 544) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 40,92. ISBN 978-3-16-154411-8.

Weiß, Otto: Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (182) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2876-6.

KIRCHENRECHT

Anuth, Bernhard Sven: Das Recht katholischer Laien auf Anerkennung ihrer bürgerlichen Freiheiten (c. 227 CIC/c. 402 CCEO) (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 39). Echter Verlag, Würzburg 2016. (198) Brosch. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,23. ISBN 978-3-429-04310-0.

Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (174) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7917-2871-1.

Reichold, Hermann (Hg.): Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen. Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (134) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2873-5.

KULTURWISSENSCHAFT

Grabner-Haider, Anton / Davidowicz, Klaus S. / Prenner, Karl: Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2014. (287) Geb. Euro 70,00 (D) / Euro 72,00 (A) / CHF 87,90. ISBN 978-3-525-54026-8.

LITURGIE

Hanglberger, Manfred: Trauergebete, Traueransprachen. Texte am Sterbebett, für Trauerandachten und Beerdigungen (Konkrete Liturgie. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg ^{4}2017. (120) Brosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,69. ISBN 978-3-7917-2886-5.

PATROLOGIE

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Ps 1–30. Unter Mitarbeit von Justina Metzdorf (Ps 22). Aschendorff Verlag, Münster 2017. (483) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 51,42. ISBN 978-3-402-13227-2.

PHILOSOPHIE

Vetter, Helmuth: Parmenides – Sein und Welt. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert. Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br.–München 2016. (251) Geb. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-495-48801-0.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Könemann, Judith / Meuth, Anna-Maria / Frantz, Christiane / Schulte, Max: Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik (Gesellschaft – Ethik – Religion. Neue Folge 4). Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2015. (281) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 42,60. ISBN 978-3-506-77889-5.

SPIRITUALITÄT

Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (311) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 31,27. ISBN 978-3-402-13214-2.

THEOLOGIE

Benk, Andreas: Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2016. (317) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 23,08. ISBN 978-3-7867-3096-5.

Kajewski, Marie-Christine / Manemann, Jürgen (Hg.): Politische Theologie und politische Philosophie. Nomos Verlag, Baden-Baden 2016. (207) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 4617. ISBN 978-3-8487-2119-1.

Stinglhammer, Hermann (Hg.): Sünde – Was ist das? (Passauer Forum Theologie 2). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (131, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-289.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven

Martina Bär: ..... Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit
Margit Eckholt: ..... Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat
Edeltraud Koller: ..... Ist der Feminismus überholt?

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)	

Bezugspreise ab Jahrgang 2017	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)	Einzelheft digital (ePub / PDF)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00	Euro 8,99
Schweiz	CHF 58,50	CHF 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

ISBN 978-3-7917-7256-4

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 und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: 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:

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration Heft 1/2017
Landau, *Die Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration* ◆ Spieß, *Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut* ◆ Lederhilger, *Kirchenasyl* ◆ Müller, *Fakten zur Integration Geflüchteter* ◆ Winkler, *Zur Lage des Christentums in Syrien und im Irak* ◆ Hubmann, *„Jenseits von Eden."* ◆ Renner, *PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche* ◆ Rosenberger, *Anfragen zur Regelung des assistierten Suizids*

Barmherzigkeit Heft 4/2016
Ebach, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit* ◆ Silber, *Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* ◆ Vondrášek, *Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos* ◆ Krockauer, *Caritas – institutionalisierte Barmherzigkeit* ◆ Fuchs, *Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie* ◆ Dammayr, *Soziologie der Fürsorge* ◆ Schelhas, *Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.* ◆ Sauer / Raberger, *Franz Schupp (1936–2016)*

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

Polarisierungen in Kirche und Gesellschaft Heft 1/2016

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de



SABINE DEMEL

Das Recht fließe wie Wasser …

Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?

Sabine Demel stellt Entstehung, Inhalt und Auswirkung der drei kirchlichen Gesetzbücher von 1917, 1983 und 1990 dar. Ebenso werden aktuelle Probleme aufgegriffen – wie Machtkontrolle und Beteiligung, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Rechtsschutz in der Kirche.

176 S., kart. ISBN 978-3-7917-2871-1
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



HERMANN REICHOLD (HG.)

Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen

Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung

Die Autoren diskutieren insbesondere die Frage, ob und inwieweit sich eine neue Vertrauenskultur durch eine Stärkung wechselseitiger Loyalitätsbindungen in kirchlichen Einrichtungen entwickeln kann. Zur Diskussion steht damit nichts weniger als der Entwurf eines neuen kirchengemäßen „Unternehmensrechts“ im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse.

136 S., kart., ISBN 978-3-7917-2873-5
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2896-4
9 783791 728964

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven

Edeltraud Koller · Ist der Feminismus überholt?

Eva Fleischer · Andrea Trenkwalder-Egger · Freiheit und Notwendigkeit aus der Care-Perspektive

Andrea Qualbrink · Frauen in Leitungspositionen

Martina Bär · Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit

Margit Eckholt · Frauendiakonat – neue Bewegung?

Katharina Ganz · Ordensfrauen und Frauenorden

Gunter Prüller-Jagenteufel · Dietrich Bonhoeffer und das Judentum

Hildegard Wustmans · „Erzähl mir was, ich hör dir zu" – ein Straßenseelsorgeprojekt in Linz/D.

Literatur:

Aktuelle theol. Bücher zu „500 Jahre Reformation" (Ines Weber)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Philosophie, Religionsdialog, Religionspädagogik, Spiritualität, Theologie, Theologie Interkulturell

3
2017
165. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 225
Edeltraud Koller: Ist der Feminismus überholt? ... 227
Eva Fleischer / Andrea Trenkwalder-Egger: Freiheit und Notwendigkeit für Männer und Frauen aus der Care-Perspektive ... 236
Andrea Qualbrink: Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Hemmnisse, Herausforderungen und Perspektiven ... 245
Martina Bär: Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit aus freiheitstheoretischer Perspektive ... 256
Margit Eckholt: Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat? ... 266
Katharina Ganz OSF: Ordensfrauen und Frauenorden. Zwischen Abschieden und Aufbrüchen 276

Abhandlungen:

Gunter Prüller-Jagenteufel: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen." Dietrich Bonhoeffer und das Judentum ... 285
Hildegard Wustmans: Überraschende Begegnungen im öffentlichen Raum. *Erzähl mir was, ich hör dir zu* – ein Straßenseelsorgeprojekt in Linz/D. ... 295

Literatur:

Ines Weber: Aktuelle theologische Bücher zu „500 Jahre Reformation" ... 301
Besprechungen: Aktuelle Fragen (304), Anthropologie (308), Bibelwissenschaft (311), Dogmatik (312), Ethik (313), Kirchengeschichte (314), Kirchenrecht (315), Liturgiewissenschaft (317), Philosophie (319), Religionsdialog (321), Religionspädagogik (322), Spiritualität (323), Theologie (327), Theologie Interkulturell (330)
Eingesandte Schriften ... 334
Impressum ... 336

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. +43 (0)732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr.in Martina Bär, Mittelstraße 6a, CH 3012 Bern
Univ.-Prof.in Dr.in Margit Eckholt, Schloßstraße 4, D 49074 Osnabrück
FH-Prof.in Mag.a Dr.in Eva Fleischer, Universitätsstraße 15, A 6020 Innsbruck
Sr. Dr.in Katharina Ganz OSF, Kloster Oberzell 1, D 97299 Zell am Main
Jun.-Prof.in Mag.a Dr.in Edeltraud Koller, Offenbacher Landstr. 224, D 60599 Frankfurt a. M.
Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Dr.in Andrea Qualbrink, Wittelsbacherring 9, D 53115 Bonn
FH-Prof.in DSA Dr.in Andrea Trenkwalder-Egger, Universitätsstraße 15, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof.in Dr.in Ines Weber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
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 Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663 · ISBN 978-3-7917-2897-1

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

„Wiedervorlage" ist ein Begriff aus der Verwaltungssprache. Wiedervorlagen sind notwendig, wenn ein Prozess noch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gelangt ist. Die Fragen nach den Positionen von Frauen in der Gesellschaft und nach den Rollen von Frauen in der Kirche scheinen sich gerade in solchen „Wiedervorlage-Prozessen" zu befinden. In Österreich wird zwanzig Jahre nach einer ähnlichen Initiative derzeit ein sogenanntes Frauenvolksbegehren in Gang gesetzt, um die Politik an noch nicht verwirklichte Frauenrechte zu erinnern. Auch Wiedervorlagen zur „Stellung der Frau in der Kirche" sind zu beobachten. Besonders die Diskussion um einen möglichen Diakonat der Frau hat in der katholischen Kirche erneut an Fahrt aufgenommen. Vor kurzem hat der Bischof der deutschen Diözese Rottenburg-Stuttgart, Gebhard Fürst, die Diakonin als „Zeichen der Zeit" bezeichnet. Im Vatikan wurde eine viel beachtete Studienkommission zum Diakonat der Frau eingesetzt.

In diesen offenen Diskussionslagen verortet sich das aktuelle Themenschwerpunktheft der Theologisch-praktischen Quartalschrift. Sein inhaltliches Profil besteht darin, die gesellschaftlichen und kirchlichen Debatten – angesichts einer Kirche, die sich selbst programmatisch als „Kirche in der Welt von heute" (Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils) betrachtet – auch in ihren Zusammenhängen zu sehen.

Den Auftakt macht die Frankfurter Moraltheologin *Edeltraud Koller*. Sie zieht Bilanz: Was ist aus dem gesellschaftlichen Projekt der Frauenemanzipation geworden? Der Feminismus ist in dieser Hinsicht zwar durchaus eine Erfolgsgeschichte; indes sind so viele Ziele der Geschlechtergerechtigkeit noch unerfüllt geblieben, dass es verfrüht erscheint, schon ein „postfeministisches" Zeitalter auszurufen. Eine zentrale Frage der Gleichbehandlung von Männern und Frauen bleibt die gerechte Verteilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit. *Eva Fleischer* und *Andrea Trenkwalder-Egger*, beide FH-Professorinnen am Management Center Innsbruck mit Arbeitsschwerpunkten in Sozialer Arbeit, verweisen darauf, dass häusliche Pflege noch zu 70 % von Frauen geleistet wird, und fordern als Konsequenz ein Umdenken im Menschenbild. Werden alle Menschen als bedürftig und als potenziell Pflegende angesehen, könnte ein solcher Gesinnungswandel zu anderen, geschlechtergerechteren Verteilungen der Pflegearbeit führen. Der Beitrag von *Andrea Qualbrink* aus Graz bildet konzeptionell ein Scharnier zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Fragen. Die Autorin vergleicht Frauen in Leitungspositionen in der Wirtschaft und in der Kirche. Dabei stellt sie überraschende Parallelen fest, auch was die anstehenden Herausforderungen und adäquaten Maßnahmen zur Förderung von Frauen in Führungspositionen angeht. *Martina Bärs* Artikel setzt grundsätzlich an. Auf zwei Begründungsebenen argumentiert die Systematische Theologin aus Bern für Geschlechtergerechtigkeit. Einmal lässt sie sich – aus philosophischer Sicht und in Einklang mit dem Menschenrechtsethos – aus der gleichen Würde aller Menschen ableiten. Zum andern entspricht die Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit jedoch auch dem jüdisch-christlichen Menschenbild, wie es sich in der theologischen Rede von der Gottebenbildlichkeit der Menschen darstellt. Die Osnabrücker Systematische Theologin *Margit Eckholt*

greift die lebhaften kirchlichen und theologischen Diskussionen um den Diakonat der Frau auf. Sie referiert den Diskussionsstand vom II. Vatikanischen Konzil an bis zur Einsetzung der Studienkommission zum Diakonat durch Papst Franziskus im Jahr 2016. Ihre Überlegungen münden in ein Plädoyer für die Notwendigkeit von Diakoninnen in der katholischen Kirche – gerade „in modernen, globalisierten und von verschiedensten ‚Exklusionen' bestimmten Zeiten". Der abschließende Artikel des Themenschwerpunktes richtet seinen Blick auf einen wichtigen Bereich der Präsenz von Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft: auf die Frauenorden. Die Generaloberin der Oberzeller Franziskanerinnen, *Katharina Ganz*, beschreibt nüchtern und faktenorientiert die zum Teil dramatischen Ab- und Umbrüche, denen Frauenorden heutzutage ausgesetzt sind. Zugleich entdeckt sie in inspirierender Weise die darin liegenden Chancen zu Neuaufbrüchen.

Zwei thematisch freie Beiträge empfehle ich zur Lektüre: *Gunter Prüller-Jagenteufel* zeigt die biografisch und theologisch beeindruckende Parteinahme Dietrich Bonhoeffers für die Juden und das Judentum zur Zeit des nationalsozialistischen Terrors. *Hildegard Wustmans* stellt mit dem Straßenseelsorgeprojekt „Erzähl mir was" eine pastorale Idee vor, die zur Nachahmung einlädt. Unter der Rubrik „Das aktuelle theologische Buch" findet sich ein Literaturbericht von *Ines Weber*, der eine gute Orientierungshilfe in der Flut von Neuerscheinungen zum Reformationsjubiläum 2017 bietet.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

unsere Autorin Andrea Qualbrink verweist zum Ende ihres Artikels auf das Hirtenschreiben „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft", das die deutschen Bischöfe bereits im Jahre 1981 veröffentlicht haben. Das Dokument bringt die beiden Dimensionen unseres Heftes, die Rollen von Frauen in der Gesellschaft und in der Kirche, in einen engen Zusammenhang: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein." Folgt man den Bischöfen in diesem hohen Anspruch, wird deutlich: Die Frauenfrage ist keine kirchliche und theologische Marginalie. Der Umgang der Kirche mit den Frauen ist entscheidender Ausweis ihrer Glaubwürdigkeit.

Im Namen der Redaktion wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre unseres aktuellen Themenheftes und zugleich eine erholsame Sommer- und Urlaubszeit!

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet bei.
Wir ersuchen 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.

Edeltraud Koller

Ist der Feminismus überholt?

◆ **Haben sich die früher oft provokativ geführten feministischen Bemühungen, eine Angleichung der Geschlechter zu bewirken, nicht bereits weitgehend überlebt? Ist nicht von den grundsätzlichen Zielen und Forderungen sehr viel erreicht worden und die Bilanz durchaus positiv? Edeltraud Koller, Juniorprofessorin für Moraltheologie, legt hier zunächst prägnant Begriff und Anliegen des Feminismus dar und stellt sich der Frage, ob wir uns nicht bereits im „Postfeminismus" befinden. Sie zeigt, dass einiges dafür spricht, nicht vom Ende des Feminismus zu reden, sondern ihn „mit seiner ethisch motivierten Perspektivität und dem damit verbundenen gesellschaftlichen Anliegen" als weiterhin notwendiges Projekt zu sehen. (Redaktion)**

1 Einleitung

Die Diskussion um die Situation der Frauen steht im Kontext des Grundsatzes, dass kein Mensch aufgrund des Geschlechts benachteiligt werden darf. Wenn die Gruppe der Frauen gegenüber jener der Männer benachteiligt ist – und das gilt auch für Mädchen gegenüber Buben –, dann stellt diese Situation eine Verletzung dieses Grundsatzes und daher für moderne Gesellschaften einen untragbaren Zustand dar.

Es ist der Feminismus, der die Gleichstellung der Frauen bei gesellschaftlichen Positionen, Rechten und Chancen beharrlich und vehement verlangt. Allerdings scheint das Verbot geschlechtsbedingter Benachteiligungen zu bedeuten, dass diese feministische Forderung wenigstens in modernen Demokratien zur allgemeinen Auffassung geworden ist. Braucht es also das feministische Interesse an der Überwindung der Diskriminierung und Unterdrückung der Frauen – also den Feminismus – überhaupt noch? Mehr noch: Ist es mittlerweile nicht angemessener, die feministischen Anliegen als Themen der Geschlechtergerechtigkeit und der Genderorientierung zu behandeln, also auf Männer auszuweiten?

Zunächst werden der Begriff und das Anliegen des Feminismus dargestellt. Die anschließende Skizze von Erfolgen des Feminismus führt zur Frage, ob die feministischen Forderungen weitgehend eingelöst sind und wir uns deshalb im Postfeminismus befinden. Im letzten Schritt wird die These vertreten, dass der Feminismus ein weiterhin offenes Projekt ist.

2 Das Verständnis von „Feminismus"

„Feminismus"[1] ist der Allgemeinbegriff für das gesamte Feld der Bemühungen zur Be-

[1] Zur Begriffsgeschichte vgl. *Christiane Streubel*, Radikale Nationalistinnen. Agitation und Programmatik rechter Frauen in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M.–New York 2006, 62–67. Vgl. auch *Barbara Thiessen*, Feminismus: Differenzen und Kontroversen, in: *Ruth Becker / Beate*

seitigung der geschlechtsbedingten Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen.[2] Er gründet auf der Wahrnehmung, dass Frauen gesellschaftlich in verschiedener Hinsicht den Männern nach- und untergeordnet sind,[3] und auf der Einsicht, dass geringere Chancen der Frauen auf gesellschaftliche Teilhabe und individuelle Lebensgestaltung in Machtverhältnissen gründen, die durch Strukturen und Handlungen immer wieder neu hervorgebracht werden und ausgesprochen stabil sind.[4] Das gemeinsame Ziel im ganzen Spektrum der Ausprägungen feministischen Denkens und Handelns besteht im Wandel der Machtstrukturen.

Diese Grundausrichtung auf Gesellschaftsveränderung ist bedeutsam.[5] Wenn dieser Grundzug beachtet wird, kann „Feminismus" nicht bereits durch das Thema „Frauen" definiert werden. Für die Identifikation von „Feminismus" ist zudem nicht entscheidend, ob sich die jeweiligen VertreterInnen selbst als FeministInnen bezeichnen. „Feminismus" kann auch nicht einfach mit ausgewählten Ausprägungen oder einzelnen Feministinnen gleichgesetzt werden. Den Kern des Feminismus bildet vielmehr das gesellschaftlich-politische Interesse an der Erkenntnis der Marginalisierungsprozesse von Frauen und an deren Überwindung.

Feminismus existiert dabei nur im Plural vielfältiger Formen des Engagements (praktischer Feminismus) sowie unterschiedlicher Ansätze und Theorien (wissenschaftlicher Feminismus). Praktischer Feminismus begegnet in Gestalt der emanzipatorischen Frauenbewegungen, des frauenpolitischen Einsatzes und der feministischen Haltung als tragendes Element der Identität. Wissenschaftlicher Feminismus sucht durch feministische Theoriebildung die Voraussetzungen für frauen-unterordnende Denk- und Gesellschaftsstrukturen zu erkennen und „die Möglichkeiten der Veränderungen des traditionellen, hierarchisch strukturierten Geschlechterverhältnisses"[6] zu erarbeiten.

Ethisch formuliert liegt das Charakteristikum des Feminismus in der Perspektivierung der Frauen und Mädchen vor dem Hintergrund des moralischen Anspruchs der Geschlechtergerechtigkeit.[7] Die Perspektivität feministischen Denkens und Engagements erwächst aus einer vorrangigen Option für die „traditionell benachteiligten Frauen"[8] und trägt zur Wahrnehmung und Gewichtung von Fragestellungen in den Wissenschaften sowie zur Motivierung von gesellschaftlicher Mitwirkung wesentlich bei.[9]

Der Feminismus hat also seinen Dienst getan, wenn Geschlechtergerechtigkeit rea-

Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, Wiesbaden ³2010, 37–44.

2 Vgl. *Herta Nagl-Docekal*, Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein?, in: ThQ 195 (2015) H. 1, 75–94, hier: 77.

3 Vgl. *Barbara Thiessen*, Feminismus: Differenzen und Kontroversen (s. Anm. 1), 38.

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. *Christa Schnabl*, Nach dem Patriarchat. Gesellschaftskritik und Gesellschaftskonzeptionen im Feminismus, in: JCSW 45 (2004), 143–169, hier: 143.

6 Ebd. Vgl. auch *Irene Dölling*, 30 Jahre feministische studien: Wie mit dem feministischen Erbe umgehen?, in: *Feministische Studien* 31 (2013), H. 1, 29–34, hier: 33.

7 Vgl. *Christa Schnabl*, Nach dem Patriarchat (s. Anm. 5), 143 f.

8 Ebd.

9 Vgl. ebd.

lisiert ist und die Benachteiligung der Frauen Vergangenheit ist. Tatsächlich sind viele herkömmliche Forderungen umgesetzt.

3 Einige Erfolge des Feminismus

Erstens liegt ein Erfolg feministischen Engagements in der Durchsetzung der Forderung, dass die Menschenrechte für Männer und Frauen gelten. Die Einsicht, dass Frauen Trägerinnen der Menschenrechte sind, ist die grundlegende Errungenschaft des Kampfes um die Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Beispielsweise konnte der Umstand, dass in den französischen Menschen- und Bürgerrechten 1789 nur Männer intendiert waren,[10] lange kaum als Ausschluss der Frauen in den Blick kommen, weil der Lebens- und Rechtsbereich der Frauen die Sphäre des Privaten war und daher das Nicht-Vorkommen bei den Rechtsformulierungen für die „fremde" Sphäre der Öffentlichkeit und Politik nicht als sozialer Ausschluss oder Verwehren von Rechten wahrgenommen wurde.[11] Das gleiche Wahlrecht von Bürgern und eben auch von Bürgerinnen bedeutete somit eine Erschütterung der gesellschaftsstrukturierenden Auffassung, „die Frau" sei nicht für Öffentlichkeit und Politik geschaffen,[12] und ist als Erfolg der Gesellschaftsveränderung zu lesen.

Zweitens findet die feministische Forderung der 1960er- und 1970er-Jahre, Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen zu überwinden, in vielen Ländern ihren Niederschlag im Recht.[13] So hat das Gleichstellungsgebot etwa in Österreich, Deutschland und der Schweiz Verfassungsrang.[14] Entsprechend hat auch die Europäische Union Gleichstellung und Gleichbehandlung als gemeinsame Aufgabe im Vertrag von Lissabon festgeschrieben,[15] in der Grundrechte-Charta verankert[16] sowie in entsprechenden EU-Richtlinien[17] und in nationalen Gesetzen konkretisiert. Das Rechtssystem als Instru-

10 Vgl. z. B. *Hannelore Schröder*, Olympe de Gouges' „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin" (1791). Ein Paradigma feministisch-politischer Philosophie, in: *Herta Nagl-Docekal* (Hg.), Feministische Philosophie, Wien–München 1990, 202–228, hier: 216–218.

11 Vgl. *Konrad Hilpert*, Menschenrechte: Männerrechte – Frauenrechte?, in: JCSW 34 (1993), 35–72, hier: 43.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. etwa *Herta Nagl-Docekal*, Feministische Philosophie im post-feministischen Kontext, in: *Hilge Landweer* u. a. (Hg.), Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld 2012, 231–254, hier: 233 f.

14 Vgl. Österreichische Bundesverfassung, Art. 7 (1)–(2), Art. 13 (3); Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 3 (2)–(3); Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Art. 8 (2)–(3).

15 Vgl. *Europäische Union*, Konsolidierte Fassung des Vertrags über die Europäische Union, in: Amtsblatt der Europäischen Union 53. Jg./30.03.2010, 13–45, hier: Art. 2; *dies*., Konsolidierte Fassung des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, in: Amtsblatt der Europäischen Union 53. Jg./30.03.2010, 47–199, hier: Art. 8, Art. 153i, Art. 157; http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2010:083:FULL&from=DE [Abruf jeweils: 28.02.2017].

16 Vgl. *Europäische Union*, Charta der Grundrechte der Europäischen Union, in: Amtsblatt der Europäischen Union 53. Jg./30.03.2010, 389–403, hier: Art. 21, Art. 23 (s. Anm. 15).

17 Vgl. die Liste der Gleichbehandlungsanwaltschaft Österreich: http://www.gleichbehandlungsanwaltschaft.at/site/7246/default.aspx [Abruf: 28.02.2017].

ment zur Gleichstellung der Frauen zeigt Schwerpunkte:[18] a) formale Gleichstellung in konkreten Rechten, wie z. B. das Verfügungsrecht von Ehefrauen über das eigene Geld; b) Schutz vor frauenspezifischen Gefährdungen, wie Mutter- oder Frauenarbeitsschutz; c) Förderung der Ebenbürtigkeit, etwa das Partnerschaftsmodell im Ehe- und Familienrecht; d) rechtliche Regeln zur expliziten Förderung von Frauen, d. h. Abbau von veränderungsresistenten Benachteiligungen durch Begünstigungen, wie Einführung von Frauenquoten. Der Erfolg liegt nicht allein in den Rechtsnormen als solchen; die Maßnahmen zielen darüber hinaus auf die Förderung von Leitorientierungen der Partnerschaftlichkeit und der Chancengleichheit.[19]

Drittens darf die Einsicht als Erfolg gelten, dass Bemühungen um die Rechte und Chancen der Frauen in die Gesamtgestalt des Geschlechterverhältnisses integriert bleiben.[20] Der Feminismus hat zum zentralen Ziel der „Erweiterung der Freiheitsgrade von Frauen, aber auch von Männern“[21] beigetragen und beispielsweise Impulse für die Gestaltung nicht nur der Frauenrolle, sondern auch der Männerrolle gegeben. Dass neue reale oder angestrebte Freiheitsgrade sich für Individuen und Gesellschaft als anspruchsvoll und irritierend darstellen können, spricht nicht dagegen, die Beiträge zur Eröffnung von Erfahrungs-, Teilhabe- und Teilgabemöglichkeiten beider Geschlechter zu den Erfolgen zu zählen. Denn die Verständigung über Geschlechterordnungen erachtet der Feminismus von jeher als notwendig.

Viertens liegt ein Erfolg im mittlerweile seit Jahrzehnten in Politik und Wissenschaften anzutreffenden Fokus auf Geschlechter bzw. Gender. Insbesondere die Geschlechterforschung basiert auf dem feministischen Projekt. Die wissenschaftliche Gender-Perspektive gilt als bedeutsam, wobei sie nicht zwingend mit einem gesellschaftspolitischen bzw. -ethischen Interesse einhergeht. Auch im Bereich der Politik ist in vielen Ländern die Kategorie „Geschlechter“ aufgenommen. Hierbei haben selbst Menschen, die sich nicht explizit feministisch verstehen, ein Bewusstsein davon, dass gesellschaftsgestaltende Prozesse im Hinblick auf das Ziel von Gerechtigkeit einer geschlechter-differenzierten Betrachtung und des Blicks auf Frauen bzw. Mädchen bedürfen.

Angesichts dieser Erfolge stellt sich die Frage, ob der Feminismus mittlerweile obsolet ist, weil herkömmliche Forderungen des Feminismus weitgehend in Recht und gesellschaftliche Orientierung transformiert sind. Das heißt in der aktuellen Begrifflichkeit: Befinden wir uns im Postfeminismus?

4 Ablösung des Feminismus durch den Postfeminismus?

„Postfeminismus“ heißt die Auffassung, wonach wir uns in einer Phase nach dem herkömmlichen Feminismus befänden.

[18] Vgl. zum Folgenden *Herta Nagl-Docekal*, Geschlechtergerechtigkeit (s. Anm. 2), 76; *Konrad Hilpert*, Menschenrechte (s. Anm. 10), 61 f.

[19] Vgl. *Konrad Hilpert*, Menschenrechte (s. Anm. 11), 61.

[20] Vgl. ebd., 38.

[21] *Sabine Hark* / *Ina Kerner*, Der Feminismus ist tot? Es lebe der Feminismus! Das „False Feminist Death-Syndrome“, in: querelles-net 21 (2007); https://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/510/518 [Abruf: 28.02.2017].

Vier Verständnisse scheinen mir in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung zu sein:[22]

Erstens bezeichnet „Postfeminismus" das Ende der feministischen Bewegungen. Da die Emanzipations- und Gleichstellungsforderungen des klassischen Feminismus in Gestalt der Frauenbewegung der 1960er- und 1970er-Jahre verwirklicht oder politisch integriert seien, hätten folgerichtig die emanzipatorischen Bewegungen und das „Label" Feminismus ihre Bedeutung verloren. So erweisen sich ehemalige feministische Hauptforderungen als politisches Mainstream-Bekenntnis und als Gleichstellungspolitik.[23] Postfeminismus in diesem Sinne setzt die Unscheinbarkeit der emanzipatorischen Frauenbewegung mit dem Verschwinden des Feminismus gleich, koppelt also den Feminismusbegriff eng an die klassische Form der Bewegungen.

Zweitens bedeutet „Postfeminismus" die Distanzierung der jüngeren Generation vom herkömmlichen Feminismusverständnis und die Betonung der Vielfalt feministischer Identität. Postfeministinnen verstehen sich als Feministinnen, versuchen den Feminismus aber neu zu definieren. Sie verbinden den Begriff des Feminismus mit einer Überbetonung der Opferrolle der Frauen und mit einer nicht hilfreichen Kampfansage „Frauen gegen Männer".[24] „Postfeminismus" meint demgegenüber den „neuen" Feminismus, dessen Vertreterinnen sich selber als emanzipiert erfahren und statt Frauensolidarität die individuelle Identitätskonstruktion als Frau betonen.

Drittens drückt „Postfeminismus" die Auffassung aus, dass der Feminismus gescheitert sei und seine eigene Ablösung durch ein vor-feministisches, konservatives Frauenbild begünstigt bzw. herbeigeführt habe. Hier sind auch die explizit antifeministischen Positionen zuzuordnen, die mit „Postfeminismus" das Ende des Feminismus behaupten, „auf eine Rückkehr zu traditionellen geschlechterhierarchischen Lebensmustern abzielen"[25] und insbesondere die gesellschaftlichen Impulse des Feminismus abzuwehren suchen.

Viertens kann Postfeminismus die These von der Ablösung des Feminismus durch die Gender Studies bezeichnen. Dieses Verständnis bezieht sich auf den akademischen Bereich. Gender Studies sind „eine Wissenschaft von der Geschlechterunterscheidung"[26] mit der erkenntnisleitenden Frage, „welche Rolle die Kategorie

22 Für einen Überblick vgl. *Birgit Haas*, Der postfeministische Diskurs: Positionen und Aspekte, in: *dies.* (Hg.), Der postfeministische Diskurs, Würzburg 2006, 7–61.

23 Kritisch diagnostiziert *Irene Dölling*, dass die *feministische Frauenbewegung* „verebbt und zur staatlichen Gleichstellungspolitik mutiert" sei. *Irene Dölling*, 30 Jahre feministische studien (s. Anm. 6), 33.

24 Vgl. *Herta Nagl-Docekal*, Feministische Philosophie im post-feministischen Kontext (s. Anm. 13), 231–233. Zum Vorwurf an den klassischen Feminismus vgl. z. B. *Meike Lobo*, Die feministische Selbstdemontage, in: ZEIT ONLINE, 07.03.2016; http://www.zeit.de/kultur/2016-03/feminismus-kritik-debatte-frauen [Abruf: 28.02.2017].

25 *Herta Nagl-Docekal*, Feministische Philosophie im post-feministischen Kontext (s. Anm. 13), 233. Zur Inszenierung des Anti-Feminismus vgl. *Birgit Haas*, Der postfeministische Diskurs (s. Anm. 22), 9–14.

26 *Stefan Hirschauer*, Wozu Gender Studies? Ein Forschungsfeld zwischen Feminismus und Kulturwissenschaft, in: Forschung & Lehre 21 (2014) 11, 880–882, hier: 880.

‚Geschlecht' in einer Gesellschaft spielt"[27]. Wenn ich vorhin die Bedeutung von „Geschlechter" als feministischen Erfolg bezeichnet habe, so spitzt dieser Postfeminismus-Begriff das Verhältnis von Feminismus und Geschlechterforschung zu einer Ablösung zu. Beispielsweise grenzt der Soziologe und Genderforscher Stefan Hirschauer Geschlechterforschung scharf gegen den Feminismus ab, der sich in einem „politischen Bewusstsein eingebunkert"[28] habe und den Geschlechterkampf aufrechterhalten wolle.[29] Postfeminismus in diesem Sinne bezeichnet nicht die Gender Studies, sondern die Deutung der Geschlechterforschung als Fortschritt nach dem als einseitig-ideologisch bewerteten Feminismus.

Somit erklären verschiedene postfeministische Positionen den Feminismus für beendet. Freilich begleitet den Feminismus schon immer die Rede von seinem Ende.[30] Tatsächlich spricht m. E. einiges dafür, den Feminismus als offenes Projekt zu betrachten.

5 Feminismus – ein weiterhin notwendiges Projekt

Die erwähnten postfeministischen Positionen bedeuten noch nicht, dass der Feminismus mit seiner ethisch motivierten Perspektivität und dem damit verbundenen gesellschaftspolitischen Anliegen obsolet ist.

Zunächst ist evident, dass die Ziele der Gleichbehandlung und Gleichstellung noch nicht erreicht sind. Diese Einsicht wird in der Regel auch von den VertreterInnen der Postfeminismus-Thesen 1, 2 und 4 geteilt. Belegt wird das Faktum, „dass die Forderung nach symmetrischen Bedingungen nirgendwo voll umgesetzt ist"[31], durch regelmäßige Statistiken und Berichte. Das heißt: Die formale Gleichstellung sowie die spezifischen gesetzlichen Regelungen gewährleisten nicht deren praktische Einlösung.

Zentrale Probleme liegen nach wie vor in der gesellschaftlichen Schlechterstellung der Frauen: So belegen sowohl EU- als auch OECD-Statistiken – selbst unter Berücksichtigung der jeweiligen Berechnungsmethoden – einen großen Verdienstabstand zwischen den Geschlechtern deutlich zulasten der Frauen.[32] Zudem zeigen sich bei der gesellschaftlichen Verteilung von Machtpositionen geringere Chancen der Frauen, in hohe Ämter oder wirtschaftliche Leitungspositionen zu kommen.[33] Ein weiteres Problem sind Gewalthandlungen, insbesondere geschlechtsspe-

[27] *Marianne Heimbach-Steins*, Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche, Köln 2015, 10.
[28] *Stefan Hirschauer*, Wozu Gender Studies? (s. Anm. 26), 882.
[29] Vgl. ebd.
[30] Vgl. dazu *Sabine Hark* / *Ina Kerner*, Der Feminismus ist tot? (s. Anm. 21).
[31] *Herta Nagl-Docekal*, Geschlechtergerechtigkeit (s. Anm. 2), 76 f.
[32] Vgl. *Eurostat Statistics Explained*, Gender pay gap statistics, Nov. 2016; http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Gender_pay_gap_statistics; *OECD*, Gender wage gap (indicator), 2017; https://data.oecd.org/earnwage/gender-wage-gap.htm [Abruf: 28.02.2017]; *Edeltraud Koller*, Was meint „geschlechtergerechte Entlohnung"? Sozialethische Überlegungen, in: Amosinternational 7 (2013) H. 3, 3–9.
[33] Vgl. *Sonja Sailer-Pfister*, „Hüter der gläsernen Decke" – oder warum Frauen nicht oben ankommen. Zur Verteilung von Macht- und Führungspositionen, in: Amosinternational 7 (2013) H. 3, 10–17.

zifische Gewalt[34] und Menschenhandel[35], denen Frauen und Mädchen überproportional häufig ausgesetzt sind. Des Weiteren betreffen Armut und Armutsgefährdung – in der EU und in verstärktem Ausmaß weltweit in den als arm eingestuften Ländern – Frauen im Vergleich zu Männern häufiger und stärker.[36] Was auch für die anderen Beispiele zutrifft, zeigt sich an der „Armut" deutlich: Sie wird durch mehrere Faktoren verursacht und verstärkt, die besonders die Frauen betreffen. Das sind auch in reichen Ländern die Merkmale Alleinerzieherin, Teilzeitarbeit, niedrigere bzw. fehlende Rente, finanzielle Abhängigkeit vom Ehemann/Lebenspartner, und vielfach in Entwicklungsländern zudem die Faktoren „kein Verfügen über eigenes Einkommen", „Ausschluss von Land- und Vermögenszugang" und „Benachteiligung im Erbrecht".[37]

Diese Beispiele behaupten nicht, es würden keine Männer betroffen sein, sie bedeuten aber, dass die Benachteiligung die Gruppe der Frauen bedeutend stärker und häufiger trifft und nicht erklärbar ist ohne die Kategorie „Geschlecht". Feminismus hat dabei die Funktion, mit seiner Perspektive auf die Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen darauf zu drängen und daran mitzuwirken, sowohl Elemente der Geschlechterasymmetrie in ihrer Wechselwirkung zu identifizieren als auch die Veränderung von Wahrnehmungs, Deutungs und Handlungsmustern sowie von Strukturen zu fördern.

Den Wechselwirkungen wird dabei noch größere Beachtung zu schenken sein. Ein aktuelles Konzept ist „Intersektionalität", das davon ausgeht, dass die Wirkungen von mehreren Unterdrückungen oder Benachteiligungen nicht bloß summarisch erfasst werden dürfen.[38] Vielmehr sucht „Intersektionalität" die Verwobenheit von und die Interdependenzen zwischen Benachteiligungen, deren Mechanismen und Kontextabhängigkeit sowie das komplexe Zusammenwirken von Benachteiligung, Macht und Privilegierung zu erfassen. Dieses Konzept findet als Analysekonzept in den Gender Studies, aber auch in anderen Wissenschaften Anwendung. Feministische Zugänge betonen hierbei den Faktor „Frauen und Mädchen" inklusive seinem Zusammenspiel mit anderen Kategorien. Gerade im feministischen Interesse an den gleichen Chancen auf eigene Lebensgestaltung und der Verwobenheit der jeweiligen Faktoren in den individuellen Situationen scheint ein deutlicher Fokus auf den Faktor Frau/Mädchen und seinen Interdependenzen gefordert.

Weniger die Beseitigung von Benachteiligungen als vielmehr die Erreichung

34 Vgl. *Agentur der Europäischen Union für Grundrechte*, Gewalt gegen Frauen: eine EU-weite Erhebung. Ergebnisse auf einen Blick, Luxemburg 2014.

35 Vgl. *UNODC*, Global Report on Trafficking in Persons 2014, Vienna 2014; http://www.unodc.org/documents/human-trafficking/2014/GLOTIP_2014_full_report.pdf [Abruf: 28.02.2017].

36 Vgl. *Sonja Kodelitsch*, Armut ist weiblich, in: *Bundesministerium für Gesundheit* (Hg.), Österreichischer Frauengesundheitsbericht 2010/2011, Wien 2011, 416–427.

37 Vgl. *UNSD*, The World's Women 2015: Trends and Statistics. Chapter 8: Poverty, 179–199; http://unstats.un.org/unsd/gender/downloads/WorldsWomen2015_chapter8_t.pdf [Abruf: 28.02.2017].

38 Vgl. *Gabriele Winker / Nina Degele*, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2009, hier: 10; *Helma Lutz* u. a., Fokus Intersektionalität – eine Einleitung, in: *dies.* (Hg.), Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes, Wiesbaden ²2013, 9–31, hier: 17 f.

von Handlungszielen steht im Vordergrund, wenn Gendersensibilität in einzelnen Handlungsfeldern betont wird. Beispielsweise verdient die noch junge Gendermedizin aus feministischen Gründen größere Beachtung, insofern sich abzeichnet, dass sich durch Berücksichtigung geschlechterdifferenter Symptome und Ursachen Möglichkeiten der erfolgreicheren Prävention, Diagnose und Therapie von Krankheiten eröffnen.[39] Ein weiteres Beispiel ist die Verstärkung der Geschlechterperspektive in der Sozialen Arbeit, etwa im Hinblick auf Suchtverhalten, -gefährdung, -prävention und -therapie, oder im Hinblick auf die Prävention von und den Umgang mit Gewalt an Frauen, an Männern, durch Frauen und durch Männer.

Diese Hinweise sollen genügen, um festzuhalten, dass die Genderperspektive verstärkt in Praxis und Wissenschaft integriert und interdisziplinär ausgerichtet werden muss. Allerdings braucht keine Konkurrenz zwischen Gender Studies und Feminismus konstruiert werden, denn die Genderforschung kann feministisch arbeiten oder in anderen Bereichen feministisch aufgegriffen werden.

Weiterführende Literatur:
Ruth Becker / Beate Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, 3. erweiterte und durchgesehene Aufl., Wiesbaden 2010. In diesem umfangreichen Handbuch sind übersichtliche Artikel zu den Grundlagen- und Detailthemen der Frauen- und Geschlechterforschung zu finden. Es lohnt sich für alle, die sich mit dem Themenfeld beschäftigen wollen.
Das Themenheft der Zeitschrift Amosinternational 3/2013 befasst sich unter dem Titel „GeschlechterGerechtigkeit" in vier Hauptartikeln mit Entlohnung, Machtpositionen, Migration und Bildung. Die Beiträge sind von der Perspektive der christlichen Sozialethik geleitet.

6 Ergebnis in drei Thesen

Der Artikel hat nach einer Antwort gesucht, ob der Feminismus noch sinnvoll ist. Das Ergebnis kann nun zusammengefasst werden:

1) Ein Feminismus, der sich den aktuellen Herausforderungen widmet und auf der Höhe der aktuellen Geschlechterforschung ist, ist gesellschaftlich verdienstvoll. Er hat eine Funktion für die gerechte und gute Gestaltung der Gesellschaft, indem er die gesellschaftliche Entwicklung am Angelpunkt der strukturell benachteiligten Frauen und Mädchen fokussiert. Dabei erweisen sich die Forderungen nach Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter als nach wie vor aktuell, stellen sich aber nunmehr stärker als komplexes Zusammenspiel von Geschlecht und anderen Faktoren dar.

2) Der Feminismus ist eine der Grundlagen für umfassende Geschlechtergerechtigkeit. Gemäß dem Faktum, dass der Anspruch der Gerechtigkeit nicht auf einen Teil der Menschheit beschränkt, also nicht „teilbar" ist, sind die feministischen Anliegen nicht optional, sondern ethisch gefordert. Dabei kann es dem Feminismus um keine Einschränkung der Gerechtigkeit auf Frauen gehen. Vielmehr hat er das

[39] Vgl. z. B. *Mariacarla Gadebusch Bondio / Elpiniki Katsari* (Hg.), „Gender-Medizin". Krankheit und Geschlecht in Zeiten der individualisierten Medizin, Bielefeld 2014.

Potenzial, im Fokus auf Frauen und Mädchen für gesellschaftliche Ungerechtigkeiten insgesamt zu sensibilisieren sowie zur Beseitigung von Ungerechtigkeit und Hindernissen für die gelungene Lebensführung zu motivieren.

3) Gender Studies stellen eine entscheidende Bezugswissenschaft für grundsätzlich jedes feministische Engagement dar. Sie unterstützen das Verständnis der Kategorien „Geschlechter", „Geschlechterordnung" und „Frauen". Zudem kann die Aufnahme der Erkenntnisse der Geschlechterforschung helfen, blinde Flecken in der feministischen Reflexion zu vermeiden und so dem Anspruch zu genügen, dass feministische Theorie und Praxis selber geschlechtssensibel und -gerecht sein müssen.

Die Autorin: *Edeltraud Koller, geboren 1970, Mag.-Studium der Theologie und Wirtschaftspädagogik in Linz, danach Pastoralassistentin. Ab 2001 Universitätsassistentin an der Katholischen Privat-Universität Linz und Promotion im Fach Moraltheologie; 2001–2006 Referentin am Sozialreferat der Diözese Linz; zudem Tätigkeit unter anderem an der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz, an Fachhochschulen und an der Universität Luzern; seit 2015 Juniorprofessorin für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M.; Publikationen zum Thema: Was meint „geschlechtergerechte Entlohnung"? Sozialethische Überlegungen, in: Amosinternational 7 (2013) H. 3, 3–9; Die Frauen im Blick. Vielfältige Lebenssituationen von Frauen heute – ein Thema für ChristInnen, in: Momente – Spuren – Wege. Frauenleben sichtbar gemacht, hg. v. Frauenkommission der Diözese Linz, Linz 2008, 89–104; weitere wichtige Publikation: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang" auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 19), München–Mering 2008.*

Eva Fleischer / Andrea Trenkwalder-Egger

Freiheit und Notwendigkeit für Männer und Frauen aus der Care-Perspektive

◆ **In diesem Artikel gehen die Autorinnen zunächst der Frage nach den historischen Wurzeln der geschlechtsbezogenen Zuweisungen von Care nach. Daran schließen sich Überlegungen zu geschlechtsspezifischen Zuschreibungen an, die sowohl auf der individuellen Ebene wie auch in der sozialstaatlichen Organisation von Care-Aufgaben wirken. Wie mögliche Alternativen aussehen könnten, wird am Ende des Beitrags vorgestellt. (Redaktion)**

1 Einleitung

„Care-Revolution", „Care-Krise", „Caring-Communities", „Palliative Care" – Care ist ein Begriff, der von verschiedenen Gruppen innerhalb und außerhalb der Wissenschaft aufgegriffen wird, um ein umfassendes Phänomen zu beschreiben. Auch wenn einzelne Diskurse spezifische Aspekte betonen, so ist doch allen Zugängen eines gemeinsam: Care umfasst immer zwei Dimensionen. Kurz gesagt: Care ist immer Haltung / Beziehungsgeschehen und Tätigkeit zugleich. Einerseits ist die Ebene der Care-Beziehung relevant, welche die Qualität der Beziehung zwischen fürsorgender und Fürsorge empfangender Person bestimmt. Dieser liegt eine spezifische Care-Ethik zugrunde. Andererseits ist die Ebene des konkreten Tuns im Fokus, die eine „auf einen anderen Menschen gerichtete, unterstützende Tätigkeit in einem informellen oder professionellen Kontext"[1] umfasst. Diese kann sich auf Phasen des Lebenszyklus beziehen, wie etwa Sorge für Kinder oder ältere Menschen, aber auch auf besondere Lebenssituationen, in denen Hilfeprozesse erforderlich sind, die soziale, psychische und physische Probleme bewältigen helfen sollen. Care umfasst also nicht nur alltägliche Hilfestellungen etwa für Kinder, sondern auch Bereiche wie Sozialarbeit und Pflege. Zunächst ist Care geschlechtsneutral, allerdings hat sich geschichtlich eine geschlechtsbezogene Zuweisung von Care entwickelt, die bis heute Arbeitsmarkt und Hausarbeit prägt.

In diesem Artikel gehen wir zunächst der Frage nach den historischen Wurzeln der geschlechtsbezogenen Zuweisungen von Care nach. Anschließend erläutern wir am Beispiel der Care-Arbeit im Bereich der informellen Pflege in Österreich, wie und welche geschlechtsspezifischen Zuschreibungen und Praxen sowohl auf individueller Ebene wie auch in der sozialstaatlichen Organisation von Care weiterhin wirksam sind, und wie diese derzeit

[1] *Margit Brückner*, Geschlechterverhältnisse im Spannungsfeld von Liebe, Fürsorge und Gewalt, in: *dies.* / *Lothar Böhnisch* (Hg.), Geschlechterverhältnisse. Gesellschaftliche Konstruktionen und Perspektiven ihrer Veränderung (Geschlechterforschung), Weinheim 2001, 119–178, hier: 127.

zu geschlechtsbezogener Ungleichheit führen. Wir schließen mit Überlegungen zu möglichen Alternativen ab.

2 Ursprung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung

Die aktuelle Einteilung in eine bezahlte Erwerbsarbeit und eine unbezahlte bzw. schlecht bezahlte Fürsorgearbeit, die noch immer weitgehend einer geschlechtsspezifischen Zuschreibung folgt, hat ihren Ursprung in der griechischen Antike. So unterscheidet Aristoteles zwischen Polis, dem Ort, an dem öffentliche Debatten stattfanden, und Oikos, der Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft. In der Polis versammelten sich die freien Männer, um gesellschaftlich relevante Problemlagen zu lösen. Diese Freiheit der Männer war nur deshalb möglich, weil Frauen und Sklaven für den Bereich der Notwendigkeit als zuständig galten, indem sie die für den Lebenserhalt notwendigen Arbeiten erledigten.[2]

Diese dichotome Einteilung in zwei Gegensatzpaare verbunden mit einer Über-und Unterordnung von Mann und Frau, Freiheit und Notwendigkeit, Kultur und Natur, Geist und Materie strukturiert nach wie vor unser westliches Denken.[3]

Eine Renaissance erfuhr die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im ausgehenden 18. Jahrhundert. Mit der Deklaration der Menschenrechte sollte die Position des Individuums gestärkt werden. Damit aber die Dominanz der Männer über die Frauen erhalten blieb, wurde die Gesellschaft in zwei Sphären geteilt: eine öffentliche von Männern dominierte Sphäre, in welcher die Menschenrechte galten, und eine Privatsphäre, in die bürgerliche Frauen zurückgedrängt wurden. Es setzte eine Entwicklung ein, in der „die Familie immer privater, Arbeits- und Organisationswelt immer ‚öffentlicher' wurden"[4]. Der Arbeit im öffentlichen Bereich wurde finanzielle und gesellschaftliche Anerkennung zuteil, während der Arbeit im Privatbereich diese versagt blieb. Dieser Trennung liegt die Annahme zugrunde, dass die beiden Bereiche nach unterschiedlichen Paradigmen funktionieren. Während für den öffentlichen Raum Interaktionen rechtsförmiger Art typisch sind, beruhen die Beziehungen im Privaten auf Verständnis, Zuneigung und Liebe. Care-Arbeit, die im Rahmen einer Erwerbstätigkeit beispielsweise als Soziale Arbeit oder als Pflegetätigkeit durchgeführt wird, erfährt häufig eine geringe Anerkennung. Dies geschieht nicht zuletzt deswegen, weil sie einer Fürsorge-Ethik verpflichtet ist. Diese Care-Ethik wird im öffentlichen Raum als Fremdkörper wahrgenommen. Professionalität und Liebe scheinen einander diametral entgegengesetzt zu sein. Das zeigt sich im Wort Amateur, dem Inbegriff für nicht professionell arbeitende Personen. Der Begriff Amateur leitet sich aus dem lateinischen Verb für lieben, amare, ab.

Obwohl diese alte Ordnung auf unterschiedlichen Ebenen brüchig ist, scheint die geschlechtsspezifische Teilung noch

2 Vgl. *Selma Sevenhuijsen*, Citizenship and the ethics of care. Feminist considerations on justice, morality, and politics, London–New York 1998, 130.

3 Vgl. *Ina Praetorius*, Wirtschaft is Care. Oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen. Neue Ausg. Berlin 2015, 15.

4 Schelsky zitiert nach *Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 891), Frankfurt a. M. 1990, 238.

immer wirksam zu sein. So sind im Feld der unbezahlten bzw. schlechtbezahlten und kaum sozialrechtlich abgesicherten Fürsorgetätigkeit vor allem Frauen aktiv. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass in Wohlfahrtsstaaten unterschiedlich starke Ausprägungen dieser geschlechtsbezogenen Ungleichheit festzustellen sind. Im folgenden Abschnitt wird die österreichische Situation in Bezug auf die Pflege durch Angehörige näher beleuchtet.

3 Organisation von Care

Für jede Gesellschaft stellt sich die Frage, wie sie Care-Tätigkeiten organisiert: Wer soll sie leisten? Wie und an welchen Orten soll Care erbracht werden? Wie sollen die Zugangswege zu diesen Leistungen gestaltet sein? Sollen die Tätigkeiten entlohnt werden, braucht es berufliche Professionalität, um diese Tätigkeiten durchführen zu können? Welche Menschenbilder sollen die Basis von Care bilden? Soll es geschlechterbezogene Zuweisungen im Zusammenhang von Care geben? Diese Fragen werden je nach Genderregime unterschiedlich beantwortet. Unter Genderregime verstehen wir „die Wechselwirkung von sozialstaatlicher Struktur (polity), sozialpolitischen Inhalten und Programmen (policies), darin stattfindenden Politikprozessen (politics) und der tatsächlichen sozialen Praxis (practice)“[5]. Aus Platzgründen wird hier der Bereich der Pflege gewählt und genauer untersucht, wobei insbesondere auf die informelle Pflege eingegangen wird.

4 Pflege als Aufgabe von Familien

Das österreichische Pflegesystem ist stark durch eine familialistische Kultur geprägt, d. h. die Angebote und Leistungen des Sozialstaats setzen die primäre Zuständigkeit der Familie prinzipiell voraus. In der Tat spielt die Familie bezüglich der Pflege und Betreuung von Angehörigen eine große Rolle, wobei häusliche Pflegeleistungen zu 70 % von Frauen übernommen werden.[6]

Die Betreuungssituation stellte sich 2011 wie folgt dar:[7]

- Betreuung im Heim: 16 %
- Mobile Dienste, oft in Kombination mit Angehörigen: 29 %
- 24-Stunden-Betreuung: 2 %
- Angehörige allein: 53 %

Faktisch wird also der Großteil der pflegebedürftigen Österreicherinnen und Österreicher zu Hause von weiblichen Angehörigen betreut. Dies geschieht zum Teil mit

5 *Gertrud M. Backes / Ludwig Amrhein / Wolfinger Martina*, Gender in der Pflege. Herausforderungen für die Politik, Bonn 2008, 28.

6 Vgl. *Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz* (Hg.), Empfehlungen der Reformarbeitsgruppe Pflege zur Verbesserung des Pflegeangebotes, Attraktivierung der Pflegeberufe, Optimierungen und Finanzierung in Österreich, Wien 2012; online verfügbar unter https://www.sozialministerium.at/cms/site/attachments/8/1/6/CH3434/CMS1472567154339/empfehlungen_der_reformarbeitsgruppe_pflege.pdf [Abruf: 03.05.2017].

7 Vgl. *Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz* (Hg.), Österreichischer Pflegevorsorgebericht 2011, Wien 2012, 20; online verfügbar unter http://www.bmask.gv.at/cms/site/attachments/5/0/4/CH2094/CMS1313493260454/pflegevorsorgebericht_2011%5B1%5D.pdf [Abruf: 03.05.2017]. Leider existieren keine aktuellen Zahlen, die alle Betreuungsformen wiedergeben; der Anteil der 24-Stunden-Betreuung ist mittlerweile auf 10 % gestiegen (*Gudrun Bauer*, Von irregulärer zu prekärer Care-Arbeit: Wirkungen der Regularisierung der 24-Stunden-Betreuung in Österreich. 4. Care-Workshop „Politische Dimensionen von Care“. Universität Innsbruck. Forschungsnetzwerk Gender, Care & Justice, Innsbruck 2016, 16.04.2016.

Unterstützung durch mobile Dienste bzw. durch eine 24-Stunden-Betreuung.

Das Thema „informelle Pflege und Betreuung im Alter" kann dabei unter verschiedenen Blickwinkeln mit einer genderkritischen Perspektive verknüpft werden. Ein Zugang erschließt sich über die Gruppe der pflege-/betreuungsbedürftigen Personen. Ein weiterer Zugang fokussiert Frauen/Männer als informell Pflegende. Was selten in den Blick gerät, ist eine doppelte mögliche Betroffenheit von Pflege- bzw. Betreuungsbedürftigkeit und / oder Pflege- bzw. Betreuungsleistung, die angesichts der hohen Rate von Frauen, die ihre Partner[8] versorgen, ein eigenes Thema sein sollte.[9] Da Männer und Frauen aber keine homogenen Gruppen sind, wurden – soweit vorhanden – sozioökonomische Differenzen ebenfalls einbezogen.

5 Männer und Frauen sowohl als Pflege- und Betreuungsbedürftige als auch Pflegende

Zur Pflege- und Betreuungsbedürftigkeit von Frauen kann festgehalten werden, dass diese aufgrund ihrer insgesamt höheren Lebenserwartung eine größere Wahrscheinlichkeit haben, selber pflegebedürftig zu werden. Gleichzeitig wird der Gesundheitszustand und damit das Risiko pflegebedürftig zu werden, in hohem Ausmaß von Geschlecht, Bildungsstand, Einkommen, Wohnform (Singlehaushalt), Familienstand, Wohnort (in Deutschland „alte" oder „neue" Bundesländer) beeinflusst.[10] So sind 38 % der alleinstehenden Frauen zwischen 70 und 79 Jahren in Österreich armutsgefährdet;[11] ihr Gesundheitszustand ist entsprechend schlecht.[12]

Ein Indikator für die Pflegebedürftigkeit ist der Bezug von Pflegegeld – einschränkend zu erwähnen ist jedoch, dass nicht alle Personen, die pflegebedürftig sind, dieses auch beziehen. Bei einer repräsentativen Erhebung zur Hauskrankenpflege in der Steiermark wurde festgestellt, dass 10 % jener Personen, die Hauskrankenpflege in Anspruch nahmen, kein Pflegegeld bezogen.[13] Die Dunkelziffer dürfte noch höher liegen, wenn die Pflege / Betreuung zur Gänze von Angehörigen geleistet oder gar keine Hilfe in Anspruch genommen wird.

[8] Statistische Daten zu gleichgeschlechtlichen Lebensformen und Pflege / Betreuung liegen in Österreich noch nicht vor.

[9] Vgl. Gertrud *M. Backes* / *Ludwig Amrhein* / *Wolfinger Martina*, Gender in der Pflege (s. Anm. 5), 140.

[10] *Anton Amann*, Gesundheitsförderung und Gesundheitssituation, in: *Wiener Institut für Sozialwissenschaftliche Dokumentation und Methodik* (WISDOM) (Hg.), Alter und Zukunft. Wissen und Gestalten. Forschungsexpertise zu einem Bundesplan für Seniorinnen und Senioren im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz (BMASK), Wien 2010, 63–93, hier: 86; *Petra Winkler* / *Elisabeth Pochobradsky* / *Charlotte Wirl*, Gesundheit und Krankheit der älteren Generation in Österreich. Endbericht. Hg. v. Österreichisches Bundesinstitut für Gesundheitsweisen und Bundesministerium für Gesundheit, Wien 2012.

[11] *Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz* (Hg.), Österreichischer Pflegevorsorgebericht 2011 (s. Anm. 7), 98.

[12] Vgl. *Betina Kolb*, Alter- und Genderfragen: Die besondere Lage älterer Frauen, in: *Wiener Institut für Sozialwissenschaftliche Dokumentation und Methodik* (WISDOM) (Hg.), Alter und Zukunft (s. Anm. 10), 105–116.

[13] Vgl. *Petra Winkler* / *Elisabeth Pochobradsky* / *Charlotte Wirl*, Gesundheit und Krankheit der älteren Generation in Österreich (s. Anm. 10), 25.

Während bei Männern bis zum Lebensende überwiegend die Partnerinnen die Pflege übernehmen, sind nur bei jüngeren Frauen ihre Partner die Hauptbetreuungspersonen.[14] (Schwieger-)Töchter füllen diese Lücke, gefolgt von sonstigen Verwandten, Freundinnen und Freunden, Bekannten, mit steigendem Alter auch von sozialen Diensten. Bedenklich erscheint der Anteil der Personen, der über keine kurzfristig verfügbaren Betreuungspersonen verfügt. Auch hier betrifft dies insbesondere Frauen (7 % der 65- bis 74-jährigen und 10 % der noch älteren Frauen).[15]

Bei der langfristigen Pflege ist die Lage in etwa gleich. Soziale Dienste werden häufiger eingesetzt und die Gruppe der Frauen, die keine Unterstützung in dieser Situation erfährt, ist größer. Hier kommen neben dem Geschlecht weitere Differenzmerkmale ins Spiel: Die Bündelung von Faktoren wie Familienstand, Haushaltsgröße, Einkommen und Bildung führt dazu, dass Frauen im Falle einer Pflegebedürftigkeit eine höhere Wahrscheinlichkeit aufweisen, selbst nicht informell gepflegt zu werden, sondern auf ambulante bzw. stationäre Pflege angewiesen zu sein. So sind in der Gruppe der über 85-jährigen 20 % der Frauen in Pflegeheimen, im Gegensatz dazu 9 % der Männer.[16] Ein Aspekt, der hier ins Gewicht fällt, ist die inadäquate Höhe des Pflegegeldes. Diese kann den Pflegebedarf zu Marktpreisen keineswegs decken. Beispielsweise stehen bei einem Pflegebedarf von mindestens 160 Stunden monatlich € 4,15 pro Stunde zur Verfügung. Die Angebote und auch die Selbstbehalte für ambulante Pflege und Betreuung variieren in Österreich sehr stark. Wenngleich die einzelne Pflege-/Betreuungsstunde stark subventioniert sein kann, ist die monatliche Stundenanzahl oftmals gedeckelt. Die Entscheidung für die Unterbringung in einem Pflegeheim kann damit auch finanzielle Gründe haben, da hier nach Ausschöpfung der gesamten privaten Ressourcen (Unterhaltszahlungen durch den Ehepartner/die Ehepartnerin, Ersparnisse, Vermögen wie Eigenheim, Pensionszahlungen und Pflegegeld) die fehlenden Beträge durch die Sozialhilfe übernommen werden.

Als „Lösung" für die Lücke im finanzierbaren Angebot der ambulanten Betreuung / Pflege wurde 2007 die 24-Stunden-Betreuung legalisiert. Um den Care-Bedarf zu decken, wird auf Personen aus östlichen EU-Staaten (Slowakei, Rumänien) zurückgegriffen, die aufgrund ihrer Schichtzugehörigkeit, ihrer Position am Arbeitsmarkt und ihres Geschlechtes bereit sind, zu Preisen und Bedingungen zu arbeiten, die unterhalb des österreichischen Lohnniveaus und Arbeitsschutzes liegen.[17] Auf diese Thematik an dieser Stelle einzugehen würde allerdings den Rahmen sprengen. Festzuhalten ist jedoch, dass auch hier überwiegend Frauen die Care-Arbeit leisten.

[14] Die Daten unterscheiden nicht nach hetero-/homosexuellen Lebensgemeinschaften. Inwiefern es hier Gemeinsamkeiten / Unterschiede in der Übernahme von Pflege / Betreuung bei homosexuellen Partnerschaften gibt, kann nicht entschieden werden.

[15] *Petra Winkler / Elisabeth Pochobradsky / Charlotte Wirl*, Gesundheit und Krankheit der älteren Generation in Österreich (s. Anm. 10), 28.

[16] Ebd., 10.

[17] Vgl. *August Österle / Elisabeth Hammer,* Zur zukünftigen Betreuung und Pflege älterer Menschen. Rahmenbedingungen – Politikansätze – Entwicklungsperspektiven, Wien 2004, 13; online verfügbar unter http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/pflege_langzeitpflege_oesterreich.pdf [Abruf: 03.05.2017].

6 Männer und Frauen als informell Pflegende

Eine auf 20.189 erfolgten Hausbesuchen basierende Erhebung, die sich auf die spezifische Zielgruppe von Pflegegeldbezieherinnen und -beziehern in häuslicher Betreuung und Pflege bezieht,[18] bestätigt die vergeschlechtlichte Care-Praxis.[19] Insgesamt sind 73,6 % der Hauptpflegepersonen weiblich, 26,4 % männlich. 5,5 % der Befragten hatten eine 24-Stunden-Betreuung, welche ebenfalls überwiegend von Migrantinnen durchgeführt wird.[20]

In der Altersstruktur der Betreuenden ist auffallend, dass Frauen von 51 bis 65 Jahre am stärksten als Hauptpflegeperson vertreten sind. 53,6 % der Frauen sind im erwerbsfähigen Alter (16 bis 60 Jahre), 46,3 % sind bereits im Pensionsalter. Hier ist bemerkenswert, dass sich der doch erhebliche Geschlechterunterschied in der Gruppe der Personen, die 81 Jahre und älter ist, umkehrt (5,5 % Frauen, 14,2 % Männer). In Bezug auf die Berufstätigkeit zeigen sich ebenfalls Geschlechterunterschiede. Hauptpflegepersonen sind überwiegend nicht erwerbstätig: Falls sie doch erwerbstätig sind, sind Frauen in Teilzeit tätig, Männer in Vollzeit. Die Möglichkeit zur begünstigten Pensionsversicherung wird vom Großteil der Personen, für die diese Regelung in Frage kommen könnte, nicht genutzt (96 % der Frauen, 98 % der Männer).[21] Dadurch erhöht sich das Risiko der späteren Altersarmut erheblich, die insbesondere Frauen durch ihre Arbeitszeitreduktion betrifft.

7 Care als „gendered process"

Neben Fragestellungen zur sozio-demographischen Situation der pflege-/betreuungsbedürftigen bzw. der informell Pflegenden / Betreuenden sind aber ebenso auch Fragen der Praktiken relevant. Pflege / Betreuung wird als „gendered process"[22] untersucht, wobei hervorzuheben ist, dass Forschungen, die explizit Praktiken in ihrer Relation zum sozialen Geschlecht untersuchen und auch auf die Konstruktion von Männlichkeit im Zusammenhang mit Pflege eingehen, noch selten sind.[23] Generell kann festgehalten werden: Care findet in einem Feld von geschlechtertypischen Zuweisungen statt, dies äußert sich u. a. in der Selbstverständlichkeit, mit der angenommen wird, dass die nahestehenden Frauen diese Aufgabe übernehmen

18 Bundespflegegeldbezieher aller Pflegegeldstufen (1–7) sowie Bundespflegegeldbezieher mit den Pflegegeldstufen 1 bis 6, die seit Jänner 2007 keinen Antrag auf Erhöhung des Pflegegeldes gestellt haben bzw. bei denen keine Herabsetzung oder gänzliche Entziehung seitens des Entscheidungsträgers erfolgte (*Kompetenzzentrum Qualitätssicherung in der häuslichen Pflege*, Bundespflegegeldgesetz Qualitätssicherung in der häuslichen Pflege. Auswertung der von den diplomierten Gesundheits-/Krankenpflegepersonen durchgeführten Hausbesuche im Zeitraum von Jänner bis Dezember 2013. Hg. v. Sozialversicherungsanstalt der Bauern, Wien 2014, 1; online verfügbar unter http://www.svb.at/portal27/portal/svbportal/content/contentWindow?&contentid=10008.598558&action=b&cacheability=PAGE&version=1398854517 [Abruf: 03.05.2017]).

19 Ebd.

20 Ebd., 16.

21 Ebd., 30.

22 *Gertrud M. Backes* / *Ludwig Amrhein* / *Wolfinger Martina*, Gender in der Pflege (s. Anm. 5).

23 *Manfred Langehennig*, Der Einfluss von Geschlechterrollen in der Angehörigenpflege. Wenn Männer „männlich" pflegen, in: Sozialmagazin 7–8 (2013), 60–65.

können und auch sollen. Allerdings sind diese Zuweisungen ebenso stark von Faktoren wie Klasse (soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital) bzw. Milieu beeinflusst.

8 Soziale Rechte und Care

Sozialstaatliche Regelungen geben die Struktur vor, in welcher Menschen ihre sozialen Rechte in Bezug auf Care verwirklichen können. In der Diskussion um Care sind drei Typen von sozialen Rechten relevant:

– zum ersten das Recht für Pflege- und Betreuungsbedürftige, Pflege und Betreuung zu erhalten. Dies führt zu Fragen des Zugangs zu qualitätsvollen Leistungen, zur Finanzierung derselben und auch zur Frage, inwiefern für diejenigen, die Pflege und Betreuung in Anspruch nehmen, die Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen besteht.

– zum zweiten das Recht zu pflegen und zu betreuen für Angehörige. Damit sind Fragen der sozialen und finanziellen Anerkennung von Pflegeleistungen verknüpft, aber auch Fragen der Vereinbarkeit von Care-Tätigkeiten mit Erwerbsarbeit, beispielsweise ob es Freistellungen von der Erwerbsarbeit für Pflege und Betreuung gibt.[24]

– zum dritten das Recht von Angehörigen, nicht pflegen / betreuen zu müssen, also die Wahlfreiheit der Angehörigen. Hier wird die Ebene der kulturellen Zuschreibungen und der daraus folgenden Verpflichtungen berührt, aber auch die Struktur und der Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen.

In Bezug auf Österreich kann festgehalten werden: Pflegebedürftigkeit gilt als ein privatisiertes Risiko, dessen persönliche und auch finanzielle Kosten prinzipiell selbst (oder von Angehörigen) zu tragen sind. Hinsichtlich der oben genannten sozialen Rechte verfolgt Österreich eine ambivalente Politik. Als konservativer Wohlfahrtsstaat liegt der optimale Zugang zu Sozialleistungen, insbesondere der Alterssicherung, eindeutig in der lebenslangen Vollzeiterwerbsarbeit. Diese Vorgabe wird jedoch weder von der Bereitstellung von Dienstleistungen, die diese Vollzeiterwerbsarbeit ermöglichen könnten, noch von der Schaffung von Verdienstmöglichkeiten begleitet, welche die Delegation der Betreuungsaufgaben an Anbieter am freien Markt realisierbar machen würden.

Von einer Wahlfreiheit in Bezug auf die Art der Betreuung und Pflege kann derzeit nur beschränkt gesprochen werden, da die Pflege daheim zwar favorisiert wird, diese jedoch nur in eingeschränktem Ausmaß öffentlich bereitgestellt wird. Damit wird die unbezahlte Arbeit von Angehörigen oder die unzureichend bezahlte Arbeit von Migrantinnen und Migranten vorausgesetzt. Die Entscheidung für ein Alters- bzw. Pflegeheim ist stark tabuisiert und wird immer noch als „Abschieben" negativ konnotiert. Gleichzeitig sind Anerkennungsmechanismen für informell Pflegende wenig entwickelt. Die Anrechnung von Pensionszeiten, Karenzierungen, direkten Kompensationszahlungen entsprechen nicht den Kriterien von Armutsvermeidung sowie der Gleichheit von Betreuenden und Nicht-Betreuenden. Transferzahlungen, die nicht existenzsichernd sind, verstärken angesichts der geschlechtsspezi-

[24] Vgl. *Birgit Pfau-Effinger*, Culture and Welfare State Policies: Reflections on a Complex Interrelation, in: Journal of Social Policy 34 (2005/1), 1–18, hier: 6.

fischen Einkommensunterschiede die geschlechtliche Arbeitsteilung.

9 Vom Homo Oeconomicus zum bedürftigen Menschen

Die Problematik, die sich rund um die Organisation der Betreuung von pflegebedürftigen Angehörigen ergibt, wird sich in den nächsten Jahren zunehmend verschärfen. Eine auf traditionelle Geschlechterrollen setzende Lösung, welche die Pflege den weiblichen Angehörigen aufbürdet, hat zwar noch immer eine gewisse Gültigkeit, wird aber in Zukunft aufgrund veränderter Lebensbedingungen großteils wegfallen.

Weiterführende Literatur:
Ina Praetorius, Wirtschaft ist Care. Oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen, Berlin 2015. Schwachstellen herkömmlicher Ökonomie werden aufgezeigt. Die Analyse der traditionellen Wirtschaftswissenschaft zeigt das Ignorieren des existenziellen Bereichs notwendiger Tätigkeiten, die außerhalb der Erwerbsarbeit von Frauen und Männern geleistet werden, der sogenannten Fürsorge- bzw. Care-Arbeit. Die Autorin versucht neue Perspektiven für eine Care-Ökonomie aufzuzeigen.
Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Hildegard Theobald (Hg.), Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime. Care: Work, Relations, Regimes (Soziale Welt: Sonderband, 20), Baden-Baden 2014. Der Band bietet einen vielschichtigen und facettenreichen Überblick über aktuelle Diskussionen zu Care in einer interdisziplinären und internationalen Perspektive.

Auch die 24-Stunden-Betreuung ist auf lange Sicht keine geeignete Lösung, weil sie unserer Ansicht nach sozialrechtliche Mindeststandards unterläuft. Zudem sind bei diesem Arrangement weiterhin Frauen die Leidtragenden.

Um die gesellschaftlich notwendige Arbeit gerecht aufzuteilen, ist es erforderlich, prinzipielle Veränderungen durchzusetzen. Vor allem muss von einem veränderten Menschenbild ausgegangen werden.

Traditionelle Wirtschaft und Politik gehen von einem rational handelnden Menschen aus, dem Homo Oeconomicus, der autonom und unabhängig seine Entscheidungen nach dem Nützlichkeitsprinzip fällt. Autonomie und Rationalität sind zusammen mit der Kaufkraft jene Eigenschaften, die es erwachsenen Menschen ermöglichen, am Markt teilzunehmen. Aber nicht jeder und jede verfügt über diese Potenziale, vor allem nicht diejenigen, die auf die Pflege- und Fürsorgeleistungen anderer angewiesen sind, wie zum Beispiel Kinder, Kranke oder Menschen mit einer Beeinträchtigung. Das Angewiesen-Sein auf andere ist jedoch nicht der Ausnahmefall, sondern eine Grundgegebenheit menschlicher Existenz. Nicht nur am Lebensbeginn und am Lebensende oder in besonderen Lebenslagen findet sich der Mensch als bedürftig vor, vielmehr ist die Bedürftigkeit und damit auch die Abhängigkeit von anderen eine grundlegende Lebenserfahrung. Im Rahmen dieses Menschenbildes ist die Abhängigkeit „eine Grundbedingung des Menschen. Wir können sie ebenso wenig ablehnen wie die Auswirkungen der Schwerkraft“[25].

Sobald die Bedürftigkeit des Menschen als Regelfall und nicht als Ausnahme angenommen wird, hat dies weitrei-

[25] *Ursula Knecht* u. a., ABC des guten Lebens. Rüsselsheim 2012, 17.

chende Veränderungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik zur Folge. Aus dieser Perspektive werden alle Menschen als pflegebedürftig aber auch als potenziell Pflegende wahrgenommen.

Selma Sevenhuijsen entwickelte in diesem Zusammenhang das Konzept der „Caring Citizens“[26]. Grundannahme ist es, dass „Menschen […] gleichzeitig als EmpfängerInnen der Fürsorge anderer und als fürsorgend Tätige“[27] zu verstehen sind.

Die Wirtschafts- und Sozialpolitik muss Fragen zur Erwerbsarbeitszeit, zu Überstunden, zur Sonn- und Feiertagsruhe unter dem Gesichtspunkt der Fürsorgeverpflichtungen der Arbeitnehmer und -nehmerinnen diskutieren. Welche Auswirkungen hat beispielsweise die Ausdehnung der täglichen Arbeitszeit auf 12 Stunden auf Väter und Mütter bzw. auf andere pflegende Angehörige?

Die Enttabuisierung der menschlichen Bedürftigkeit und der damit verbundenen Fürsorgetätigkeit würde zu einem politischen Paradigmenwechsel führen. Es käme zu einer Aufwertung der Care-Arbeit, die sich in einer besseren Bezahlung, in flächendeckenden sozialen Einrichtungen wie Kindergärten, Tagesstätten und ambulanten Pflegestationen zeigte. Abschließend ist noch zu vermerken, dass die Care-Arbeit auf keinen Fall als ein Frauenthema abgehandelt werden darf. Ganz im Gegenteil: Bedürftigkeit und Fürsorgetätigkeit sind Themen, denen niemand auf Dauer ausweichen kann. Männer wie Frauen sind gefordert, sich diesen existenziellen Herausforderungen zu stellen.

Die Autorinnen: *DSA Mag.ª Dr.in Eva Fleischer ist FH-Professorin am Management Center Innsbruck im Studiengang Soziale Arbeit. Arbeitsschwerpunkte sind Sozialpolitik, Care, feministische Theorien, Anti-Diskriminierung. Sie ist Mitglied der Initiativgruppe Care.Macht.Mehr! und des Forschungsnetzwerks „Gender, Care and Justice“ an der Universität Innsbruck. Aktuelle Publikation zum Thema: zusammen mit Erna Appelt, Max Preglau (Hg.), Elder Care. Intersektionelle Analysen der informellen Betreuung und Pflege alter Menschen in Österreich (Demokratie im 21. Jahrhundert 9), Innsbruck 2014.*

Dr.in Andrea Trenkwalder-Egger ist FH-Professorin am Department für Soziale Arbeit des Management Center Innsbruck. 2016 forschte sie im Rahmen eines Fulbrightstipendiums an der Universität Berkeley zu Themen der Geschenksökonomie. Schwerpunkte ihrer Tätigkeit sind Theorie und Ethik der Sozialen Arbeit.

26 *Michaela Moser*, „We all live subsidized lives!“ Bedürftigkeit als menschlicher Normalzustand und als Ausgangspunkt für eine erneuerte Politik des Sozialen, in: *Ina Praetorius* (Hg.), Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit, Königstein/Taunus 2005, 13–24, hier: 21.

27 Ebd.

Andrea Qualbrink

Frauen in kirchlichen Leitungspositionen

Hemmnisse, Herausforderungen und Perspektiven

◆ **Frauen in kirchlichen Leitungspositionen sind nach wie vor eher eine Seltenheit denn die Regel. Die Autorin bleibt allerdings nicht bei der Beschreibung bedauerlicher Fakten stehen, sondern geht der Frage nach, was förderliche bzw. hemmende Faktoren für den beruflichen Aufstieg von Frauen innerhalb der katholischen Kirche sind. Auf dieser Basis zeigt sie dann auf, dass eine geschlechtergerechte Personal- und Organisationsentwicklung einhergeht mit einer Weiterentwicklung der Kirche insgesamt. (Redaktion)**

1 Einleitung

Frauen in Leitungspositionen in der katholischen Kirche sind – noch immer – deutlich unterrepräsentiert; Frauen in Führungspositionen in zahllosen Unternehmen des öffentlichen Dienstes, der Privat- und Sozialwirtschaft ebenso.[1] Offenkundig ist das Geschlecht – immer noch – ein relevanter Faktor für den Aufstieg und das Erlangen von Führungsfunktionen in Organisationen. In der katholischen Kirche ist überdies der Stand ein diesbezüglich relevanter Faktor. Leitung ist im Blick auf Schlüsselfunktionen in der katholischen Kirche aufgrund des sakramentalen Amtsverständnisses mit dem Weiheamt verknüpft, weshalb Leitung auf oberster Ebene von Priestern und damit immer von Männern ausgeübt wird. Aber auch in jenen kirchlichen Leitungsfunktionen, die Laien und damit auch Frauen offenstehen, sind Frauen in der Minderheit.

Im Folgenden wird ein Blick auf die aktuellen Zahlen in säkularen Unternehmen und Einrichtungen der katholischen Kirche in Deutschland geworfen, bevor anschließend nach förderlichen und hinderlichen Faktoren für den Aufstieg von Frauen in Führungspositionen, insbesondere in kirchliche Leitungspositionen gefragt wird. Abschließend geht es um die Perspektiven für Frauen im Blick auf Führung und die Perspektiven der katholischen Kirche im Blick auf Frauen in Leitungspositionen.

2 Der Stand der Dinge

Hinsichtlich des Anteils von Frauen in Führungspositionen in der Privatwirtschaft zeigt der Führungskräfte-Monitor 2015 des Deutschen Instituts für Wirtschaftsfor-

[1] Hinsichtlich des kirchlichen Kontextes wird der Begriff „Leitungspositionen“ verwendet, da er auf den Sendungsauftrag und die Teilhabe am „Leitungsamt“ Christi verweist. Darüber hinaus wird der Begriff „Führung“ für den gesamten Komplex der Aspekte von Führung in kirchlichen wie säkularen Einrichtungen verwendet.

schung (DIW)[2], dass im Jahr 2013 hochgerechnet insgesamt 4,1 Mio. angestellte Führungskräfte in der Privatwirtschaft tätig waren, darunter 29 % Frauen. Zusammen mit den Führungskräften aus dem öffentlichen Dienst und den BeamtInnen im höheren Dienst waren insgesamt 36 % aller Führungskräfte in Deutschland im Jahr 2013 Frauen.[3] In den höchsten Entscheidungsgremien großer Unternehmen in Deutschland sind Frauen nach wie vor eine Ausnahme:

„Der Anteil von Frauen in den Vorständen der 200 größten Unternehmen in Deutschland betrug Ende 2014 5,4 Prozent. Somit sind Frauen in Vorständen weiterhin eine Rarität. In den DAX-30-Unternehmen ist der Frauenanteil etwas höher, Ende 2014 nahmen dort jedoch auch nur 7,4 Prozent der Frauen einen Sitz im Vorstand ein. In Aufsichtsräten ist die Situation mit einem Frauenanteil von gut 18,4 Prozent besser. […] Bei öffentlichen Unternehmen (mit Bundesbeteiligung) liegt der Frauenanteil in Aufsichtsräten (23,5 Prozent) und in Vorständen (14,8 Prozent) höher als in der Privatwirtschaft – wobei einschränkend hinzugefügt werden muss, dass viele dieser Unternehmen weit kleiner sind als die Vergleichsgruppe der Top-200-Unternehmen oder DAX-30-Unternehmen."[4]

Über die hier vorgestellten Zahlen hinaus weist der Führungskräfte-Monitor 2015 in verschiedenen Hinsichten die hohe Relevanz des Geschlechts im Blick auf Führungspositionen in der Privatwirtschaft nach. Es zeigen sich eine vertikale und eine horizontale Segregation[5], die Auswirkungen auf die Aufstiegschancen, die Größe des Verantwortungs- und Gestaltungsbereiches sowie auf den Verdienst von Frauen und Männern haben. Insgesamt werden nur zögerliche Entwicklungen beobachtet, wobei die neuen Bundesländer den alten Bundesländern hinsichtlich des Frauenanteils in Führungspositionen voraus sind.[6]

2 *Elke Holst / Anne Busch-Heizmann / Anna Wieber*, Führungskräfte-Monitor 2015. Update 2001–2013, Berlin 2015. Hierbei handelt es sich um eine umfassende Längsschnittanalyse, die Daten zu den Entwicklungen in Führungspositionen seit 2001 präsentiert. Die Informationen basieren auf den Daten des Sozio-oekonomischen Panels (SOEP), auf Erhebungen zur Besetzung der Spitzengremien in großen Unternehmen in Deutschland (2006–2014) sowie auf Sekundärdatenanalysen. Unter Führungskräften werden in der Studie Angestellte in der Privatwirtschaft verstanden, die angaben, entweder Tätigkeiten mit umfassenden Führungsaufgaben oder sonstige Leitungsfunktionen oder hochqualifizierte Tätigkeiten auszuüben.

3 Vgl. ebd., 20.

4 Ebd., 4.

5 „Bei der *horizontalen Segregation* betrachtet man die Verteilung von Frauen und Männern in unterschiedlichen Branchen und Berufen auf dem Arbeitsmarkt. Häufig werden in männerdominierten Branchen höhere Löhne gezahlt. […] Auch bei der Studienwahl zeigen sich unterschiedliche Präferenzen, was sich auf die spätere Bezahlung auswirkt. Bei *vertikaler Segregation* geht es darum, dass Männer und Frauen sich nach wie vor auf verschiedenen Stufen in der Betriebshierarchie wiederfinden, auch in Branchen mit einem ausgewogenen Anteil von Frauen und Männern. Frauen werden seltener in Spitzenpositionen befördert (‚gläserne Decke') und stellen den überwiegenden Anteil im Niedriglohnbereich. Deutschland hat in der Europäischen Union zudem den geringsten Anteil von Müttern in Führungspositionen." Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Themen und Forschung. 20. Segregation, horizontal und vertikal, auf: http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Glossar_Entgeltgleichheit/DE/20_Segregation.html [Abruf: 14.04.2017].

6 So waren 2013 in den neuen Bundesländern 44 % der Führungskräfte Frauen (2001: 30 %), wohingegen der Anteil der weiblichen Führungskräfte in den alten Bundesländern mit 26 %

Darüber hinaus wird eine hohe – insbesondere auch zeitliche – Arbeitsbelastung von Führungskräften beschrieben, die auf Seiten der Frauen in Führungspositionen verstärkt wird durch eine geschlechterstereotype Verteilung und Übernahme der Haus- und Familienarbeit.

In den Einrichtungen der verfassten Kirche und der Caritas sind Frauen in hohen leitenden Funktionen überwiegend unterrepräsentiert. Für die katholische Kirche in Deutschland zeigen dies die Erhebung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) „Frauen in Leitungspositionen in den Generalvikariaten/Ordinariaten der deutschen (Erz-)Bistümer" aus dem Jahr 2013[7], die Studie des ZdK „Frauen in Leitungspositionen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in den Diözesanräten und in den Organisationen der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Organisationen Deutschlands" aus dem Jahr 2014[8] sowie die Auswertungen der Trägerstrukturerhebungen des Deutschen Caritasverbandes (DCV) ergänzt um die Studie „Frauen in Führungspositionen der verbandlichen Caritas" aus dem Jahr 2013.[9]

Nach der Studie des ZdK engagieren sich in den Leitungsgremien aller befragten Organisationen und Räte 37 % Frauen, 52 % Männer (Laien) und 11 % Männer (Priester).[10] Den Vorsitz sowie den stellvertretenden Vorsitz in den Leitungsgremien der Diözesanräte und Organisationen haben in 39 % aller Fälle Frauen. Dabei wird darauf hingewiesen, dass die Vorstandsaufgaben in Diözesanräten grundsätzlich ehrenamtlich wahrgenommen werden, in den Organisationen fast ausschließlich.

Im Blick auf den DCV stellen Anne-Kerrin Gomer und Jennifer Panjas aufgrund der Trägerstrukturerhebung von Mai 2015 unter anderem fest, dass 28 % der Posten in Vorständen beziehungsweise Geschäftsführungen und 27 % der Sitze in Aufsichtsorganen mit Frauen besetzt sind. Mithilfe der Statistik der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse (KZVK) ermitteln sie, dass auf der mittleren Führungsebene der Unternehmen der Caritas 2015 fast eine Geschlechterparität erreicht ist.[11]

In den deutschen Ordinariaten[12] sind Frauen zum Erhebungszeitpunkt 01/2013 auf der oberen wie auf der mittleren Lei-

seit Mitte des letzten Jahrzehnts stagniert (2001: 21 %), vgl. *Elke Holst / Anne Busch-Heizmann / Anna Wieber*, Führungskräfte-Monitor 2015 (s. Anm. 2), 19.

7 Frauen in Leitungspositionen in den Generalvikariaten/Ordinariaten der deutschen (Erz-)Bistümer, in: *Franz-Josef Bode* (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 115–118.

8 *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hg.), Frauen an der Spitze. Frauen in Leitungspositionen im ZdK, in den Diözesanräten und in den Organisationen der AGKOD. Ergebnisse der Befragung, Bonn 2014.

9 *Anne-Kerrin Gomer / Jennifer Panjas*, Top-Positionen in der Caritas: Jüngere Frauen rücken auf, in: neue caritas Jahrbuch (2016), 158–162; *Jennifer Panjas*, Vorstände sind nach wie vor eine Männerdomäne, in: neue caritas (2013), 168–172; *Cornelia Kricheldorff* u. a., Frauen in Führungspositionen der verbandlichen Caritas. Erfolgsfaktoren und Herausforderungen. Abschlussbericht zur Studie im Auftrag des Deutschen Caritasverbandes, 2013, auf: www.caritas.de/fuerprofis/fachthemen/caritas/fraueninfuehrung/stolpersteinen-auf-der-spur [Abruf: 14.04.2017].

10 Vgl. *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hg.), Frauen an der Spitze (s. Anm. 8), 7 f.

11 *Anne-Kerrin Gomer / Jennifer Panjas*, Top-Positionen in der Caritas (s. Anm. 9), 161.

12 Im Interesse einer besseren Lesbarkeit wird im Folgenden der Begriff „Ordinariat" für (erz-) bischöfliche Ordinariate und Generalvikariate genutzt.

tungsebene mit 13 % bzw. 19 % klar unterrepräsentiert.[13] Dabei sind zum Erhebungszeitpunkt auf der oberen wie auf der mittleren Leitungsebene mehr Frauen ohne theologische Ausbildung als Frauen mit theologischer Ausbildung tätig, und zwar überwiegend in den Bereichen Schule/Bildung, Caritas und Recht. Auf oberer Ebene treten der Bereich Pastoral/Seelsorge und die Katholischen Büros hinzu, auf mittlerer die Bereiche Finanzen, Recht und Personalbetreuung/-entwicklung.[14]

Unter den Studien zeigen sich Parallelen, u. a. hinsichtlich der vertikalen und der horizontalen Segregation, hinsichtlich des Ost-West-Gefälles und im Blick auf die Wahrnehmung von Leitungs- bzw. Führungspositionen in Teilzeit. Hier wie dort gilt: Je höher die Hierarchiestufe, umso weniger Frauen sind tätig. In Teilzeit sind in den untersuchten privatwirtschaftlichen wie in kirchlichen Einrichtungen kaum Führungskräfte tätig, und wenn dies der Fall ist, dann sind dies fast immer Frauen auf mittlerer Leitungsebene.

In privatwirtschaftlichen Unternehmen und Unternehmen des öffentlichen Dienstes in Deutschland nimmt die Zahl an weiblichen Führungskräften in den vergangenen Jahren langsam zu. Ähnlich verhält es sich mit den Einrichtungen der verfassten Kirche und der Caritas. So stellen Gomer und Panjas im Mai 2015 fest, dass der Frauenanteil in Vorständen und Aufsichtsorganen des DCV seit 2011 jeweils um nur einen Prozentpunkt angestiegen ist.[15] Die Einstellungszahlen in den deutschen Ordinariaten seit der Erhebung von 01/2013 weisen auf eine Erhöhung des Frauenanteils in Leitungspositionen in diesem Bereich hin. Hinsichtlich der oberen Leitungsebene lässt sich aufgrund einer umfassenden Internetrecherche und vorbehaltlich der auffindbaren Informationen sagen, dass seit dem Erhebungszeitpunkt 01/2013 bis zum Stand 02/2016 13 Frauen in neun deutschen Ordinariaten auf oberer Leitungsebene eingestellt wurden, darunter zehn Frauen mit theologischer Expertise.[16] Im Blick auf den „Ostwestfaktor" fällt auf, dass unter jenen neun (Erz-)Bistümern, die seit dem Erhebungszeitpunkt der Studie 2013 Frauen auf oberer Leitungsebene in Ordinariaten eingestellt haben, drei in den neuen Bundesländern liegen. Die Zahlen – auch in Leitungspositionen anderer kirchlicher Einrichtungen – sind weiter zu beobachten.

3 Hemmnisse und Herausforderungen

Die Gründe für die Unterrepräsentanz von Frauen in Führungspositionen in der Privatwirtschaft sind in zahlreichen Studien[17], in Dritte-Sektor-Organisationen und im Bereich der katholischen Kirche anfanghaft erforscht.[18] Sowohl für privatwirtschaftliche, sozialwirtschaftliche als auch

[13] Zur Definition der „oberen" und „mittleren" Leitungsebene in der Studie vgl. *Franz-Josef Bode* (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie (s. Anm. 7), 116.

[14] Vgl. ebd., 116 f.

[15] Vgl. *Anne-Kerrin Gomer / Jennifer Panjas*, Top-Positionen in der Caritas (s. Anm. 9), 158.

[16] Eine der Frauen hat 07/2016 ihre Leitungsposition auf oberer Leitungsebene wieder verlassen.

[17] Vgl. u. a. den Forschungsüberblick bei *Andrea D. Bührmann* u. a., Frauen in Top-Management-Teams. Zur Bedeutung „geglückter" Sichtbarkeit eines „angemessenen" Habitus, Berlin 2015, 17–56.

[18] Vgl. für die Sozialwirtschaft: *Ursula Müller*, Frauen in Führungspositionen der Sozialwirtschaft. Eine Untersuchung zu förderlichen Maßnahmen und entscheidenden Faktoren im Berufsver-

für kirchliche Organisationen lassen sich hemmende Faktoren auf gesellschaftlicher und symbolischer, organisationaler und individueller Ebene nachweisen, die in ihrem Zusammenwirken das Erlangen von Führungs- bzw. Leitungspositionen durch Frauen behindern.

Für privatwirtschaftliche Unternehmen weisen verschieden ansetzende Studien auf der organisationalen Ebene nach, dass Frauen beim Aufstieg an „gläserne Decken" stoßen, dass in der Förderung, Beurteilung und Auswahl von Personal „unconscious bias" und „prototype bias", d. h. unbewusste Vorstellungen von Frauen und Führungskräften wirksam werden, die den Aufstieg von Frauen behindern und dass männliche Führungskräfte bei der Förderung und Kooptation im Interesse an Stabilität, Vertrauen und Handlungssicherheit häufig auf ihnen ähnliche Personen setzen. Überdies kann sich für Frauen gerade das gezielte Sichtbarwerden und das Demonstrieren von Kompetenzen und Stärke als „double bind" erweisen: Es erscheint als notwendig, um als potenzielle Führungskraft wahrgenommen zu werden, gleichzeitig erscheint es als organisationskulturell unpassend und/oder als unweiblich.[19] Auch für den Bereich der Sozialwirtschaft identifiziert Angelika Henschel die Hemmnisse auf den genannten drei Ebenen.[20] Sie erklärt,

„dass es vor allem tradierte Träger- und Organisationskulturen sind, die dazu beitragen können, dass bis heute nur wenige Frauen in Führungspositionen in der Sozialwirtschaft anzutreffen sind. Karriereverläufe korrespondieren mit zugeschriebenen wie erworbenen Kompetenzen (Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten). Sie sind von Organisations- und Führungskulturen, Führungskräften und ihren Deutungsmustern, von Netzwerken, Hierarchien und Machtstrukturen, insbesondere im Zusammenhang mit tradierten Geschlechterverhältnissen abhängig."[21]

Für das von ihnen untersuchte bischöfliche Ordinariat zeigen die Soziologin Christiane Bender und ihr Team in ihrer Studie aus dem Jahr 1992 (veröffentlicht 1996), dass die für Leitungspositionen übliche Kooptierungspraxis durch die obere Leitungsebene hochgradig berufsstrukturell, ständisch und geschlechtsspezifisch bedingt ist.[22] Sie wird verstärkt durch eine in der Studie so genannte kirchliche „Dienstrhetorik" insbesondere von Laien, Karriereambitionen nicht zu äußern. Darüber hinaus schienen hochqualifizierte „helfende Berufe" – häufig weiblich segregierte Berufe – in diesem kirchlichen Kontext als nicht führungsrelevant zu gelten. Diese Kooptierungspraxis für die obere Leitungsebene von Ordinariaten beschreiben auch einige Interviewpartnerinnen in der qualitativen Studie meiner 2017 abgeschlossenen und noch unveröffentlichten Dissertation über Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, die in den 1990er- und

lauf für den Aufstieg in Spitzenpositionen, München–Mering 2014. Für die Caritas: *Cornelia Kricheldorff* u. a., Frauen in Führungspositionen der verbandlichen Caritas (s. Anm. 9). Für die katholische Kirche: *Christiane Bender* u. a., Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz 1996; *Regina Nagel*, Frauen und Führung in der katholischen Kirche. Erfahrungen, Einstellungen, Interessen und Kompetenzen von Frauen im Pastoralen Dienst. Eine empirische Studie (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 3), Trier 2013.

19 Vgl. hierzu *Andrea D. Bührmann* u. a., Frauen in Top-Management-Teams (s. Anm. 17).

20 Vgl. *Angelika Henschel*, Barrieren auf dem Weg nach oben, in: neue caritas spezial 2 (2014), 22 f.

21 Ebd., 22.

22 Vgl. *Christiane Bender* u. a., Machen Frauen Kirche? (s. Anm. 18), 261.

beginnenden 2000er- Jahren ihre Position erlangt haben. Relevant war in diesen Verfahren der ausdrückliche Wille der Bistumsleitung, eine Frau für diese Aufgabe zu finden. Andere Frauen berichten, von Vorgesetzten im Ordinariat angesprochen und/oder für die Leitungsposition „ins Spiel" gebracht worden zu sein. Auch wenn kirchliche Leitungspositionen offen ausgeschrieben werden, so ist es doch – genauso wie in privat- und sozialwirtschaftlichen Unternehmen – relevant, wer von Personalverantwortlichen, von EntscheiderInnen und FörderInnen gesehen, gewollt, gefördert und wem Vertrauen geschenkt wird. Erachtet man die mittlere Leitungsebene von Ordinariaten als einen Rekrutierungspool für die obere Leitungsebene, so stellten potentiell sichtbare Frauen auf dieser Ebene in der DBK-Studie von 2013 mit 19 % eine deutliche Minderheit dar.

Haben Frauen eine Führungs- bzw. Leitungsposition erlangt, so erleben sie unter Umständen, dass sie ihre Kompetenzen stärker als Kollegen unter Beweis stellen müssen[23] und von informellen Netzwerken und Kommunikationskanälen ausgeschlossen werden.[24] Regina Nagel zeigt in ihrer Untersuchung aus dem Jahr 2013, dass es unter den Gemeinde- und Pastoralreferentinnen einen Pool von Frauen gibt, die sich als führungserfahren und führungskompetent beschreiben und Kirche auch in verantwortungsvollen Positionen mitgestalten wollen, aber dennoch zurückhaltend im direkten Anstreben von Leitungspositionen sind: Das Beweisenmüssen von Kompetenz, das Misstrauen seitens ehemaliger KollegInnen, die Konfrontation mit stereotypen Rollenbildern und der Ausschluss aus Netzwerken wirken antizipiert als hemmende Faktoren hinsichtlich eines Aufstiegs in Leitungspositionen in der Kirche.[25]

Auf personaler Ebene wirken sich bei den Frauen fehlendes Selbstvertrauen in die eigenen Kompetenzen, Selbst- und Fremdattribuierungen, eine weniger zielgerichtete Karriereplanung, fehlende Netzwerke und Mentoringbeziehungen, (internalisierte) gesellschaftliche Erwartungen sowie die Doppelorientierung auf Familie und Beruf als Hemmnisse aus.[26] Wie die Erhebung der DBK von 2013 zeigte, wird auch in den Ordinariaten Führung fast ausschließlich in Vollzeit ausgeübt. Dies, verbunden mit einer Präsenzkultur, bedeutet mitunter deutlich mehr als eine 40-Stunden-Woche, so die Erfahrungen von Interviewpartnerinnen meiner Untersuchung. Manche von ihnen formulierten auf diesem Hintergrund die Meinung, dass solch eine Leitungsposition in der Kirche mit einer Familie nur schwer vereinbar ist. Andere erläuterten, dass dies nur möglich war bzw. ist aufgrund

[23] Dies entspricht den Aussagen der Frauen in der qualitativen Studie des DCV, der Studie von Regina Nagel, den Vermutungen der Interviewpartnerinnen von Christiane Bender u. a.; vgl. *Barbara Schramkowski*, Kurzfassung des Abschlussberichts zur Studie „Frauen in Führungspositionen der Caritas – Erfolgsfaktoren und Herausforderungen, November/Dezember 2013, auf: https://www.caritas.de/cms/contents/caritasde/medien/dokumente/fachthemen/caritas/fraueninfuehrung/kurzfassungdesabschl/2013-kurzfassung_studie_frauen_in_fuehrung.pdf?d=a&f=pdf, 13 [Abruf: 14.04.2017], sowie: *Regina Nagel*, Frauen und Führung in der katholischen Kirche (s. Anm. 18), 43, sowie: *Christiane Bender* u. a., Machen Frauen Kirche? (s. Anm. 18), 275 f.

[24] Vgl. u. a. *Christiane Bender* u. a., Machen Frauen Kirche? (s. Anm. 18), 277 f.

[25] Vgl. *Regina Nagel*, Frauen und Führung in der katholischen Kirche (s. Anm. 18), bes. 68.

[26] Vgl. *Angelika Henschel*, Barrieren auf dem Weg nach oben (s. Anm. 20), 23, mit Verweis auf: *Claudia Peus / Isabell M. Welpe*, Frauen in Führungspositionen. Was Unternehmen wissen sollten, in: OrganisationsEntwicklung 2 (2011), 47–55, 47 ff.

der überwiegenden Übernahme der care-Aufgaben durch den Partner.

Nachhaltige Veränderungen auf der Leitungsebene setzen das Bewusstsein für die hemmenden Faktoren auf den verschiedenen Ebenen voraus und das Interesse, diese Hemmnisse zu bearbeiten. Hierfür ist es auch nötig, bestehende Brücken und Barrieren für den Aufstieg von Frauen in kirchliche Leitungspositionen im Interesse umfassender und aktueller Ergebnisse empirisch zu untersuchen. Andreas Heller formuliert scharf:

„Wer an der Gleichstellung von Frauen und Männern in kirchlichen Organisationen interessiert ist und sie nicht nur theologisch-kerygmatisch bepredigt, wird sich notwendigerweise konfrontativ mit den strukturellen und interaktiven Mechanismen der Geschlechterpolitik in kirchlichen Organisationen auseinanderzusetzen haben. Eines ist klar: Ohne formelle Formen der Selbstdiagnose, der Selbstbeobachtung und der Selbstverpflichtung, näherhin ohne Entscheidungen der Leitung, werden Veränderungen zufällig bleiben."[27]

Förderlich in diesem Sinne ist die Grundsatzentscheidung und der erklärte Wille der Bistumsleitung zur Erhöhung des Frauenanteils in Leitungspositionen. Fundamental wichtig ist eine umfassende Bestandsaufnahme; messbare Zielvorgaben[28], die etwa in Gleichstellungsordnungen festgehalten werden und deren Erreichen überprüft wird, sind zielführend. Gleichstellungs- und Diversity-Kompetenz sowie die Fähigkeit zur Identifikation von Führungskompetenzen machen Führungskräfte zu wichtigen VertreterInnen des Anliegens. Die erklärten Ziele müssen sich wiederfinden in der Organisationsstruktur und Organisationskultur. Das bedeutet u. a. eine Überprüfung der Strukturen und insbesondere der Kultur der Organisation auf Faktoren, die Chancengleichheit, die den Aufstieg und das Ausfüllen von Leitungspositionen von Frauen behindern. Eine strategische und geschlechterbewusste Personalentwicklung ist angezeigt. Als förderlich für den Aufstieg von Frauen in kirchliche Leitungspositionen erweisen sich u. a. formelle und informelle Mentorings, d. h. die persönliche Unterstützung durch role models, Vorgesetzte und Vertrauenspersonen auf höherer Ebene. Dabei geht es auch darum, ein realistisches Bild von Führung in der Kirche und von den organisationsstrukturellen und -kulturellen Bedingungen zu gewinnen und die eigenen Kompetenzen entsprechend weiterzuentwickeln. Hier ist es auch an den Frauen, sich zu qualifizieren, aktiv Netzwerke und Mentoringbeziehungen aufzubauen und sich für Leitungspositionen zu bewerben. Bezogen auf die Personalauswahl und -beurteilung sind Verfahren und Praktiken zu etablieren, die Chancengleichheit bevorteilen.

4 Perspektiven

Hinsichtlich der Thematik „Frauen in kirchlichen Leitungspositionen" sind in

[27] *Andreas Heller*, Leiten in der Kirche. Von der Trivialisierung zur Prozessierung von Entscheidungen, in: *Norbert Schuster*, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 299–314, hier: 311.

[28] Vgl. hierzu auch *Gertraude Krell*, Geschlechterungleichheiten in Führungspositionen, in: *dies.* u. a. (Hg.): Chancengleichheit durch Personalpolitik. Gleichstellung von Frauen und Männern in Unternehmen und Verwaltungen. Rechtliche Regelungen – Problemanalysen – Lösungen, 6., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Wiesbaden 2011, 403–422, hier: 418.

der katholischen Kirche Deutschlands deutlich Aufbrüche zu beobachten, erste Schritte, denen weitere folgen müssen.

Tatsächlich hat sich, wie gezeigt, der Anteil von Frauen auf der oberen Leitungsebene der Ordinariate seit der Selbstverpflichtungserklärung der DBK aus dem Jahr 2013 erhöht. Einige (Erz-)Bistümer haben Maßnahmen zur Gleichstellung und zur Erhöhung des Frauenanteils in Leitungspositionen installiert.[29] Und auch überdiözesan gibt es Programme für weibliche Potenzialträgerinnen und Führungskräfte, wie z. B. das im Jahr 2015 gestartete Programm „Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf" des Hildegardis-Vereins

Weiterführende Literatur:

Franz-Josef Bode (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013. Der Band versammelt Material und Beiträge des Studientags der Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen ihrer Frühjahrskonferenz 2013 zum Thema „Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche". Hierzu gehören die Vorträge und Workshops zu unterschiedlichen Themenfeldern, die Ergebnisse einer exemplarischen Zahlenerhebung, lehramtliche Texte sowie die Selbstverpflichtungserklärung der deutschen Bischöfe.

Regina Nagel, Frauen und Führung in der katholischen Kirche. Erfahrungen, Einstellungen, Interessen und Kompetenzen von Frauen im Pastoralen Dienst. Eine empirische Studie (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 3), Trier 2013. Regina Nagel legt die wirtschaftspsychologisch und theologisch reflektierten Ergebnisse ihrer bundesweiten Befragung von Pastoral- und Gemeindereferentinnen vor, die das Interesse, die Motivation, die Selbsteinschätzung, die Wünsche und Erwartungen von Frauen in pastoralen Berufen im Hinblick auf Führungsaufgaben erhebt.

Benedikt Jürgens, Raus aus der Beziehungskiste. Mehr Platz durch indirekte Führung, in: Herder Korrespondenz 70 (10/2016), 21–24. Benedikt Jürgens plädiert im Rückgriff auf Positionen von Dirk Baecker und Karl Gabriel in systemtheoretischer Perspektive für Führung in der Kirche, die für transparente Strukturen, verbindliche und verlässliche Verfahren und Prozesse sowie für Orientierung und Regeln der Kooperation und Kommunikation sorgt.

Cornelia Edding / *Gisela Clausen*, Führungsfrauen – Wie man sie findet und wie man sie bindet, Gütersloh 2014. In fünf Bänden geben Cornelia Edding und Gisela Clausen Informationen aus der Forschung über die Situation aufstiegsorientierter Frauen und Handlungsempfehlungen für die erfolgreiche Veränderung der Unternehmenskultur: Bd. 1: Führung. Frauen und ihre Chefs, Bd. 2: Personalmanagement. Die Hüter der Verfahren, Bd. 3: Karriere und Privatleben. Es muss im Leben mehr als alles geben, Bd. 4: Das Unternehmen. Schrittmacher der Veränderung, Bd. 5: Was wünschen sich Frauen von ihrer Arbeit? Eine Literaturrecherche.

[29] Vgl. *Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz*, Exemplarische Maßnahmen in den (Erz-)Bistümern zur Gleichstellung von Frauen und Männern ab 2012, aktualisiert April 2014, auf: http://www.frauenseelsorge.de/htdocs/index.php?sID=00&lan=de [Abruf: 14.04.2017].

e.V.[30] in Kooperation mit der DBK, den Kurs „Führen und Leiten" der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK in Kooperation mit dem KSI[31], der bereits seit dem Jahr 2007 regelmäßig durchgeführt wird, und die Projekte „Gleichgestellt in Führung gehen" (2012–2014) sowie „Geschlecht. Gerecht gewinnt" (seit 2016) des DCV.[32] Zahlreiche kirchliche Einrichtungen unterzogen bzw. unterziehen sich im Interesse der Vereinbarkeit von Beruf und Familie dem Auditverfahren „berufundfamilie".[33] Perspektivisch wird entscheidend sein, dass sich die Organisationen als lernende Organisationen erweisen: als Organisationen, die jenseits eines einmaligen Prozesses dauerhafte Grundeinstellungen entwickeln, die vorgegebenen Veränderungen zu gestalten, und zwar generativ, also schöpferisch neue Strategien, neue Ziele und neue Verhaltensmuster zu entwerfen.[34]

Als wichtige Aufbrüche im Blick auf verantwortungsvolle Positionen für Frauen in der Kirche sind auch die Entwicklungen in manchen (Erz-)Bistümern zu werten, die Laien, Männer und Frauen in der Leitung von Gemeinden einsetzen. So arbeiten etwa in den Bistümern Essen und Osnabrück seit einigen Jahren GemeindeundPastoralreferentInnen als KoordinatorInnen von Gemeinden[35], Ehrenamtliche werden an der Leitung von Gemeinden beteiligt.[36] Auch das Erzbistum München und Freising entschied sich im März 2017 für neue Modelle der Gemeindeleitung durch Teams aus haupt- und ehrenamtlichen Laien.[37] Auch die Intensivierung der Führungsforschung und Führungskräfteent-

30 Vgl. *Hildegardis-Verein* e.V., Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf, auf: http://www.kirche-im-mentoring.de/ [Abruf: 14.04.2017].

31 Vgl. u. a. *Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz*, 4. Kurs „Führen und Leiten. Weiterbildung für Frauen in verantwortlichen Positionen der katholischen Kirche" abgeschlossen, auf: http://www.frauenseelsorge.de/htdocs/index.php?sID=00&lan=de [Stand: 14.04.2017].

32 Vgl. u. a. neue caritas spezial (2/2014): Praxisleitfaden. Gleichgestellt in Führung gehen, sowie: *Deutscher Caritasverband*, „Geschlecht. Gerecht gewinnt. Förderung einer geschlechtergerechten Organisationskultur in der Caritas", auf: https://www.caritas.de/fuerprofis/fachthemen/caritas/geschlechtergerechtigkeit/geschlechtergerechtigkeit [Abruf: 14.04.2017].

33 Vgl. *berufundfamilie Service GmbH*, Zertifikatsträger, auf: www.beruf-und-familie.de/index.php?c=46 [Abruf: 14.04.2017].

34 *Georg Plank*, Was kommt nach Trient? Kirchliche Personalentwicklung nach dem II. Vatikanum (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 5), Wien 2005, 96.

35 Vgl. u. a. *Wilfried Prior* / *Yvonne von Wulfen*, Perspektive Leitung. Das Projekt Pastorale Koordination im Bistum Osnabrück, Osnabrück 2016, auf: http://www.bistum.net/fix/files/990/artikel/doc/Artikel%20Perspektive%20Leitung%20Druckdatei.pdf [Abruf: 14.04.2017]; vgl. ebenso: Kirchliches Amtsblatt Bistum Essen vom 30.01.2009, Jg. 52, Nr. 4: Ordnung für den Einsatz der Geistlichen und der pastoralen Mitarbeiter/innen in der Seelsorge der Pfarreien und Gemeinden, 7 f.

36 Vgl. u. a. Zukunftsbild im Bistum Essen. Die Bistumsprojekte. Modelle ehrenamtlicher Leitung, auf: http://zukunftsbild.bistum-essen.de/die-bistums-projekte/die-bistumsprojekte/modelle-ehrenamtlicher-leitung/ [Abruf: 14.04.2017]; *Daniela Engelhard* / *Nicole Muke*, Kirche der Beteiligung konkret: Ehrenamtliche Gemeindeleitungsteams im Bistum Osnabrück, auf: https://bistum-osnabrueck.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Kirche_der_Beteiligung_Engelhard_160606.pdf [Abruf: 14.04.2017].

37 *KNA*, Ressourcen-orientierte Seelsorge. Erzbistum München startet Pilotprojekt mit Laien als Leitung, auf: https://www.domradio.de/themen/bist%C3%BCmer/2017-03-20/erzbistum-muenchen-startet-pilotprojekt-mit-laien-als-leitung [Abruf: 14.04.2017].

wicklung im Kontext Kirche ist relevant für die Bemühungen um Frauen in kirchlichen Leitungspositionen; wichtig dabei ist die Berücksichtigung intersektionaler Faktoren.

Als Aufbruch ist schließlich auch das Schreiben der deutschen Bischöfe „Gemeinsam Kirche sein" aus dem Jahr 2015 zu werten.[38] Es ist ein wichtiger Schritt im Interesse der Ankündigung der DBK von 2013, weiter klären zu wollen, was Führung in der Kirche bedeutet, was theologisch zwingend an die Weihe gebunden ist, welche Leitungsaufgaben Frauen und Männer aufgrund von Beauftragung durch den Bischof wahrnehmen und welche neuen Dienste und Ämter außerhalb des Weiheamts entwickelt werden können.[39]

Und die Perspektiven? Für Frauen mit Interesse an kirchlichen Leitungspositionen und für eine Kirche mit Interesse an Frauen in Leitungspositionen gibt es Perspektiven. Das Thema hat sich dynamisiert. Es gibt bereits und zunehmend Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Sie geben der Kirche auf Leitungsebene ein verändertes Gesicht, sie vervielfältigen Frauenbilder, sie verändern Bilder von Leitung, sie stoßen Lernprozesse in der Organisation und Veränderungsprozesse in der Institution Kirche an. Das ist für sie als Personen mitunter alles andere als einfach. Daher – und auch im Blick auf den „Ermöglichungsdiskurs", den vor allem junge Frauen führen[40] – ist es wichtig, dass es zunehmend das Bewusstsein und das Engagement für eine geschlechterbewusste Personal- und Organisationsentwicklung, eine sich verändernde Führungs- und Organisationskultur gibt.

Der demografische Wandel und die tiefgreifenden Transformationsprozesse der Kirche stellen das Volk Gottes vor die Aufgabe, Strukturen und Kulturen, Aufgaben, Dienste und Ämter weiter- und neu zu entwickeln, und das mutig, aktiv und schöpferisch, denn es geht um nichts weniger als um die Botschaft Jesu. Um die Aufgabe der Kirche, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschheit zu sein (LG 1) und Sakrament des Heils, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen offenbart und verwirklicht (GS 45), braucht es die vielfältigen Charismen der vielfältigen Menschen im Volk Gottes, gerade auch auf Leitungsebene. Darum, dies sei abschließend mit Sabine Demel betont, dürfen es nicht in erster Linie die pragmatischen, sondern müssen es die theologischen Gründe sein, welche die Weiterentwicklungen im Blick auf Frauen in der Kirche und in kirchlichen Leitungspositionen begründen, denn:

„Frauen sind nicht irgendein Potential, das nach Bedarf abzurufen ist, aber auch nicht umgekehrt irgendeine bessere Ausgabe der Gattung Mensch, sondern Frauen sind genauso wie Männer Ebenbild Gottes und daher in gleichem Maße

[38] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015.

[39] Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche. Erklärung der deutschen Bischöfe zum Abschluss des Studientags, in: *Franz-Josef Bode* (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie (s. Anm. 7), 92.

[40] Vgl. *Rainer Bucher*, Die Macht der Frauen und die Ohnmacht der katholischen Kirche. Zum Ausklingen der patriarchalen Definitionsmacht, in: *Sigrid Eder / Irmtraud Fischer* (Hg.), „… männlich und weiblich schuf er sie …" (Gen 1,27) Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck–Wien 2009, 281–296, hier: 288.

geliebte Kinder Gottes. […] Für die Kirche als Sakrament des Heils für die Welt, also als Zeichen und Werkzeug des Heils, folgt daraus als zentrale Aufgabe, eben dieser Welt vorzuleben, dass sie ein beispielhafter, ja mustergültiger Ort ist, wo Männer und Frauen (bereits) gleichberechtigt und partnerschaftlich leben und wirken. […] Die kirchliche Frauenfrage darf keine nur pragmatische, sondern muss vor allem eine theologische Grundentscheidung sein. Es muss endlich zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kirche die Frauen braucht, und zwar als gleichberechtigte Partnerinnen braucht – nicht weil sie sonst zu wenig Personal für die tägliche Arbeit und Umsetzung ihrer Sendung hätte, sondern weil dies die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau verlangt."[41]

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Hirtenschreiben „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" aus dem Jahr 1981 formuliert: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein."[42] Dieses Ziel hat die katholische Kirche gewiss noch nicht erreicht. Aber sie hat sich auf den Weg gemacht.

Die Autorin: *Dr.in Andrea Qualbrink, geb. 1976, Promotion über Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, Referentin für Personalentwicklung und Gesundheit im Generalvikariat des Bistums Essen, Prozessbegleiterin des Programms „Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf" des Hildegardis-Vereins e. V.; Publikationen: Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, in: Herder Korrespondenz 65 (2011), 461–466; Frauen in Führungspositionen – Perspektiven für Pastoral, Bildung, Caritas und Verwaltung, in: Franz-Josef Bode (Hg.), Als Mann und Frau schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 75–82 (zusammen mit Daniela Engelhard); Geschlechtergerechtigkeit auch in kirchlichen Führungspositionen, in: Wiltrud Huml/Anja Sedlmeier (Hg.), Geschlechtersensible Pastoral und Bildung. Dokumentation des Studientags am 14.04.2016 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising, München 2016, 48–57; Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf. Ein Programm zur Steigerung des Anteils von Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, in: Lebendige Seelsorge 68 (2017), 37–41 (zusammen mit Birgit Mock).*

41 *Sabine Demel*, Nur weil wir Frauen sind? Die Frage nach der Gleichstellung in der katholischen Kirche, in: Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge Bayern u. a. (Hg.): Nur weil wir Frauen sind? 30 Jahre Wort der Deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" 1981–2011. Studientag mit Prof. Dr. Sabine Demel am 7. Juli 2011 im CPH Nürnberg, Dokumentation, auf: http://www.frauenseelsorge-muenchen.de/fileadmin/Dateien/Dokumente/Dokumentation7-2011.pdf [Abruf: 14.04.2017], 18.

42 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 21. September 1981 (Die deutschen Bischöfe 30), Bonn 1981, 19.

Martina Bär

Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit aus freiheitstheoretischer Perspektive

◆ **Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" von 1948, welche jedem Menschen Freiheit und Gleichheit an Rechten und Würde zusagte, hat auch die Gleichbehandlung der Frau zur Folge. Zwar hat die Katholische Kirche im 2. Vatikanischen Konzil die gleiche Würde von Mann und Frau grundsätzlich betont, eine rechtliche Gleichbehandlung ist im katholischen Kirchenrecht jedoch noch nicht festgeschrieben. Die Verfasserin, die sich mit diesem Thema in ihrer Forschungsarbeit einschlägig auseinandergesetzt hat, plädiert in ihrem Beitrag dafür, dass nicht nur in freiheitsphilosophischer Hinsicht, sondern letztlich aufgrund der schöpfungstheologischen Gleichheit von Mann und Frau als Ebenbild Gottes ein Umdenken ansteht. (Redaktion)**

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündete am 10. Dezember 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* in Paris, nachdem sie von einer überwältigenden Mehrheit angenommen worden war.[1] Sie gibt unverbindliche Empfehlungen zu den allgemeinen Grundsätzen der Menschenrechte und stellt gemäß ihrer Präambel einen von allen Völkern und Nationen zu erreichenden *common standard of achievement* dar. Der italienische Philosoph Norberto Bobbio nannte die Erklärung „etwas völlig Neues in der Geschichte der Menschheit. […] Mit dieser Erklärung wird ein Wertesystem universal, und zwar nicht nur im Prinzip, sondern faktisch, denn es wurde als Regelung für das Zusammenleben der künftigen Gemeinschaft aller Menschen und Staaten formuliert."[2] Die Erklärung ist so aufgebaut, dass am Anfang der Gleichheitsgrundsatz steht. Im Art. 1, Satz 1 heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren." Hiermit wird die Anerkennung der menschlichen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte eines jeden Menschen als Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bestimmt. Dieser Gleichheitsgrundsatz bildet heute die definitorische Basis der Gleichberechtigung von Mann und Frau weltweit. Die Menschenrechtskonvention erklärt sogleich im darauffolgenden 2. Artikel das Verbot von Diskriminierung:[3] „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft,

1 Es stimmten 48 Nationen mit ‚Ja', die übrigen 8 enthielten sich der Stimme.

2 *Norberto Bobbio*, Das Zeitalter der Menschenrechte, Berlin 1998, 17 f.

3 Eingriffe in diese Gleichberechtigung aller Menschen werden aus rechtlicher Perspektive als *Diskriminierung* oder *Privilegierung* bezeichnet. Diskriminierung findet statt, wenn jemand wegen sachlich nicht gerechtfertigter Gründe, beispielsweise wegen seines Geschlechts, rechtlich benachteiligt wird. Privilegierung meint hingegen, dass jemand rechtlich bevorzugt wird.

Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand." Aufgrund dieses Diskriminierungsverbotes ist die rechtliche Gleichbehandlung von Frauen ein grundlegendes Menschenrecht in der Menschenrechtskonvention. In den weiteren 28 Artikeln werden einerseits klassische Freiheitsrechte wie das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit, die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Meinungs- und Informationsfreiheit und andererseits wirtschaftliche und soziale Rechte wie das Recht auf soziale Sicherheit, das Recht auf Arbeit und das Recht auf Bildung formuliert. Die erste nationale Verfassung, die diesen Rechtsstandard berücksichtigte, war das deutsche Grundgesetz von 1949. Der Deutsche Bundestag hat 2006 auf dieser Grundlage das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz beschlossen, dessen Ziel es ist, Benachteiligungen im Bereich der Erwerbstätigkeit, des Sozialschutzes oder der Bildung aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen. Außerdem werden heute viele Artikel der Menschenrechtskonvention als Ausdruck des Völkergewohnheitsrechts anerkannt.[4] In der Katholischen Kirche ist die Idee der *gleichen Würde* aller Menschen zwar vorhanden, jedoch ist die Verbindung von Würde und Recht, wie sie in der Menschenrechtskonvention festgelegt ist, für Frauen nicht gegeben. Aus dem Gleichheitsgrundsatz leitet sich also in der Katholischen Kirche keine Gleichberechtigung für Frauen ab. Dies möchte ich im Folgenden kurz darlegen. Sodann werde ich aufzeigen, dass aus freiheitsphilosophischer Perspektive Würde und Recht nicht voneinander getrennt werden dürfen, weil Recht ein Element der Humanität ist. Wenn die Würde von den Grundrechten getrennt wird, droht eine Menschenrechtsverletzung. Was nottut ist die unbedingte *und* wechselseitige Anerkennung eines jeden Menschen, der über unverfügbare Freiheit und Rechte verfügt. Wenn eine solche Anerkennung als oberste ethische Norm im Zusammenleben gesetzt ist, kann in sozialethischer Hinsicht ein humanes und gerechtes Leben zwischen Männern und Frauen auch in der Kirche gewährleistet werden. In einem letzten Schritt werde ich skizzieren, inwiefern die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Begründung der Egalität von Männern und Frauen in der Kirche beiträgt.

1 Fehlende Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Katholischen Kirche

Die Idee der *Gleichheit* aller Menschen findet sich in ähnlicher Formulierung wie die Menschenrechtskonvention und in Anlehnung an Paulus in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des 2. Vatikanums wieder. In Kapitel IV über die Laien heißt es in Nr. 32: „Es besteht unter ihnen [den Gläubigen, M. B.] keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11)." Das Konzil hatte sich also wie die UN-Menschenrechtscharta für die

[4] Vgl. *Bardo Fassbender*, Idee und Anspruch der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 46 (2008), 1–8, 4.

Gleichheit von Frauen und Männern ausgesprochen, hatte allerdings Artikel 2 der UN-Menschenrechtskonvention dahingehend modifiziert, dass die Formulierung „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied […]" in der Kirchenkonstitution Lumen Gentium ausgelassen worden ist. Mit anderen Worten: Aus dem Gleichheitsgrundsatz ergibt sich in der Katholischen Kirche kein Anspruch auf die gleichen Rechte und Freiheiten, wie es in der Menschenrechtskonvention der Fall ist.[5] Auch im geltenden Kirchenrecht, dem CIC/1983, fehlt das Diskriminierungsverbot. In c. 208 ist nur davon die Rede, dass allen Gläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" zukommt. Hier sind im Vergleich zu *Lumen Gentium* weder die Präzisierungen zur Gleichheit aller Gläubigen[6] aufgeführt, noch deren modifizierte Formulierung des Diskriminierungsverbotes der Menschenrechtscharta. Verglichen mit der Menschenrechtscharta fehlen im CIC/1983 der Rechtsbegriff und das Diskriminierungsverbot.[7] Auf diese Weise ist im CIC/1983 „ein ausdrücklicher Ausspruch über die Gleichheit der Geschlechter vermieden und damit ein möglicher Ansatzpunkt für eine Diskussion über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche gestrichen worden."[8] Im oben zitierten Artikel 1 der Menschenrechtskonvention sind aber einerseits die Würde und andererseits die Rechte der Menschen als die zwei Seiten des Gleichheitsgrundsatzes aufgeführt. Der CIC/1983 affirmiert zwar die gleiche Würde aller Gläubigen, womit indirekt die Frauen mitgemeint sind, nimmt jedoch in puncto gleicher Rechte sogar eine entscheidende Einschränkung für Frauen vor. Diese Rechtseinschränkung für römisch-katholische Frauen konkretisiert sich im c. 1024. Dort werden Frauen als weiheunfähig eingestuft: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter *Mann*."[9] Römisch-katholisch getauften Frauen ist somit das *Grundrecht* auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes beschnitten; sie sind von den geweihten Ämtern in der Katholischen Kirche kategorisch ausgeschlossen. Dass dies aus der Perspektive eines aufgeklärten, modernen Werte- und Rechtsystems als rechtliche Diskriminierung der Frau gesehen wird, ist durch die Menschenrechtskonvention und das Gleichbehandlungsgesetz deutlich geworden. Dem Vorwurf der rechtlichen Diskriminierung wurde von Seiten des Lehramtes entgegengehalten, dass es kein Recht auf Weiheempfang gäbe. Die Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores* von 1976 argumentiert, dass es nicht einsehbar sei, „wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann,

5 Erst in Nr. 34 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* werden die Rechte und Pflichten der Laien definiert. Sie haben das Recht, „aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen".

6 „Es besteht unter ihnen keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht."

7 „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied […]."

8 Vgl. *Richard Puza*, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg [2]1983, 199.

9 Hervorhebung durch die Verfasserin.

die auch für die Christen gelten“[10]. Man kann es. Und zwar unter den folgenden zwei Bedingungen: *Erstens*, sofern man Frauen als menschliche Personen anerkennt, die wie Männer mit Vernunft und Gewissen begabt sind, und die wie Männer über die Menschenwürde verfügen.[11] *Zweitens*, sofern man die philosophische Begründung der Würde des Menschen affirmiert, wie sie in der Aufklärung grundgelegt worden ist und die Würde mit der Freiheit des Menschen begründet, über die jede menschliche Person verfügt. Aus dieser Freiheit leiten sich Grundrechte ab. Diese Bestimmung der Würde hat als Verfassungsprinzip Eingang in die Verfassungen westlicher Gesellschaften gefunden. Das bereits erwähnte Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland denkt Würde des Menschen und seine freiheitlichen Grundrechte zusammen und will diese institutionell schützen. Denn der NS-Staat zeigte, wie bedeutsam die Anerkennung der freiheitlichen Grundrechte eines Menschen ist. Werden sie anerkannt, ist auch die Menschenwürde im vollen Sinne affirmiert und geschützt. Der Zusammenhang von Würde und freiheitlichen Grundrechten soll nun im Folgenden genauer aufgezeigt werden. Die Anerkennungstheorie von Johann G. Fichte bildet für diesen Zusammenhang die philosophisch-ethische Grundlage von Geschlechtergerechtigkeit.

2 Würde des Menschen und Grundrechte

Immanuel Kant begründet die Würde der Person mit der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen. Der Mensch ist ein Zweck an sich und darf nicht einem ihm fremden Zweck unterworfen werden. Das heißt, die Menschenwürde wird verletzt, wenn ein Mensch einen anderen Menschen bloß als Mittel für seine eigenen Zwecke benutzt – etwa durch Sklaverei, Unterdrückung oder Betrug.[12] Diese Idee ging in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ein. Aufgrund der Menschenrechtsverletzungen durch den NS-Staat wird dort auch gleich zu Beginn in Art. 1, Abs. 1 der Schutz dieser Würde als ethische Pflicht eingeführt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Die Festschreibung der *Unantastbarkeit* der Menschenwürde im Grundgesetz zielte darauf ab, dass jede Legalisierung des Entzugs der Grundrechte oder Menschenrechte verhindert werden soll. Die *Unantastbarkeit* bedeutet, dass die Menschenwürde keine variable Größe ist und auch nicht als solche erklärt werden darf. Denn wenn die Menschenwürde wie im NS-Staat als variable Größe angesehen wird, können alle Menschenrechte und Grundrechte beliebig re-

[10] Inter insigniores, Verlautbarung des Apostolischen Stuhls, Bonn 1976, 19 f.

[11] Vgl. c. 208 (CIC/1983).

[12] „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).“ Immanuel Kant leitet daraus den praktischen kategorischen Imperativ ab als objektives Handlungsprinzip („Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“). *Immanuel Kant* [^{2}1786], Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Suhrkamp Theorie-Werkausgabe), Frankfurt a. M. 1968, 60 f.

lativiert werden. Die unbedingte Achtung der Menschenwürde ist somit die Voraussetzung für alle Menschenrechte und garantiert deren Geltung. Hier ist die Menschenwürde wie bei anderen rechtsstaatlichen Nationen ein *Verfassungsprinzip* und also auch Kern der Grundrechte, „sowie mitbestimmend für alle Bereiche der Gesetzgebung".[13] Die Institutionalisierung der Menschenwürde als Verfassungsprinzip stellt eine „Innovation zu den vorangegangenen Würdekonzeptionen" dar, denn mit ihr „vollzieht sich der Wechsel von der Idee der Menschenwürde zur Institution des Menschenwürdeschutzes".[14] Die Idee der Menschenwürde wird so durch einen Akt der politischen Anerkennung gestärkt. So verwandelt die Verpflichtung zum staatlichen Schutz der Menschenwürde das politische Wollen in ein allgemeinverbindliches Sollen. Da die Anerkennung und der Schutz der Menschenwürde im Zentrum rechtstaatlicher Verfassungen stehen, ist die Rechtsordnung eine Freiheitsordnung, welche die freiheitlichen Grundrechte des Menschen durch deren Institutionalisierung schützen soll. Dadurch soll gewährleistet werden, dass die Grundrechte allgemeinverbindlich anerkannt werden. Im Blick auf unser Thema heißt das: Der Mensch verfügt aufgrund dieser freiheitsphilosophischen Begründung der Menschenwürde über das Grundrecht, den Lebensstand und Beruf frei wählen zu dürfen. Das deutsche Gleichbehandlungsgesetz von 2006 versucht dies beispielsweise umzusetzen. Die „Menschenwürde verbietet, dem andern je die Möglichkeit zur Entfaltung und Entwicklung abzusprechen"[15]. Mit anderen Worten: In der Freiheit einer menschlichen Person liegt ihre Würde begründet und aus der Freiheit leiten sich die freiheitlichen Grundrechte einer menschlichen Person ab. Werden diese Rechte beschränkt, wird die Würde der menschlichen Person verletzt. Denn Recht ist, wie sogleich mit dem Freiheitsphilosophen Fichte dargelegt werden wird, ein Element der Humanität und sogar der Moralität. Und der unbedingte Grund von Humanität ist die Freiheit des Menschen. Wir sehen: Freiheit und Grundrechte hängen aufs engste zusammen. Die freiheitlichen Grundrechte „schützen" die Unantastbarkeit der Würde des Menschen und ermöglichen die freie Selbstentfaltung und Entwicklung eines Menschen. Würde die Katholische Kirche heute diesen Zusammenhang anerkennen, dann wäre sie offen für eine rechtliche Gleichbehandlung von Frauen und Männern in ihrer Rechtsordnung. Solange dies nicht der Fall ist, ist das Zusammenleben der Geschlechter in der Katholischen Kirche nach freiheitsphilosophischen Maßstäben nicht von Humanität und Gerechtigkeit gekennzeichnet. Die Voraussetzung für ein gerechtes und humanes Zusammenleben bedürfte einer wechselseitigen und unbedingten Anerkennung des Anderen als ein freies Vernunftwesen, das sich entfalten möchte. Dies hat Fichte in seiner Anerkennungslehre aufgezeigt. Eine solche Anerkennung impliziert eine unbedingte und reziproke Anerkennung der Grundrechte.

[13] Vgl. Bundesblatt des Bundesrates der Schweizerischen Eidgenossenschaft, BBl (1997) 1, 141.

[14] Vgl. *Oliver W. Lembcke*, Art. Menschenwürde als Verfassungsprinzip, in: Wörterbuch der Würde, hrsg. von *Rolf Gröschner* / *Antje Kapust* / *Oliver W. Lembcke*, Paderborn–Stuttgart 2013, 344–346, hier: 345.

[15] *Jörg Paul Müller*, Grundrechte in der Schweiz, Bern ^{3}1999.

3 Anerkennung und Geschlechtergerechtigkeit

Es kommt nicht von ungefähr, dass Fichte die Anerkennungstheorie im Rahmen einer Begründung von Rechtsverhältnissen entfaltet hat, nämlich in seiner Naturrechtslehre[16]. Recht und Freiheit stehen nach Fichte in einem Bedingungsverhältnis. Die wechselseitige und unbedingte Anerkennung des Anderen ist die *notwendige* Voraussetzung für die Ableitung eines Rechtsbegriffes und Rechtsverhältnisses aus der Freiheit. Mit der wechselseitigen und unbedingten Anerkennung des Anderen und seiner ‚Handlungssphäre' ist nämlich eine ethische Norm für ein humanes Zusammenleben gesetzt, das die Würde des Menschen schützt und folglich auch seine Grundrechte. Nach Fichte steht ein Mensch immer unter einem unbedingten Sollen – also unter der ethischen Pflicht –, den Anderen als Subjekt und freies Individuum anzuerkennen, und zwar in Erwartung, dass die Anerkennung auf Wechselseitigkeit beruht. Erst wenn die Anerkennung *wechselseitig* ist und wenn sie im Denken *und* Handeln unbedingt zuerkannt wird, dann ist das Zusammenleben human und folglich gerecht.[17] Die Bedeutung der Wechselseitigkeit und Unbedingtheit der Anerkennung wird besonders in der Praxis deutlich. Denn in *praktischer* Hinsicht ist die Freiheit und Handlungsfreiheit nur möglich, wenn eine Person diese Freiheit dem Anderen zuerkennt und sich selbst in ihrem Handlungsspielraum beschränkt – und umgekehrt. Nur so kann der Handlungsspielraum einer jedweden Person gewährleistet und moralisch geschützt werden. Die Anerkennung einer anderen Person ist demnach praktisch nur durch wechselseitige Selbstbeschränkung der eigenen Freiheit möglich.[18] Gerade die Praxis ist für Fichte eine bedeutende Ebene. Der Mensch soll in der Welt praktisch tätig werden, also frei wirken. In der Welt frei zu wirken, bedeutet für Fichte, dass ein individuelles Subjekt zunächst zu einer *praktischen* Selbstbeziehung gelangt, in der er in seiner Aktivität *selbst* Initiator einer Zwecksetzung ist. Darin liegt die „freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit" des Subjekts begründet – und damit eben auch seine Würde, die es rechtlich anzuerkennen und zu schützen gilt.

Würden diese reziproke und unbedingte Anerkennung von Mann und Frau als Maßgabe des Denkens und Handelns in der Katholischen Kirche gelten und wäre sie kirchenrechtlich institutionalisiert, dann wäre für beide Geschlechter ein Leben in der Institution Kirche gewährleistet, das sich durch Humanität, Egalität und

16 *Johann Gottlieb Fichte* [1796], Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Meiners Philosophische Bibliothek), Hamburg 1979.

17 Ebd., 52: „Nun kann er [der Andere, M. B.] mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, daß ich ihn selbst als ein solches behandle, zufolge dieses Begriffs von ihm. Ich lege mir also die gleiche Konsequenz auf [d. i. die Erkenntnis vom Anderen als eines vernünftigen Wesens, M. B.], und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Konsequenz unseres Denkens und unseres Handelns mit sich selbst, und gegenseitig untereinander. […]"

18 Ebd., 51: „Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, daß der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze. Diese Anforderung an ihn ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten."

Gleichberechtigung auszeichnet. Frauen würden in der Ausübung ihrer freiheitlichen Grundrechte nicht gehindert werden und könnten in Kirche und Welt ihrer Bestimmung entsprechend wirken. Werfen wir nun einen Blick auf die biblische Begründung der Egalität und Würde von Mann und Frau.

4 Gottebenbildlichkeit und Egalität der Geschlechter[19]

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1 ist derjenige, welcher die fundamentale schöpfungsgemäße Egalität von Mann und Frau verbürgt.[20] Genesis 1 spricht von der Schöpfung der ebenbildlichen Menschen und bringt die Gottebenbildlichkeit der Frau explizit zum Ausdruck. Beide Geschlechter sollen partnerschaftlich über Tiere, nicht aber über Menschen herrschen.[21] Aus diesem Schöpfungsbericht lässt sich also keine Geschlechterhierarchie ableiten. Die priesterschriftliche Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt als Spitzenaussage alttestamentlicher Anthropologie. Im Folgenden werden die relevanten Verse 26 und 27 aus Genesis 1 vorgestellt und gedeutet. Die Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker übersetzt wie folgt:[22]

1,26 Da sprach Gott: Wir wollen Menschen (ʿadam) machen, als unser Bild, uns ähnlich. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf Erden kriechen.

1,27 Und Gott schuf den Menschen (ʿadam) nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.

Zunächst drückt die Perikope in Vers 26 aus, dass Gott den Entschluss fasst, den Menschen *ʿadam* nach seinem Bilde und ihm ähnlich zu schaffen. Im hebräischen Text tauchen hier zwei Worte für das Ebenbildlichsein des Menschen auf, nämlich die hebräischen Worte für *Bild* (zaelem, lat.: imago) und Ähnlichkeit (demut, lat.: similitudo). Im Hebräischen ist *Ähnlichkeit* ein Synonym für den Begriff Bild, weil das Hebräische keine Abstufung in der Gleichheit kennt.[23] Beide Begriffe bringen also zum Ausdruck, dass der Mensch, obwohl *gott*ebenbildlich und *gott*ähnlich eben doch

19 Vgl. dazu im Folgenden: *Martina Bär*, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011, 283–362.

20 *Walter Groß*, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{3}1995, 871–873, hier: 872. Ausführlich: *Walter Groß*, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 30), Stuttgart 1999; der Band enthält die relevanten Aufsätze: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, 11–36 (ThQ 161 [1981], 244–264) und Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, 37–54 (BN 68 [1993], 35–48).

21 *Helen Schüngel-Straumann*, Gottebenbildlichkeit, in: Wörterbuch Feministische Theologie, Gütersloh ^{2}2002, 257–259, hier: 258.

22 *Marie-Theres Wacker*, Wann ist der Mann ein Mann – oder Geschlechterdisput vom Paradiese her, in: *dies.* / *Stefanie Rieger-Goertz* (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Münster 2006, 93–114, hier: 112. Diese Übersetzung habe ich gewählt, weil sie den Gender-Aspekt in Vers 27 treffend übersetzt, denn im hebräischen Originaltext stehen die Adjektive männlich und weiblich.

23 Vgl. zur philologischen Herleitung der Synonymität der Begriffe: *Walter Groß*, Art. Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 20), 871.

nur gott*ebenbildlich* und gott*ähnlich*, und damit ein Geschöpf und somit ein Teil der ganzen Schöpfung ist. Der Mensch nimmt aber qua Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung eine wichtige Stellung ein, denn er kann und soll über die Erde verantwortungsvoll herrschen. Wenn in Vers 26 zunächst davon die Rede ist, dass Gott den Menschen als ein Ebenbild Gottes schafft, führt Vers 27 eine Konkretion der Schöpfung des Menschen ein: Er existiert in zwei Geschlechtern. Die geschlechtliche Differenzierung des Menschen wird im hebräischen Bibeltext mit den Adjektiven ‚männlich' und ‚weiblich' beschrieben. Die Begriffe ‚männlich' und ‚weiblich' präzisieren die Rede von der Schöpfung des Menschen dahingehend, dass erstmals in Vers 27 erwähnt wird, der Mensch sei ambimorph bzw. allomorph[24], d. h. in zwei Geschlechtern und somit in der Mehrzahl erschaffen wird. Allomorph ist ein Begriff der Linguistik und meint die zwei- oder (mehr-)fache Ausprägung eines (Grund-) Morphems, einer bedeutungstragenden Worteinheit, auf die sich ein Allomorph bezieht und dieses spezifiziert. Diese bedeutungstragende Worteinheit ist in diesem Falle der Begriff Mensch, der in Gen 1,26 eingeführt wird – er ist das (Grund-) Morphem der beiden Begriffe Mann und Frau, welche wiederum erst in Gen 1,27 erwähnt werden und die spezifizierenden Allomorphe des zunächst abstrakten (Grund-)Morphems Mensch bilden. Das bedeutet, dass erst über die und nach der Ausgestaltung (Morphe) des Menschen in Mann und Frau sinnvoll von dem oder den Menschen gesprochen werden kann. Da der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet wird, sind Frauen und Männer in gleicher Weise Menschen und Ebenbilder Gottes. Dies ist mithilfe der Linguistik die hier vorgeschlagene interpretative Leitlinie der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner konkreten Erschaffung als Mann und Frau in Gen 1,26.27.[25]

Genesis 1 bringt also ganz deutlich zum Ausdruck, dass das Mensch-und-Ebenbild-Gottes-Sein Männern und Frauen gleichermaßen zugesprochen wird. Darüber hinaus legt die Perikope ein part-

Weiterführende Literatur:

Martina Bär, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011.

Walter Groß, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 30), Stuttgart 1999.

Helen Schüngel-Straumann, Eva. Die erste Frau in der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn 2014.

Marie-Theres Wacker, Wann ist der Mann ein Mann – oder Geschlechterdisput vom Paradiese her, in: dies. / Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Münster 2006, 93–114.

[24] Vgl. *Hadumod Bußmann*, Art. Morphem, in: Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart [4]2008, 453–455.

[25] Von Menschen mit hormonell oder genetisch bedingten Abweichungen ist in diesem Schöpfungsbericht, in dem es explizit um die Schaffung von Mann und Frau geht, nicht die Rede, was aber nicht heißt, dass sie keine Menschen oder Ebenbilder Gottes seien. Der Text ist in einer Zeit und in einem Umfeld entstanden, in dem das „Dritte Geschlecht" mit großer Wahrscheinlichkeit nicht im Blick war oder öffentlich thematisiert wurde, wie es heute der Fall ist.

nerschaftliches, symmetrisches Verhältnis von Mann und Frau fest. Die Egalität der Geschlechter ist mit Gen 1,27 bibeltheologisch verbürgt. Ein Ebenbild Gottes zu sein bedeutet in praktischer Hinsicht, gemeinsam und verantwortungsvoll über die Schöpfung zu herrschen und darin Gott zu repräsentieren.[26] Verantwortungsvoll zu handeln setzt aber die Freiheit des Menschen voraus. In der Freiheit des Menschen bildet sich Gottes Freiheit ab, sodass in der Freiheit die Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet liegt. Diesen Zusammenhang hat der Freiheits- und Religionsphilosoph Schelling überzeugend dargelegt. Er beschrieb das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf in der Logik des transzendentalen Bildbegriffs. Damit ist gemeint, dass der Mensch Gott als Ermöglichungsgrund seiner Freiheit erkennen kann und zugleich in dieser Freiheit seine Gottebenbildlichkeit erblickt.[27] Da die Vernunft des Menschen aber durch den Sündenfall verdunkelt ist – und somit seine Ebenbildlichkeit nicht vollkommen intakt ist, was sich in irrationalem und inhumanem Handeln manifestiert – ist es die *Freiheit* Jesu Christi, die diesen Bewusstwerdungsprozess in Gang setzt. Durch die Freiheit Jesu Christi bzw. durch Christus als das intakte *Bild Gottes*, das nicht von den Konsequenzen des Sündenfalls beeinträchtigt ist, kann der Mensch sich auf den Vater als eigenen Schöpfungsgrund bezogen wissen. Christus ebnet einen neuen Weg in die Gotteskindschaft. Die Einwilligung in die Gotteskindschaft ermöglicht es, den Hl. Geist „anzuziehen“[28] und wie Christus im Einklang mit dem Vater zu sein. Das ist die Neugeburt des Menschen zum Bild Christi. Dieses neu gewonnene Leben als *imago Christi* ist ein Leben im und aus dem Geist Christi, dem Hl. Geist. Der Mensch lebt sodann im „Christus-Bewusstsein“ – oder wie Paulus formulierte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20), d. h. bewusst in der Freiheit[29] und bedingungslosen Liebe des ‚Abba‘. Demnach liegt die Christusrepräsentation in der seelisch-geistigen Transformation begründet, die der Hl. Geist im Innern des Menschen bewirkt und der Hl. Geist deswegen auch nicht als menschliche Person erscheint. Die Transformation ist unabhängig von der körperlichen Disposition eines Menschen, andernfalls würde die Wandlung des Menschen in das Bild Christi nur Männern gelten und Frauen wären vom Erlösungswerk des Hl. Geistes ausgeschlossen. Christusrepräsentation muss also pneumatologisch gedacht werden, andernfalls raubt man ihre soteriologische Komponente –, dass das Heilshandeln Gottes, nämlich die Befreiung zur Freiheit der Kinder Gottes, im Christusereignis für alle Ebenbilder Gottes gleichermaßen und in vollem Sinne gilt.

Summa Summarum: Wenn die Gottebenbildlichkeit in der Freiheit des Menschen liegt und wenn diese Freiheit die Würde des Menschen so begründet, wie es hier freiheitsphilosophisch dargelegt worden ist, dann leiten sich daraus die Chris-

[26] Das ist die funktionale Gottebenbildlichkeitsbestimmung nach: *Walter Groß*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift (s. Anm. 20), 33.

[27] *Klaus Müller*, Angemessener über Gott sprechen, in: HK (2015), H. 12, 34–38, hier: 38.

[28] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Philosophie der Offenbarung (1841/1842 [= Paulus-Nachschrift]), hrsg. und eingeleitet v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. ^{3}1993, 312.

[29] Paulus führt in 2 Kor 3,17.18 den Zusammenhang von Geist, Freiheit und Transformation in das Bild Christi aus: „Der Herr aber ist der Geist und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“

tusrepräsentation von Frauen und die gleichen Grundrechte für die Frauen in der Kirche ab, die aus theologischer Sicht institutionell anzuerkennen wären und geschützt werden sollten.

Die Autorin: *Dr.in theol. Martina Bär, 1976, Studium der Katholischen Theologie und Geschichte in Tübingen und Madrid. Sie habilitiert sich im Fach Dogmatik und arbeitet derzeit auf der Fachstelle für Kirche im Dialog im „Haus der Religionen" in Bern; wichtigste Publikationen: Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011; zusammen mit Maximilian Paulin, Macht Glück Sinn? Theologische und philosophische Erkundungen, Ostfildern 2014; Wie von Gott reden in postmodernen Städten? Social Web als Medium der Kommunikation mit postmodernen Milieus, in: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 1 (2015), 177–198.*

Aktuelle Themen

SABINE DEMEL
Das Recht fließe wie Wasser …
Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?

Sabine Demel stellt Entstehung, Inhalt und Auswirkung der drei kirchlichen Gesetzbücher von 1917, 1983 und 1990 dar. Ebenso werden aktuelle Probleme aufgegriffen – wie Machtkontrolle und Beteiligung, Laien, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Rechtsschutz in der Kirche.

176 S., kart. ISBN 978-3-7917-2871-1
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Margit Eckholt

Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?

◆ **Das 2. Vatikanum eröffnet eine theologische Dynamik: „Lumen Gentium" betont, dass Frauen gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes sind, und fordert die Einrichtung des ständigen Diakonats. Darin ist die Möglichkeit begründet, den „Ordo" neu zu denken und die Frage nach Ämtern und Diensten für Frauen zu stellen. Die Autorin zeichnet wichtige Stationen in der Frage des Diakonats der Frau seit dem Zweiten Vatikanum nach, bis hin zur Einsetzung einer wissenschaftlichen Kommission durch Papst Franziskus im August 2016. Gerade um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen braucht die Kirche heute Frauen im Diakonat. (Redaktion)**

Papst Franziskus hat im August 2016 eine wissenschaftliche Kommission zur Untersuchung der Geschichte des Frauendiakonats einberufen, zu der u. a. die US-amerikanische Theologin und Expertin für den Frauendiakonat Phyllis Zagano, die Rektorin der Pontificia Università Antonianum Schwester Mary Melone und die in Wien tätige Professorin für Theologie der Spiritualität Marianne Schlosser gehören. Damit knüpft er an einen Diskussionsprozess an, der in den letzten Jahren wieder neu eingesetzt hat. Unmittelbarer Anlass dazu war die ihm am 12. Mai 2016 in Rom von 900 versammelten Vertreterinnen der Internationalen Vereinigung der Ordensoberinnen gestellte Anfrage zur möglichen Einrichtung des Frauendiakonats. Im Rahmen des breit angelegten Dialogprozesses in der deutschen Ortskirche (2010–2015) haben sich die katholischen Frauenverbände und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Frauendiakonat ausgesprochen.[1] Sie knüpfen damit an jene Bewegung an, die das 2. Vatikanische Konzil im Blick auf die Frage nach Ämtern von Frauen in der Kirche bedeutet hat – eine Bewegung im Dienst einer geschlechtergerechten und partnerschaftlichen Kirche,

[1] Vgl. *Katholischer Deutscher Frauenbund*, Partnerschaftlich Kirche sein! Für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Mann und Frau in der Kirche, Bundesdelegiertenversammlung, Bonn, 17.10.2010, 8: „Unsere Kirche versteht sich selbst als eine Kirche an der Seite der Armen. Um ihrer Glaubwürdigkeit willen muss sie ihr diakonisches Profil stärken. Der Auftrag aller Christinnen und Christen zur Diakonie bildet sich auch im sakramentalen Diakonat ab. Da die diakonische Arbeit überwiegend von Frauen geleistet wird, sind gerade Frauen als Diakoninnen unverzichtbar." *Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, Presseerklärung vom 14.2.2012, „Partnerschaftlich Kirche sein" – Anliegen des Diakonats der Frau befördern: http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/pressemeldungen/detail/-Partnerschaftlich-Kirche-sein-Anliegen-des-Diakonats-der-Frau-befoerdern-697N/ [Abruf: 25.04.2017]. Vgl. dazu auch: *Margit Eckholt*, Frauen in der diakonischen Kirche und die „Repräsentanz" der „Diakonia Christi", in: *Martin Kirschner / Joachim Schmiedl* (Hg.), Diakonia – Der Dienst der Kirche in der Welt. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Robert Zollitsch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 121–136.

die vor zwanzig Jahren vom 1. bis 4. April 1997 mit der Durchführung eines wissenschaftlichen Kongresses zum Frauendiakonat an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart einen Höhepunkt erreicht hatte.[2]

1 Das 2. Vatikanische Konzil und die Ämterfrage neu in Bewegung bringen

Mit dem 2. Vatikanum ist es zu einer Bewegung in der Ämtertheologie gekommen und die „Frauenfrage" zu einem neuen „Zeichen der Zeit" geworden, das den Weg der Nachkonzilszeit begleitet hat.[3] Das Zitat von Gal 3,28 – „nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau" – stellt, so Peter Hünermann, „eine Grundaussage der Kirche im II. Vatikanum dar"[4]. Die „Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche stellt zugleich die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christen zueinander dar"[5]. Frauen sind gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes, von dort her kommt ihnen, wie es die Konzilskonstitution „Lumen Gentium" deutlich macht, die „volle Würde eines Christenmenschen" zu, sie gehören zum „königlichen Priestertum" (LG 10,2) und zum „auserwählten Volk", auch ihr „Glaubenssinn" (LG 12,1) prägt das prophetische Amt Jesu Christi aus (vgl. LG 33–35). Im Kapitel zur „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" (LG 39–42) sind wichtige Grundlagen für die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen im Blick auf ihre Berufung von Gott her und die spirituelle Kompetenz jedes und jeder einzelnen gelegt.

Mit der Aufforderung zur Einrichtung des ständigen Diakonats als eigenständiges sakramentales Amt mit einer Weihe „zum Dienst" (LG 29), wie es am Ende von Kapitel 3 der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" heißt, haben die Konzilsväter einen wichtigen Schritt getan und sich in ausdrücklicher Weise in die Spur des armen Jesus und in den Dienst des Christus diakonos gestellt. Das wird gerade auch im Kontext der missionarischen Aufgaben der Kirche im Dekret „Ad Gentes" benannt und damit zum besonderen Zeichen einer „Welt-Kirche": „Denn es ist angebracht, dass Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (AG 16). Der Diakonat wird im Rahmen des einen sakramentalen Heilsdienstes der Kirche als besondere Repräsentanz des diakonischen Christus verstanden.

2 Vgl. *Peter Hünermann / Albert Biesinger / Marianne Heimbach-Steins / Anne Jensen* (Hg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997.

3 Vgl. dazu *Margit Eckholt*, Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012.

4 *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 263–582, hier: 467.

5 Ebd., 330.

Damit sind mit dem Konzil auch Grundlagen für eine Neubestimmung der Einheit des Weihesakramentes gelegt worden, das sich in der nachtridentinischen Theologie als in die Trias von Bischof, Presbyterat und Diakonat gestufter hierarchischer Ordo entfaltet hat. Das Konzil knüpft, unter Rückbezug auf Theologie und Praxis der Kirche des ersten Jahrtausends, an das Modell der „Einheit in Vielfalt" an.

Jesus Christus hat „verschiedene Dienste" (LG 18) eingesetzt, und alle gründen in dem Heilsdienst, auf den die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet ist. Die Einheit zeigt sich, so Peter Hünermann, in der „Fülle des bischöflichen Dienstes, in der ihm zukommenden Weihegewalt, in der grundsätzlichen Ausrichtung aller Dienste auf das Heil des Volkes Gottes und in dem fundamentalen Faktum, dass alle Dienste in sakramentaler Weise Christus gegenwärtig machen" (LG 28)[6]. Das ist eine Argumentationslinie, die im Motu proprio von Papst Benedikt XVI. „Omnium in mentem" vom 26.10.2009 weiter vertieft wird, in dem er zwischen der Weihe von Bischöfen und Priestern auf der einen Seite und der Weihe von Diakonen auf der anderen Seite differenziert. Die Diakone erhalten die Sendung und Befähigung nicht „in Person Christi, des Hauptes", sondern die „Vollmacht, dem Volke in der Diakonie, der Liturgie des Wortes und der Liebe zu dienen"[7]. So umfasst die Einheit des Amtes eine „qualitative Vielfalt", „bis hin zur unterschiedlichen sakramentalen Repräsentation Christi: der Diakon wird ad ministerium non ad sacerdotium (zum Dienst, nicht zum Priestertum) geweiht. So wird Christus immer sakramental vergegenwärtigt, aber in unterschiedlicher Signifikanz"[8].

In dieser vom Konzil eröffneten theologischen Dynamik ist die Möglichkeit begründet, den „Ordo" neu zu denken und die Frage nach Ämtern und Diensten für Frauen zu stellen, auch wenn in den Generalversammlungen des Konzils und den Konzilsdokumenten die Frage nach (neuen) Diensten und Ämtern für Frauen kein Thema gewesen ist. Aber das „Ereignis des Konzils" hat etwas in Bewegung gebracht und Papst Franziskus gibt dieser Bewegung neuen Raum, wenn er auf die Notwendigkeit hinweist, Frauen Möglichkeiten zu eröffnen, ihren „Genius" in die verschiedenen Aufgabenfelder der Kirche einzubringen und auch Führungspositionen in der Kirche wahrzunehmen,[9] und wenn er im August 2016 eine Kommission zur wissenschaftlichen Erörterung des Frauendiakonats eingerichtet hat.

6 *Peter Hünermann*, „Die Kirche braucht auch … Frauen im kirchlichen Amt", in: *Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip / Saskia Wendel* (Hg.), Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 189–197, 194; vgl. auch *Regina Radlbeck-Ossmann*, Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: *Dietmar W. Winkler* (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien 2010, 119–134; *Sabine Demel*, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 73–75.

7 *Peter Hünermann*, „Die Kirche braucht auch … Frauen im kirchlichen Amt" (s. Anm. 6), 195.

8 Ebd.

9 Aussagen von *Papst Franziskus* zu Frauen in der Kirche sind zusammengestellt in: *Papst Franziskus*, Keine Kirche ohne Frauen. Mit einer Einführung versehen und herausgegeben von Gudrun Sailer, Stuttgart 2016.

2 Das Votum der Würzburger Synode und theologische Debatten um den Frauendiakonat in der Nachkonzilszeit

Das Thema Diakonat der Frau war nach dem Konzil in den Frauenverbänden präsent, das machen Beiträge von Frauen aus dem Katholischen Deutschen Frauenbund deutlich, die als Zeitzeuginnen ihre Erfahrungen mit der Konzilskirche und der Nachkonzilszeit niedergeschrieben haben.[10] Das war der fruchtbare Boden für die Diskussionen auf der Würzburger Synode (1972–1975), die im Beschluss über die pastoralen Dienste in der Gemeinde zum Diakonat in folgender Weise Stellung bezog: „Viele Frauen üben in vielen Kirchenprovinzen, nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologische und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht."[11] Hier wird eine Argumentation vorgelegt, die heute genauso zutrifft; auch die weitere Entfaltung der Argumentation ist angesichts der Entwicklung der „Frauenfrage" in Kirche und Gesellschaft und eines gewachsenen Gender-Bewusstseins heute nicht klarer auf den Punkt zu bringen. „Ein weiterer Grund liegt darin", so die Synode, „daß die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft es heute unverantwortlich erscheinen läßt, sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen. Schließlich läßt die Hineinnahme der Frau in den sakramentalen Diakonat in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung erwarten, und zwar für das Amt insgesamt und für die in Gang befindliche Entfaltung des Diakonats im besonderen." Darum kommt die Synode zum Schluss, dass der „Diakonat […] eine eigenständige Ausprägung des Weihesakraments (ist), die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Dienst abhebt. Der geschichtliche Befund bezüglich des Diakonats der Frau und bezüglich des Priestertums der Frau liegt jeweils anders. Daher ist die Frage der Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat verschieden von der Frage des Priestertums der Frau." Und so formulierte die Synode dann: „Die Zulassungsbedingungen zum Diakonat sollen daher für Männer und Frauen so weit wie möglich angeglichen werden. Das betrifft insbesondere die Bewährung in der Gemeinde, in Beruf und ggf. in der Familie sowie das Mindestalter."[12] Dann wird das – bis heute unbeantwortete – Votum formuliert: Die „Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen".[13] Die Synode hatte ihr Votum auf dem Hintergrund von Gutachten zum Diakonat der Frau formu-

[10] Vgl. die in der AGENDA-Publikation gesammelten Zeitzeuginnenberichte: *Margit Eckholt / Saskia Wendel* (Hg.), Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012, 51–109.

[11] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Beschluß), in: *L. Bertsch* u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. [5]1976, 597–636, hier: 617 (Kapitel 4.2.2.).

[12] Ebd.

[13] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (s. Anm. 11), 634.

liert, die von den Dogmatikern Yves Congar, Herbert Vorgrimler und Peter Hünermann erstellt wurden; alle drei hatten sich auf neue biblische, historische und liturgiewissenschaftliche Studien zum Diakonat der Frau bezogen.[14]

In den Texten des Neuen Testaments ist mehrfach von den Frauen die Rede, die Jesus „nachfolgten und dienten" (z. B. Lk 8,2–3). Im Schlusskapitel seines Briefes an die Römer fügt Paulus ein Empfehlungsschreiben an, das an Phöbe gerichtet ist, „unsere Schwester, die Diakonin der Gemeinde von Kenchreä ist" (Röm 16,1);[15] „sie selbst hat vielen, darunter auch mir geholfen", notiert Paulus. Darüber hinaus ist von den Aufgaben die Rede, die Witwen und Jungfrauen in den Gemeinden übernommen haben (1 Tim 5,9–12), und auch von den Ehefrauen der Diakone (1 Tim 3,11). Das sind Zeugnisse, die für die Entfaltung der Ämtertheologie in der frühen Kirche von Bedeutung sind und auf deren Hintergrund sich im Zuge der Entwicklung der kirchlichen Ämter auch der Frauendiakonat ausgebildet hat. Die im Jahr 220 vorgelegte syrische Kirchenordnung der „Didascalia apostolorum" spricht von einem Diakonenamt der Frauen, das zuständig ist für die Betreuung von Frauen in der Gemeinde, für Krankendienste, für die Taufkatechese und die Taufsalbung von Frauen. In can. 9 der Didascalia wird die Ämtertrias von Bischof, Diakon und Diakonin mit einer trinitarischen Typologie verbunden. „Denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes […] Der Diakon aber steht an der Stelle Christi und ihr sollt ihn lieben […] Die Diakonin aber soll nach dem Vorbild des Heiligen Geistes von euch geehrt werden."[16] Im 4. Jahrhundert wird auf dem Konzil von Nizäa (325) zum ersten Mal der Titel „Diakonin" erwähnt, im 5. Jahrhundert bezeugt das Konzil von Chalcedon (451), dass es eine Ordination von Frauen gegeben hat; in can. 15 wird das Mindestalter der Diakoninnen benannt, 40 Jahre, es werden Bestimmungen zur Ehe und Heirat der Diakoninnen gegeben, und es ist von einer Weihe mit Handauflegung und Gebet die Rede.[17]

Der italienische Kamaldulenser und Liturgiewissenschaftler Cipriano Vagaggini (1909–1999), dessen Forschungen zum Frauendiakonat in der frühen Kirche und vor allem in der byzantinischen Tradition 2013 von der US-Amerikanerin Phyllis Zagano neu vorgelegt und kommentiert wurden, hat deutlich gemacht, dass in diesen Texten – darunter den bedeutenden Ende des 4. Jahrhunderts entstandenen Apostolischen Konstitutionen – kein Unterschied gemacht wird im Blick auf die Qualität der Weihe zwischen Mann und Frau, dass es auch keinen Unterschied gibt zwischen einer höheren oder einer niederen Weihestufe oder zwischen einem Sakrament und einer Sakramentalie.[18] Der seinen Thesen

14 Vgl. z. B. *Peter Hünermann*, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Synode 7 (1973), 42–47.

15 Vgl. *Marlies Gielen*, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: *Dietmar W. Winkler* (Hg.), Diakonat der Frau (s. Anm. 6), 11–40; vgl. auch *Gerhard Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: *Gerhard Dautzenberg / Helmut Merklein / Karlheinz Müller* (Hg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg i. Br. 1983, 320–338.

16 Didascalia apostolorum, can. 9, zitiert nach: http://www.diakonat.de/ [Abruf: 25.04.2017].

17 Vgl. *Dorothea Reininger*, Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 89.

18 *Phyllis Zagano* (Hg.), Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches. Essays by Cipriano Vagaggini, Collegeville/Minnesota 2013, 38–40. Phyllis Zagano hat zwei bedeu-

zugrundegelegte byzantinische Ritus (Barberini Codex Gr. 336, genannt „Barberini Euchologion") geht bei der Ordination von Diakoninnen davon aus, dass diese am Fuß des Altars stehen, also auf einer Ebene wie Bischof, Priester und Diakon. Das werde auch in der theologischen Reflexion bestätigt, so bei Johannes Chrysostomos, der in der Linie von Theodor von Mopsuestia zwischen zwei Gruppen unterscheidet, dem Bischof, Priester und Diakon auf der einen und auf der anderen Seite dem Subdiakon und Lektor; nur die ersten werden am Fuß des Altars geweiht, und dazu gehören, so Johannes Chrysostomos, auch die Diakoninnen. Auch Justinian zählte die Diakoninnen zum Klerus und sie erhielten eine „heilige Weihe", auch wenn sie nicht zum Presbyterat zugelassen wurden.[19] Die Ordinationsformulare des Codex Barberini enthalten die Epiklese und im Weihegebet die Bezugnahme auf „die göttliche Gnade"[20], was ausdrücklich auf eine sakramentale Weihe hinweise. Der Diakonat gehört zum „höheren Ordo" wie der Bischof und Presbyter, und dazu zählt auch der Frauendiakonat. Vagaggini spricht zwar von zwei Stufen des Diakonats,[21] der Diakonat für Männer und Frauen habe andere liturgische Funktionen gehabt, aber beide seien „streng sakramentaler Natur"[22], Frauen haben eine Weihe erhalten, die „der Natur und Würde nach der Weihe der Diakone gleichgekommen ist"[23], es hat sich nicht nur um einen einfachen Segen gehandelt. Vagagginis Thesen wurde Ende der 1970er-Jahre vehement vom französischen Liturgiewissenschaftler Aimé-Georges Martimort widersprochen; in seinem 1982 vorgelegten umfassenden Werk zum Frauendiakonat in der frühen Kirche, „Les diaconesses. Essai historique"[24], hat er die „Andersartigkeit" des Frauendiakonats herausgestellt und herausgearbeitet, dass aus dem Amt in der frühen Kirche kein sakramentaler Frauendiakonat abgeleitet werden könne.

Die grundsätzliche Frage, die sich in den Debatten zwischen den beiden Liturgiewissenschaftlern Vagaggini und Martimort bereits abgezeichnet hat, prägt auch die aktuellen Debatten: Ist der Frauendiakonat eine „ordinatio" oder eine „benedictio", kann er also zum sakramentalen Amt zugerechnet werden oder ist er – so die Position, die auch Kardinal Kasper beim Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche" anlässlich der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20.02.2013 in Trier vorgelegt hat[25] – nur mit einer „Segnung" verbunden und

tende Aufsätze von C. Vagaggini zum „Frauendiakonat in der griechischen und byzantinischen Tradition" zum ersten Mal in englischer Sprache zugänglich gemacht: „L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina" (1974) und „Le diaconesse nelle tradizione greca e bizantina" (1987).

19 *Phyllis Zagano* (Hg.), Ordination of Women to the Diaconate (s. Anm. 18), 44.

20 Ebd., 53.

21 Ebd., 4.

22 Ebd.

23 Ebd., 59.

24 Rom 1982.

25 Vortrag von Kardinal Walter Kasper zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche" in der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20.02.2013 in Trier, vgl. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf [Abruf: 25.02.2017].

kann damit als eine bloße diakonische Beauftragung für den Gemeindedienst verstanden werden? „Auch ein Sakramentale hätte an der sakramentalen Grunddimension der Kirche teil, wenngleich nicht in derselben ‚Dichte' wie ein Sakrament", so Kardinal Kasper in seinem Vortrag. Entspricht dies jedoch der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie sie das 2. Vatikanum betont hat (z. B. GS 29) und entspricht dies der realen diakonischen Präsenz von Frauen an den vielen Orten, wo die Not zum Himmel schreit?

3 In Bewegung bleiben – pastorale und theologische Debatten um den Frauendiakonat heute

Im deutschen Kontext war die Würzburger Synode Ausgangspunkt verschiedenster weiterer wissenschaftlicher Forschungen.[26] Auf dem vom 1. bis 4. April 1997 in Stuttgart-Hohenheim veranstalteten Kongress zum Diakonat der Frau wurden die verschiedenen Forschungsstränge sichtbar gemacht, praktisch-theologische Fragen zum Profil und zur Spiritualität des Diakonats der Frau diskutiert und Erfahrungen mit dem Frauendiakonat in den Kirchen der Ökumene ausgetauscht. Die deutschen katholischen Frauenverbände haben dabei auf dem Hintergrund des „aggiornamento" des 2. Vatikanischen Konzils und eines Wahrnehmens der sich verändernden kirchlichen Pastoral und Diakonie Impulse für eine Neubesinnung auf den Diakonat der Frau gegeben. Das nach dem Kongress zum Frauendiakonat gegründete und mit den Frauenverbänden verbundene „Netzwerk Diakonat der Frau" hat sich die Aufgabe gestellt, Profil und Spiritualität eines Frauendiakonats heute zu bestimmen, das der veränderten gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Situation von Frauen entspricht.[27] Diese neuen pastoralen Perspektiven werden jährlich am „Tag der Diakonin", der seit 1998 am Fest der heiligen Katharina von Siena begangen wird, im Dienst einer partnerschaftlichen und geschlechtergerechten Kirche erschlossen. Historische Forschungen – im Blick auf neutestamentliche, patristische und mittelalterliche Traditionen – werden dabei nicht ausgeklammert, aber sie sind nur begrenzt hilfreich. Ein neuer theologischer Zugang zum Diakonat der Frau wird nur im Zuge einer Neubesinnung auf die gesamte Ämtertheologie möglich sein. Was Amt und Dienst in der Gemeinde sind, hat sich auf dem Weg der lebendigen Tradition der Kirche herauskristallisiert, ein Weg, der nicht abgeschlossen ist, sondern die Kirche, vom Geist Gottes begleitet und geleitet, immer wieder neu in ihr Wesen hineinwachsen lässt.

Sicher ist bei den theologischen und pastoralen Diskussionen um den Frauendiakonat der Blick in die orthodoxe Tradition hilfreich, gerade weil in der Ostkirche der Frauendiakonat über längere Zeit praktiziert worden ist und Studien der letzten Jahre Weiheformulare neu erschlossen haben, die ein sakramentales Amt bezeu-

[26] Vgl. hier die umfassende Studie von *Dorothea Reininger*, Diakonat der Frau in der Einen Kirche (s. Anm. 17) und den jüngeren Aufsatz von *Peter Hünermann*, Zum Streit über den Diakonat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess. Argumente und Argumentationen, in: ThQ 192 (2012), 342–375.

[27] Vgl. dazu *Ursula Kubera / Stefanie Patt* (Hg.), Brannte nicht unser Herz? Der erste Diakonatskreis für Frauen: Erfahrungen und Visionen, Ostfildern 2004.

Weiterführende Literatur:
Phyllis Zagano (Hg.), Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches. Essays by Cipriano Vagaggini, Collegeville /Minnesota, Liturgical Press, Order of Saint Benedict (E-Book) 2013: Phyllis Zagano, Mitglied der päpstlichen Kommission zum Frauendiakonat, hat zwei bedeutende Studien des italienischen Liturgiewissenschaftlers und Kamaldulensers Cipriano Vagaggini zum Frauendiakonat in der patristischen und byzantinischen Tradition vorgelegt. Im Gegenzug zu Aimé-Georges Martimort arbeitet Vagaggini ein sakramentales Verständnis des Diakonats von Frauen in der alten Kirche heraus.
Phyllis Zagano, Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church, New York, 2000.
Dorothea Reininger, Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999: Die Doktorarbeit von Dorothea Reininger ist die umfassendste Studie zum Frauendiakonat im deutschsprachigen Raum. Auf dem Hintergrund historischer Studien und pastoraler Erwägungen werden theologische Argumentationen zum Für und Wider in der Diskussion um den Diakonat der Frau herausgearbeitet.
Die Dokumentation des vom 1. bis 4. April 1997 an der Akademie in Stuttgart-Hohenheim durchgeführten Kongresses zum Diakonat der Frau „*Peter Hünermann* / *Albert Biesinger* / *Marianne Heimbach-Steins* / *Anne Jensen* (Hg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997“ stellt auch 20 Jahre später eine wichtige Einführung in biblische, historische, dogmatisch-theologische und kirchliche Argumentationslinien zum Frauendiakonat dar. Raum erhalten auch pastorale Perspektiven und ein Blick in Traditionen der Schwesterkirchen der Ökumene.

gen.[28] Ermutigen kann die geistgewirkte Praxis der Diakoninnenweihe, die der Patriarch von Alexandria, Theodoros II., in der Demokratischen Republik Kongo im Februar 2017 vorgenommen hat. Er hat dort im Rahmen eines Gottesdienstes in Kolwezi eine Frau zur „Missionsdiakonin“ geweiht.[29] Ermutigend ist dies, weil einerseits an die alten Traditionen angeknüpft wird, andererseits der veränderte Zeitmoment, die zunehmende Verantwortung von Frauen in den Kirchen und die Herausbildung neuer Gestalten von Ämtern von der Basis her ernst genommen werden. Mit Blick in die Weltkirche wäre ein solches Vorgehen in der katholischen Kirche „überreif“, haben doch gerade in den Kirchen des Südens Frauen – vor allem Ordensfrauen – in Basisgemeinden und den „kleinen christlichen Gemeinschaften“ mit Ausnahme der Eucharistiefeier und des Bußsakramentes alle Aufgaben der Männer übernommen.

28 Vgl. *Corrado Marucci*, Storia e valore del diaconato femminile nella chiesa antica, in: Rassegna di teologia RdT rivista bimestrale per un aggiornamento 38 (1997), 771–795, mit vielen Literaturangaben.
29 http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/erste-orthodoxe-diakoninnenweihe-in-der-neuzeit [Abruf: 25.02.2017].

In den vergangenen Jahren haben auch über die Diakoninnenweihe hinaus Studien zur Weihe von Witwen und Äbtissinnen an Bedeutung gewonnen. Vagaggini hatte bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Benedikt XIV. die Libanesische Maronitische Synode von 1736 anerkannt habe, auf der es Äbtissinnen von Klöstern, im maronitischen Ritus als Diakoninnen anerkannt, erlaubt worden sei, den eigenen Nonnen die „letzte Ölung" zu spenden.[30] Gary Macy hat in diesem Sinn in seiner 2008 vorgelegten Studie „The hidden history of women's ordination"[31] die Weihe von Frauen in der westlichen Tradition des Mittelalters aufgezeigt und darauf hingewiesen, dass der Abbruch dieser Tradition eher kulturell und kirchenpolitisch bedingt war, als dass er auf einer dogmatischen und lehramtlichen Entscheidung fußt.

In einer systematisch-theologischen Perspektive wird nach dem Motu propio „Omnium in mentem" von Benedikt XVI. (26.10.2009) diskutiert, ob mit der hier benannten qualitativen Vielfalt der Ämter innerhalb des einen Ordo Wege für eine Ordination von Frauen zur Diakonin eröffnet sind. Die Einheit des Ordo bliebe gewahrt; Frauen könnten „ad ministerium" geweiht werden, sie haben Anteil an der Repräsentanz des „dienenden Christus". Die Frauen vom Amt ausschließende Argumentation, sie können nicht „in Person Christi, des Hauptes" handeln, ist davon dann nicht tangiert. Insofern müsste es auch möglich sein – aber dazu gehört dann eine weitere kirchenrechtliche Prüfung –, can. 1024 des Kirchenrechtes zu modifizieren, in dem es heißt: „Die Heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann."[32] Das sakramentale Amt einer Diakonin könnte auf diesem Weg als eigenständiges Amt eingeführt und damit der Weg der Kirche in die Welt und in der Nachfolge des „Christus diakonos" ernst genommen werden, stehen doch vor allem Frauen in verschiedenster Weise an der Seite derer, die Not leiden. Frauen als Diakoninnen holen – wie die ständigen Diakone – diese Realität in das Herz der Kirche zurück.

Gerade um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung in modernen, globalisierten und von verschiedensten „Exklusionen" bestimmten Zeiten braucht die Kirche Frauen im Diakonat, und die Kirche verspielt ihre „Gnadenchance", wenn sie Frauen den Weg in ein solches sakramentales Amt verwehrt.[33] Nicht die Weihe von Frauen ist zu rechtfertigen, so formuliert es auf diesem Hintergrund die Kirchenrechtlerin Sabine Demel, sondern der Ausschluss von Frauen.[34] Darum ist es ermutigend, an ein altes Weiheformular zu erinnern, das – wenn das Datum seiner Entstehung (1216, mit Ursprung im 9. Jahrhundert) nicht bekannt wäre – an den befreienden Geist des 2. Vatikanums erinnert:

„O benevolent and merciful God who did create everything through thy word of command, through the Incarnation of your only-begotten (Son), you have equated the female with the male in holiness. And as

30 *Phyllis Zagano* (Hg.), Ordination of Women to the Diaconate (s. Anm. 18), 5.

31 *Gary Macy*, The hidden history of women's ordination. Female clergy in the Medieval West, Oxford–New York 2008.

32 *Peter Hünermann*, „Die Kirche braucht auch … Frauen im kirchlichen Amt" (s. Anm. 6), 195: Im Motu proprio werden c. 1008 und c. 1009 des CIC in genau dieser Weise geändert.

33 *Dorothea Reininger*, Diakonat der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, in: Diakonia 33 (2002), 277–286, hier: 286.

34 *Sabine Demel*, Frauendiakonat als Endstation – Weiterdenken verboten?, in: Theologie und Glaube 102 (2012), 275–286, 286.

it has pleased you to bestow the grace of the Holy Spirit not only upon men, but also upon women, similarly elect now thy maid (servant) to do the office of the needs (service) of thy Holy Church […]".[35]

Die Autorin: *Margit Eckholt, geb. 1960, Studien der katholischen Theologie, Romanistik und Philosophie in Tübingen und Poitiers, seit 2009 Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück, Vorsitzende von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V. und von ICALA – Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. Jüngere Publikationen: Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012; Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen, Innsbruck–Wien 2015; An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus – Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015; Herausgeberin, Gender studieren. Ein Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017.*

35 *Mesrop G. Grigorean*, An almost lost tradition: the deaconess in the Armenian Church, in: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 16 (2000), 213–225, 220.

Faszinierende Frauen

BERNHARD GROM
Große Frauen und was sie bewegten
17 Porträts

Eine Adelige im Widerstand, Ordensschwestern, die mit den Leprakranken in Pakistan und den Sterbenden in Kalkutta leben, eine Nonne, die sich leidenschaftlich für die Prostituierten einsetzt, eine Analphabetin, die den Friedensnobelpreis bekommt u. v. m. – der Autor stellt 17 beeindruckende Frauen in lebendigen Porträts vor.

topos taschenbücher
268 S., franz. Br., ISBN 978-3-8367-0014-6
€ (D) 17,95 / € (A) 18,50 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Katharina Ganz OSF

Ordensfrauen und Frauenorden

Zwischen Abschieden und Aufbrüchen

◆ **Nachwuchsprobleme, Fusionen, Überalterung. Mit Realitätssinn und Nüchternheit schildert unsere Autorin Sr. Katharina Ganz, Generaloberin der Oberzeller Franziskanerinnen, die enormen Herausforderungen, vor denen Frauenordnen heute stehen. Zugleich skizziert sie verheißungsvolle Neuaufbrüche einer christlichen Lebensform im Umbruch. Ordensfrauen sind präsent in Kirche und Gesellschaft: durch ihren diakonischen Dienst, als Gastgeberinnen für spirituell Suchende und als Anwältinnen der Schwachen in der Zivilgesellschaft. (Redaktion)**

„Wenn die Statistik recht behält, wird es [das Ordensleben in Europa, K.G.] binnen kurzem zur Marginalie in der europäischen Landschaft werden. Die einstigen Baumeister europäischer Kultur werden zur Fußnote derselben." Mit dieser nüchtern-provokanten Feststellung begann Martha Zechmeister CJ am 30. April 2016 in Innsbruck ihren Festvortrag anlässlich des 50-Jahr-Jubiläums der Vereinigung der Österreichischen Frauenorden.[1] Wie viele andere auch[2] konstatiert die in San Salvador lehrende Professorin für systematische Theologie, dass das Ordensleben in Europa „in einem zunehmend schneller werdenden Prozess von der Bildfläche öffentlicher Wahrnehmung und aus den Räumen sozialen Lebens [verschwindet]"[3]. Einen Grund dafür erkannte die gebürtige Österreicherin im Verlust der „Mystik" und meinte damit im wörtlichen Sinne das, was Menschen einzeln und gemeinsam inspiriert: „eine Dynamik, die trägt, anstößt, bewegt; etwas was uns anzieht und vor Tatendrang und Freude vibrieren lässt"[4]. Es reiche nicht, nach der Losung des Zweiten Vatikanums zurück zu den Quellen und Ursprüngen der eigenen Ordensgemeinschaft zu gehen, sich an den Gründungspersönlichkeiten und deren Charisma zu orientieren. Vielmehr bedürfe es einer „radikale[n] Umkehr zum Ursprung und Fundament allen

1 *Martha Zechmeister*, Einfach menschlich – so wie Jesus, in: *Ordensgemeinschaften Österreichs* (Hg.), Summa 2016, 84–94, hier: 85. In der Webfassung http://www.ordensgemeinschaften.at/images/medienbuero/bilder/2017/Summa_2016_web.pdf lautet die Seitenzahl bei gleichem Inhalt abweichend 86–97 [Abruf: 06.05.2017; ebenso alle anderen Links, so nicht gesondert vermerkt].

2 Exemplarisch: *Franz Meures*, Was wird aus den Orden, http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/was-wird-aus-den-orden; *Janina Mogendorf*, Zum Handeln gezwungen, http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/zum-handeln-gezwungen. Vgl. *Georg Beirer*, Frauenorden: Sich der Krise stellen, http://ordensgemeinschaften.at/3159-frauenorden-sich-der-krise-stellen-und-ohnmachtserfahrung-als-provokante-antwort.

3 *Martha Zechmeister*, Einfach menschlich – so wie Jesus (s. Anm. 1), 85.

4 Ebd.

Ordenslebens und allen Christseins“[5]. Im Anschluss an ihren theologischen Lehrer Johann Baptist Metz forderte die Ordensfrau „ein jugendliches Aufbegehren in einer vergreisten Religion“[6], wie es Jesus vorgelebt hat. Wenn Christen Jesus nachfolgen wollen, müssten sie wie er ihr Leben fraglos riskieren, Partei ergreifen für die „Verletzlichen, die Gefährdeten und Ausgeschlossenen“ und „das Evangelium als befreiende und erlösende Realität gegenwärtig […] setzen – mitten in dem, was Menschen im Hier und Heute konkret bedrängt, quält und versklavt“[7]. Der Geist Gottes habe in der Kirche immer wieder Ordensleute erweckt, um Stachel im Fleisch zu sein. Zum „Schmierfett“ und „Gleitmittel“ verkomme die prophetische Kraft, wenn Ordensleute dem Machtstreben verfielen oder sich aus Sehnsucht nach Liebe und Anerkennung vereinnahmen lassen.[8]

Wichtiger als das Hören auf und die Unterwerfung unter die kirchliche Hierarchie sei die Submission unter die Autorität der Leidenden. Ordensleute gehörten an die Ränder und Ohnmachtsorte, heraus aus den Komfort- in die Risikozonen und an die Kampfplätze. Leidenschaftlich appellierte Zechmeister an die Ordensleute, sich weniger um den Fortbestand der eigenen Gemeinschaften zu sorgen, sondern „mit Freiheit und kreativer Phantasie auf die Situationen in dieser Welt zu antworten, die mehr nach Erlösung und Heil schreien“ und sich nicht als „Oberministrantinnen des kirchlichen Systems“[9] zu gebärden.

1 Spagat zwischen Selbstfürsorge und Sendung

Lang anhaltender Applaus von den über 300 Ordensfrauen und etlichen Gästen, die aus ganz Österreich und teilweise aus Deutschland angereist waren, bescheinigte, dass Martha Zechmeister furchtlos und markant zentrale Themen angesprochen hatte. Gleichzeitig verdeutlichte ein Blick in die Runde der Versammelten, in welchen Spannungsfeldern das Ordensleben in Europa heute steht. Die Statistiken sind einschlägig bekannt: Zum 31.12.2015 lebten in Deutschland 16.688 Ordensfrauen, von denen 93 Prozent zu apostolisch-tätigen Gemeinschaften gehörten. 908 Ordensfrauen starben 2015 in Deutschland, 51 Mitglieder traten aus. Unter 65 Jahre alt waren zum Stichtag rund 16 Prozent, über 65 Jahre rund 84 Prozent. Es gab bundesweit 74 Novizinnen, davon 51 in tätigen und 23 in kontemplativen Gemeinschaften.[10] Ähnlich präsentierte sich zum 1.1.2016 die Situation der österreichischen Frauenorden: „In Österreichs 105 weiblichen Ordensgemeinschaften leben 3643 Ordensfrauen. Die Altersverteilung: 4 Prozent (147 Frauen) sind bis 40 Jahre alt, 18 Prozent (657 Frauen) sind bis 65 Jahre alt, 23 Prozent (847 Frauen) sind bis 75 Jahre alt und 55 Prozent (1992 Frauen) sind über 75 Jahre alt.“[11]

Die zurückgehenden Mitgliederzahlen und die auf den Kopf gestellte Alterspyramide stellen die betroffenen Frauen-

5 Ebd., 85–86.
6 Ebd., 86–87.
7 Ebd., 87.
8 Vgl. ebd., 93.
9 Ebd., 93.
10 *Deutsche Ordensobernkonferenz* (Hg.), Statistik der Frauenorden, http://www.orden.de/presseraum/zahlen-fakten/statistik-frauenorden/.
11 http://www.ordensgemeinschaften.at/2470-statistik-und-zahlen-der-orden-2016.

kongregationen vor enorme Herausforderungen. Um Führungspersonal zu sparen, Ressourcen zu bündeln und Verwaltungsapparate zu entschlacken, werden Provinzen und Regionen fusioniert oder Noviziate zusammengelegt. Einerseits haben Leitungsverantwortliche dafür Sorge zu tragen, dass die Pflege der alten und kranken Mitglieder garantiert ist; andererseits gilt es Bedingungen zu schaffen, um zu verhindern, dass die jüngeren oder im mittleren Lebensalter stehenden Schwestern nicht gänzlich von internen Aufgaben absorbiert werden. Gleichwohl sind manche Gemeinschaften aufgrund ihrer finanziell beschränkten Mittel gar nicht in der Lage, externes Personal für die *Cura personalis* einzustellen, so dass die *Cura pastoralis* gezwungenermaßen zu kurz kommt.[12] Trotz ihres Rentenalters, das im Kloster weit weniger eine Rolle spielt als anderswo, tragen die Mitglieder in der so genannten dritten Lebensphase breite Bereiche des Klosterlebens mit und halten somit lebenswichtige Funktionen in ihren Gemeinschaften aufrecht, die nach ihnen nur an MitarbeiterInnen vergeben werden können oder aufgegeben werden müssen. Dieser Druck führt nicht wenige Schwestern an ihre äußersten Belastungsgrenzen, zu Überforderung und Dauerstress. Nicht selten leiden die Jüngeren unter der Doppel- und Dreifachbelastung von Ämtern und Aufgaben, können weder ihren eigenen noch den Erwartungen der älteren Generation gerecht werden.[13]

Ordensleben steht immer in der Spannung zwischen Sesshaftigkeit und Ausschauhalten.[14] SiedlerInnen (engl. *dwellers*) neigen dazu, sich einzurichten, Häuser zu bauen, Traditionen zu bewahren und auf Stabilität zu setzen; dagegen wagen Ausschau Haltende (engl. *seekers*) den Blick über den Tellerrand, brechen neu auf und halten dynamisch die Sehnsucht nach dem ganz Anderen wach. Während die Tendenzen zu Aufbruch oder Sesshaftwerden normalerweise mit bestimmten Lebensphasen verbunden sind, ist in Ordensgemeinschaften diese Balance aufgrund der unausgeglichenen Zahlenverhältnisse zwischen Jüngeren und Älteren nicht mehr gegeben. Verantwortliche im Leitungsdienst und in der Ausbildung sind gefordert, ein spezifisches Augenmerk auf die Neuzugänge zu werfen und während der Formation genau zu prüfen, was die Eintretenden überhaupt motiviert, sich einer alternden Gemeinschaft anzuschließen. Nicht selten suchen gerade junge Leute in den Orden feste Formen und Strukturen, Traditionen und Riten, die ihnen in einer pluralistischen Gesellschaft mit divergierenden Lebensentwürfen Sicherheit und Halt geben. So wird die Hoffnung mancher Gemeinschaften auf zukunftsfähige Aufbrüche mit den eintretenden neuen Mitgliedern oftmals gerade nicht erfüllt, sondern werden Beharrungstendenzen geradezu verstärkt. Umso brisanter stellt sich die Herausforderung, die gemäß ihrer Lebensphase oder Veranlagung zu Innovationen fähigen Mitglieder für neue Initiativen frei zu stellen, damit es nicht zu einem Ausverkauf des apostolischen Sendungsauftrags kommt. Neben der nötigen Außenorientierung wird viel

[12] *Peter-Hans Kolvenbach*, „Cura personalis", http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfenglish/200711402en.pdf.

[13] Hierzu empfiehlt sich die Lektüre von Ordenskorrespondenz 56 (2015/1) sowie *Laetitia Röckemann*, Letzte werden Erste, in: Ordenskorrespondenz 57 (2016/3), 339–350.

[14] *Mirjam Schambeck*, Von Siedlern und Suchern. Ordensleben zwischen Sesshaftigkeit und Ausschauhalten, in: Geist und Leben 88 (2015), 344–352.

davon abhängen, wie die Kommunikation und das Miteinander in der Gemeinschaft gelingen, und zwar Generationen übergreifend, aber auch in den jeweiligen Generationen. Es gilt, die unterschiedlichen Bedürfnisse auszubalancieren, damit eintretende Mitglieder und Schwestern der mittleren Lebensphase aufgrund der ungleichen Mehrheits- und Minderheitensituation nicht durch Anpassung vorzeitig vergreisen, sondern altersgemäß ihre Berufung leben, ihre Lebendigkeit sowie Charismen entfalten und einbringen können.

Ein starres „weiter so" kann es jedenfalls nicht geben. Überalterung, ausbleibende Eintritte oder Austritte langjähriger Mitglieder fordern die Gemeinschaften heraus, ihre Identität und Sendung neu zu formulieren bzw. in praktisches Handeln zu übersetzen.[15] Das Ordensleben kann und muss sich grundlegend wandeln, wenn es überhaupt Bestand haben und es sich in der Postmoderne plausibel als lohnenswerte Lebensalternative behaupten kann. Anzeichen dafür gibt es durchaus.[16] Dabei sind die Eintretenden selbst heute deutlich älter als früher und haben bereits berufliche Karrieren und Beziehungsphasen hinter sich.[17]

2 Diakonische Präsenz in der Welt

Männer und Frauen, die sich heute einer Ordensgemeinschaft anschließen, möchten vertieft weiterleben, was ihnen wichtig geworden ist im bisherigen Leben. Aus der persönlichen Gottes- bzw. Christusbeziehung heraus suchen sie nach einem intensiven geistlichen Leben in Gemeinschaft. Standen einst Werke und große Einrichtungen im Mittelpunkt, engagieren sich heute Einzelne als *burning persons* in sozialen Brennpunkten.[18] Sie arbeiten – nicht selten vernetzt mit anderen, auch nicht-kirchlichen Organisationen – mit Flüchtlingen oder MigrantInnen, Wohnungslosen oder Suchtabhängigen. Oder sie verdienen Geld in ganz verschiedenen Berufen und engagieren sich in ihrer Freizeit gemäß dem Charisma ihrer Gemeinschaft. Religiöse Gemeinschaften und Klöster sind gekennzeichnet durch das Zusammenleben verschiedenster Menschen, unabhängig von Blutsverwandtschaft und Familienbande. In der Offenheit für Menschen aller Couleurs können sie Heterotopien sein, in denen die befreiende Lebenspraxis Jesu geschwisterlich erfahrbar wird.[19]

Während monastische Orden durch die *Stabilitas loci* stärker ortsgebunden sind, können apostolisch-tätige Gemeinschaften ihre Sendung unabhängig von einem bestimmten Ort neu definieren. Viele Gemeinschaften haben sich von Häusern und Einrichtungen getrennt, ihre Werke in andere Trägerschaften und Rechtsformen überführt oder ihre Immobilien – meist unter großen Anstrengungen – zu-

15 *Alfred Hermann*, „Leben im Umbruch – Ordensfrauen in Deutschland", http://www.katholische-hörfunkarbeit.de/?id=1009.

16 Vgl. Ordenskorrespondenz 57 (2016), Heft 1 und 2.

17 Vgl. *Bernhard Eckerstorfer*, Die Zukunft der Ordensausbildung, in: Geist und Leben 88 (2015/1), 71–82.

18 *Deutsche Ordensobernkonferenz* (Hg.), Umbruch und Wandel. Neuaufbrüche der Orden in Deutschland – eine Reportage von Alfred Herrmann (Langfassung), http://www.orden.de/dokumente/Reportage_Umbruch_und_Wandel_Jahr_der_Orden_lang.pdf.

19 *Mirjam Schambeck*, Ordensleben im Dazwischen. Was die Rede vom Prophetentum für das Ordensleben austrägt, in: Wort und Antwort 56 (2015/2), 65–70.

kunftsfähig saniert, um neue Nutzungen zu ermöglichen. Immer mehr Orden und Kongregationen müssen ihre Präsenz ganz aufgeben, ihre Wohnungen verlassen und suchen Zuflucht in anderen Klöstern; ihre Immobilien und Grundstücke werden verkauft oder gehen an das zuständige Bistum über. Parallel zur Angebotskirche, die milieusensible geistliche Zentren ausbildet, brechen vereinzelt Ordensleute neu auf. Als PionierInnen diakonischer Präsenz der Kirche in der Welt von heute wagen sie sich hinaus „in die Risikozonen nicht nur der Unübersichtlichkeit von Welt und Geschichte, sondern auch in das Risiko des Scheiterns vor ihrem Anspruch“[20]. Was Rainer Bucher für Kirche und Ekklesiologie fordert, gilt ebenso für Orden und Ordenstheologie: Es braucht eine kenotische Wende in Verbindung mit einer „Politik der Demut, des Sich-Aussetzens, des sich Bewährens als Zeichen und Werkzeug des Heils“[21].

3 Klöster als Anders-Orte

Neben den neuen Initiativen und Projekten, die oft in Städten oder Mietswohnungen angesiedelt sind, sehen sich Gemeinschaften gefordert, mit ihren leer stehenden Klöstern, großen Mutterhäusern und Immobilien kreativ, innovativ oder im Sinne des Verzichts umzugehen. Längst haben die prächtigen Gebäude und Kirchen ihre einstige Signifikanz als Repräsentationsobjekte von Macht und Einfluss verloren. Sofern sie nicht veräußert werden (können), bindet die Verwaltung der Immobilien enorme finanzielle und personelle Ressourcen. Wo es gelingt, die leerstehenden Räume in kreativen Prozessen zu modernisieren und anderen Nutzungen zu öffnen, entstehen Chancen auf gegenseitig bereichernde Sozial- und Wohnformen im übergreifenden Miteinander von Generationen und Lebensstilen. Das erfordert von beiden Seiten eine gehörige Portion Neugier, Mut und Risiko. Bisweilen entstehen neue Wohnprojekte mit Generationen übergreifenden Wohnformen. Durch die Vermietung von Wohnraum an Studierende, MigrantInnen, Sinn oder Auszeit Suchende gibt es neue Begegnungsmöglichkeiten.[22] Gerade für ältere Schwestern erschließen sich noch einmal völlig neue Tätigkeitsfelder, etwa in der Betreuung von Geflüchteten, die in den Konventen Schutzraum gefunden haben. Die Anstrengungen von Ordensgemeinschaften, zusätzlich zu bereits übernommenen pastoralen, sozialen oder pflegerischen Aufgaben Schutz suchenden Menschen beizustehen, Wohnraum zur Verfü-

[20] *Rainer Bucher*, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart 2009, 211. In der Konsequenz hieße das, dass eine kenotische Kirche „anti-institutionalistisch“ ist, d. h. sie ist nicht für sich selbst da, sondern versteht sich von ihrem pastoralen Charakter her im Dienst an den Menschen; sie ist „anti-exklusivistisch“, indem sie niemanden und keine menschliche Realität ausschließt, und sie wäre „anti- extrinsizistisch“, d. h. sie lässt es zu, dass auf der pragmatischen Ebene verifiziert wird, ob das, was sie mit Wahrheitsanspruch verkündet und lehrt, auch von ihrem Handeln her gedeckt ist; vgl. ebd., 219–223.

[21] Ebd., 211.

[22] Vgl. *Sarah Steinborn / Deborah Wildenhues*, Klosterleben statt Studentenwohnheim, http://www.wfh-wuerzburg.de/index.html/klosterleben-statt-studentenwohnheim/14f9378d-7ed2-4403-9aab-7bc3bee1ae2f?mode=detail.

gung zu stellen und Integration zu erleichtern, ist enorm.[23]

Darüber hinaus sind Klöster wieder in. Sie gelten als Heterotopien, als Orte außerhalb der normalen Alltagsorte.[24] Mit ihrer – oft jahrhundertealten – Geschichte samt aller denkmalgeschützten Objekte, Kirchen, Refektorien und Bibliotheken sowie den prächtigen Park- und Gartenanlagen sind Klöster Stätten der abendländischen Kultur und Zeugen christlichen Lebens in den Ausprägungen der unterschiedlichsten Ordensspiritualitäten.[25] En vogue sind Kurse für gestresste ManagerInnen, die Meditation mit Führen mit Werten verbinden, Klosterprodukte aller Art, Urlaub im Kloster und vieles mehr.[26]

4 Vernetzung und politische Lobbyarbeit

Nicht zuletzt sind insbesondere apostolisch tätige Frauen- wie Männerkongregationen global vernetzte AkteurInnen innerhalb der katholischen Kirche. Dieses Potenzial der weltweiten Zusammenarbeit und (kirchen-)politischen Einflussnahme will etwa die Internationale Vereinigung der Frauenorden (UISG) in Zukunft noch stärker nutzen. In die Schlagzeilen geriet die Vereinigung, nachdem Papst Franziskus bei einer Audienz der in Rom versammelten 870 Generaloberinnen am 12. Mai 2016 ankündigte, eine Kommission einzurichten, die sich mit dem weiblichen Diakonat beschäftigen soll.[27]

Ein halbes Jahrhundert nach ihrer Gründung hat die UISG bei ihrer Vollversammlung 2016 einen neuen Strategieplan verabschiedet und sich zum Ziel gesetzt, noch intensiver als bisher an einer globalen Solidarität zu arbeiten. Die Vereinigung, die weltweit 2.000 Frauenkongregationen mit über 700.000 Mitgliedern vertritt, will gezielt internationale Netzwerke und Beziehungen aufbauen, interkongregational mit den kontemplativen Orden und Männerkongregationen sowie Ortskirchen zusammenzuarbeiten und neue Wege der Kooperation und Kommunikation suchen. Klar bekennen sich die apostolisch tätigen Frauengemeinschaften zu ihrer nach außen gerichteten Sendung mit dem Anliegen, weltweite Partnerschaften zu etablieren.[28] Konkrete Beispiele sind Talitha Kum, ein kongregationsübergreifendes Projekt gegen Frauenhandel und Zwangsprostitution, drei neue Konvente auf Sizilien, die sich um Gestrandete annehmen, Hilfen für verfolgte ChristInnen im Mitt-

23 Ordenskorrespondenz 56 (2015/2) widmet sich der Thematik „Die Ordensgemeinschaften und die Flüchtlinge", vgl. http://www.orden.de/aktuelles/themen/fluechtlinge/.

24 Vgl. *Katharina Ganz*, Mut zum Leben an Andersorten, http://www.ordensgemeinschaften.at/images/ON16_3A_web.pdf.

25 Unter dem Motto „Klösterreich" weisen überwiegend in Österreich ansässige 23 Klöster und Orden mit einer gemeinsamen Kampagne auf ihren religiösen, kulturellen, historischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Reichtum hin, vgl. http://www.kloesterreich.at/home/.

26 Vgl. www.orden.de, www.klosterportal.org.

27 *Radio Vatikan*, Diakonat der Frau: „Danke, ihr habt mir neue Anstöße gegeben", http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/13/diakonat_der_frau_interview_katharina_ganz_/1229434; *dass.*, Frauen als Diakone? Was der Papst genau sagte, http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/13/frauen_als_diakone_was_der_papst_genau_sagte/1229538; *dass.*, Frauendiakonat: Die Debatte läuft an, http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/14/frauendiakonat_die_debatte_l%C3%A4uft_an/1229773.

28 http://www.uisg.org; *UISG* (Hg.), Echos eines Außergewöhnlichen Jahres, 161/2016, 73.

leren Orient oder die mit den apostolischtätigen Männergemeinschaften (USG) gemeinsam getragenen Projekte der Solidarität mit dem Südsudan.[29] Zwischen den alle drei Jahre stattfindenden Vollversammlungen in Rom treffen sich die insgesamt elf Sprachgruppen auf regionaler Ebene. Die deutschsprachige Konstellation Europa hat bei der UISG-Vollversammlung 2016 folgende Selbstverpflichtung verabschiedet: „Verwurzelt in Christus und in der Fülle unserer Charismen setzen wir uns leidenschaftlich ein für das Leben und erheben unsere Stimme für benachteiligte und geschundene Menschen, Frauen in Kirche und Welt und die Bewahrung der Schöpfung".

Bereits im Oktober 2015 erklärten die Generaloberinnen aus Deutschland, Österreich und Luxemburg in einem Brief an Angela Merkel ihre Solidarität mit der damaligen Flüchtlingspolitik der deutschen Bundeskanzlerin. Im März 2017 beschäftigten sie sich bei ihrem Treffen im Kloster Oberzell erneut mit dem Einsatz verschiedener Gemeinschaften und Nichtregierungsorganisationen für marginalisierte Menschen.[30] In einer gemeinsamen Aktion von Frauen- und Männerorden wandten sich im November 45 VertreterInnen bayerischer Klöster in einem offenen Brief an die bayerische Staatsregierung, um ein menschenfreundliches Engagement für Geflüchtete anzumahnen.[31] Dies hatte in den Medien ein großes Echo ausgelöst.[32] Während der Mitgliedervollversammlung der Deutschen Ordensobernkonferenz (DOK) im Juni 2016 haben sich rund 220 OrdensvertreterInnen erneut zur Flüchtlingsfrage geäußert und darüber hinaus in einem offenen Brief an Kardinal Reinhard Marx die neue Debatte über die Rolle von Frauen in der katholischen Kirche begrüßt und die Bemühungen der Deutschen Bischofskonferenz unterstützt, den Anteil von Frauen in Leitungspositionen der katholischen Kirche zu erhöhen.[33]

5 Fazit

Dass europaweit Klöster sterben, ist nicht zu übersehen und lässt sich nicht mehr leugnen. Der Rückgang des Ordenslebens geht einher mit schmerzhaften Prozessen des Loslassens, Abschiednehmens und der Trauer. Immer einschneidender schwindet die Präsenz von Ordensleuten in Pfarreien und Diözesen. Vielerorts geht die Konzentration der Kräfte einher mit Rückbesinnung auf die Quellen eines radikal am Evangelium ausgerichteten Lebens, der Su-

29 *UISG* (Hg.), Echos eines Außergewöhnlichen Jahres, 161/2016, 77–81; vgl. http://www.uisg.org.

30 http://www.pow.bistum-wuerzburg.de/index.html/praedikat-%E2%80%9Echristlich%E2%80%9C-muss-sich-im-handeln-niederschlagen/42a681c0-7e51-4a4a-9b06-bf982f9f8584?mode=detail [Abruf: 19.03.2017].

31 http://www.orden.de/dokumente/11_11_15_Offener_Brief_hoeherer_Ordensober_innen_an_MP_Seehofer.pdf, https://www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2016-11-04/generaloberin-sr-katharina-ganz-ueber-csu-parteitag [Abruf: 21.03.2017].

32 Exemplarisch: http://www.sueddeutsche.de/bayern/protest-aus-der-kirche-klosteraufstand-gegen-seehofers-fluechtlingspolitik-1.2731830; https://www.domradio.de/audio/offener-brief-seehofer-ein-interview-mit-sr-katharina-ganz-generaloberin-der-dienerinnen-der, http://www.br.de/br-fernsehen/programmkalender/sendung-1109952.html [Abruf: 21.03.2017].

33 *Deutsche Ordenskonferenz* (Hg.), Für mehr Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, https://www.orden.de/presseraum/pressemitteilungen/pressemitteilungen-detail/?tx_ignews_newsdetail%5Bnews%5D=3340&tx_ignews_newsdetail%5Baction%5D=show&tx_ignews_newsdetail%5Bcontroller%5D=News&cHash=842082bc31c7bbe4c7f3e8e62cbf9a6c [Abruf: 21.03.2017].

che nach neuen Denkansätzen, Formen gemeinschaftlichen Lebens und apostolischen Handelns. Hier und da brechen Gemeinschaften bereits neu auf, öffnen Konvente an sozialen Brennpunkten, stellen einzelne Mitglieder frei für pastorale Experimente oder laden Außenstehende ein, in den Klöstern Stille, Entschleunigung und religiösen Halt zu finden. Die Bewegungen und Initiativen sind so vielfältig wie die Orden und Kongregationen, die es nach wie vor in großer Diversität gibt. Wohin die Entwicklung führt, ist nicht ausgemacht. Hoffnung keimt, weil es Gemeinschaften zu gelingen scheint, aus der Kraft des Evangeliums und ihrer spirituellen Quellen Menschwerdungsprozesse zu gehen und sich dem Ostergeheimnis anzuvertrauen. So findet die Inkarnation, Passion und Resurrektion Gottes ihren Widerhall in menschlichen Glaubenswegen, die sich auch gemeinschaftlich ausformen und aus Gottverbundenheit zur Initiative drängen. Frauen, die sich heute für diese Lebensform entscheiden, bietet sich die Perspektive, gemeinsam mit Gleichgesinnten einfach zu leben, auf das Evangelium zu hören, wach die Zeichen der Zeit zu beobachten und dann kreativ und couragiert zu handeln, um dem Leben und den Menschen zu dienen. Zu einem „Frauenkongregationsfrühling", wie man das Aufblühen weiblicher Gemeinschaften im 19. Jahrhundert bezeichnet hat, wird es vermutlich nicht kommen.[34] Vielleicht trifft die gegenwärtige Situation eher eine Metapher von Hilde Domin: „Es knospt / unter den Blättern / sie nennen es Herbst."[35]

Weiterführende Literatur:
Alfred Herrmann, Gott folgen. Frauenorden in Deutschland, Paderborn 2017. Wie interpretieren Frauen die Jahrhunderte alten spirituellen Wege der Christenheit, wie leben sie die benediktinische oder die franziskanische, wie die ignatianische oder die augustinische Spiritualität? Was bedeutet es für sie, in einer modernen Gesellschaft als Ordensfrau Gott zu folgen? Anhand einzelner Frauen stellt das Buch die verschiedenen Wege der Frauenorden in Deutschland vor. Es blickt auf Spiritualität und Gemeinschaftsleben, auf Engagement und Tradition. Und es stellt die Frage nach Gegenwart und Zukunft.
Ute Leimgruber, Avantgarde in der Krise. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien 14), Freiburg i. Br 2011. Die Autorin liefert eine gleichermaßen fundierte wie umfangreiche pastoraltheologische Studie zu Geschichte, Lage und Zukunft katholischer Frauenorden. Zu allen Zeiten bot das Ordensleben Alternativen zu herkömmlichen Lebensstilen, die relative Autonomie ermöglichten. Das Buch zeigt auch Wege auf, wie die von schwindenden Mitgliederzahlen und Überalterung gezeichneten weiblichen Ordensgemeinschaften in der Krise jenseits aller institutionalistischen Rettungsversuche erneut zur Avantgarde werden können.

Die Autorin: *Katharina Ganz OSF, Dr.in theol., studierte von 1989–1996 in Würzburg Theologie und Sozialwesen; 1995 trat*

[34] *Irmtraud Götz von Olenhusen* u. a. (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte 7), Stuttgart 1995.
[35] *Hilde Domin*, Gesammelte Gedichte, Frankfurt a. Main [11]2006, 293.

sie im Kloster Oberzell bei den Dienerinnen der hl. Kindheit Jesu ein, war zunächst in der Frauenarbeit tätig und leitete ab 2006 das ordenseigene Bildungshaus Klara; 2007 wurde sie in den Generalrat und 2013 zur Generaloberin der Oberzeller Franziskanerinnen gewählt; 2016 wurde sie im Fach Pastoraltheologie bei Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher (Graz) mit einer Arbeit zu „Kreativität aus Vulnerabilität" am Beispiel der Ordensgründerin Antonia Werr promoviert, veröffentlicht in den Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 97, Würzburg 2016; weitere Publikationen: Antonia Werr (1813–1868): „Trümmerfrau" im Dienst der Menschenwürde, in: Michaela Sohn-Krohnthaler / Willibald Hopfgartner / Paul Zahner (Hg.), Zwischen Gebet, Reform und sozialem Dienst: Franziskanisch inspirierte Frauen in den Umbrüchen ihrer Zeit (Theologie im kulturellen Dialog 29), Innsbruck–Wien 2015, 191–211.

Gelingende Lebenspraxis

BERNHARD SILL

Das gute Leben –
Das Gute leben

Zur Ethik und Spiritualität

Bernhard Sill bietet Anstöße zu einer gelingenden Lebenspraxis: Entscheidung und Gewissen, Schulderkenntnis und Schuldanerkenntnis, die Kunst des Lebens und die Kunst des Sterbens, Gewicht und Geschick des Erzählens, Beten, Hoffen, Lieben, Helfen werden thematisiert.

Eichstätter Studien, Band 77
376 S., 8 Farbs., kart., ISBN 978-3-7917-2879-7
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Gunter Prüller-Jagenteufel

„Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“

Dietrich Bonhoeffer und das Judentum

Am Tage des Synagogensturms hätte die Kirche
schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen.
Es ist entscheidend, daß das nicht geschah.
Aber was tat ich selbst? [1]

Mit dieser Aussage stellt Reinhold Schneider das Versagen der Kirchen angesichts der nationalsozialistischen Judenverfolgung vor Augen: Er formuliert den Anspruch, das Versäumnis – und er nimmt sich selbst nicht davon aus. Schneiders (Selbst-)Anklage ist aber nicht einfach historisch, sie ist bleibend aktuell. Denn die Frage nach den Konsequenzen, die wir Christen aus unserer historischen Verantwortung für heute ziehen, ist ebenso wenig geklärt wie die Frage des Verhältnisses von christlichen Kirchen und Juden. So kann sich ein näherer Blick auf Dietrich Bonhoeffer in mehrfacher Weise als fruchtbar erweisen: Als lutherischer Theologe und bedeutender Vertreter der „Bekennenden Kirche“ stand er im eindeutigen Widerstand gegen den Nationalsozialismus – ein Widerstand, der ihn bis zur Beteiligung an der Verschwörung vom 20. Juli 1944 brachte und der ihn in der Konsequenz das Leben kostete. Sein Einsatz für die Juden hat zudem auch Bonhoeffers theologische Sicht auf das Judentum als Religion verändert. Beide Seiten sind für heute relevant und sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.[2]

Vorher ist jedoch eine Klarstellung angebracht: Natürlich ist Bonhoeffer kein Theologe „nach Auschwitz“ – wie hätte er das auch sein sollen? Ihm war die Judenverfolgung zwar unmittelbar bekannt und sie war auch der Auslöser, der ihn zum aktiven militärischen Widerstand gegen das Naziregime brachte,[3] aber das ganze monströse Ausmaß der Judenvernichtung war ihm nicht bekannt. Zudem muss man ihn auch theologisch aus seiner Zeit heraus verstehen. Er begann Anfang der 1930er-Jahre die antijüdischen theologischen Allgemeinplätze in Frage zu stellen, die in der Kirche durch Jahrhunderte als selbstver-

1 *Reinhold Schneider*, Verhüllter Tag, Köln 1954, 155.

2 Vgl. speziell zu diesem Thema: *Wolfgang Huber / Ilse Tödt* (Hg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (Internationales Bonhoeffer-Forum [IBF] 4), München 1982; *Christine-Ruth Müller*, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstands, München 1990; *Asta v. Oppen*, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich, Hannover 1996.

3 Vgl. *Sabine Dramm*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001, 200.

ständlich gegolten hatten, und tastete sich in unbegangenes Gelände vor – ausgestattet mit einer guten theologischen Intuition und dem Wissen, dass sich das, was an den Juden geschah, nicht rechtfertigen ließ. Dabei gelangte er Schritt für Schritt zu theologischen Positionen, die heute selbstverständlich sind – oder zumindest sein sollten. Dass er dabei nicht so weit zu gehen vermochte, wie uns das heute möglich und wünschenswert erscheint, kann man ihm nicht zur Last legen. Zu seiner Zeit beschritt er prophetisch neue Wege und ebnete die Bahn für nachfolgende Generationen. Dietrich Bonhoeffer sprach 1933 in seinem bedeutenden Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" (DBW 12, 349–358)[4] von der bleibenden „heilsgeschichtlichen Bedeutung" (DBW 12, 355) Israels und betonte 1936, nach der Proklamation der Nürnberger Rassegesetze, provokant: „Das Volk Israel wird das Volk Gottes bleiben in Ewigkeit, das einzige Volk das nicht vergehen wird, denn Gott ist sein Herr geworden." (DBW 14, 894). Das mag uns heute nicht besonders aufregend erscheinen; für diese Zeit jedoch war es unerhört.[5]

Zunächst wird also Bonhoeffers Sicht der „Judenfrage" in den Blick genommen, d. h. seine Stellung gegenüber den sog. „Nichtariern" und dem nationalsozialistischen Antisemitismus; erst von daher erschließt sich seine theologische Sicht des Judentums, die sich von traditionell antijüdischen Positionen weg entwickelt – hin zu einer Neubewertung nicht nur in der Frage des Heils für die Juden, sondern auch der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Judentums für das Christentum.

1 Bonhoeffers Stellung zu „den Juden"

Bonhoeffer erkannte schon lange vor 1933 den totalitären und gewaltsamen Charakter des Nationalsozialismus und warnte vor den politischen Entwicklungen der Zeit. Schon 1932 kritisierte er den Rechtsruck in der Gesellschaft und brandmarkte das politische System der „Sicherheit" als modernen Götzen[6] – die Aktualität dieser Mahnung ist offensichtlich. Im Jahr darauf wurde Bonhoeffer noch deutlicher und warnte in einem Rundfunkvortrag[7] vor dem nationalsozialistischen Führerprinzip. Dieses stehe in der Gefahr, dass der Führer zum Verführer, zum modernen Götzen werde – eine Gefahr, der man nur entrinnen könne, wenn man seine Autorität darauf beschränkte, die Menschen zur Eigenverantwortung zu führen. „Er [der Führer] muß sich dem Reize, der Abgott, d. h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen" (DBW 12, 258). Auch das ist heute aktueller, als uns lieb ist. Bonhoeffer hat schon 1933 deutlich gemacht, dass der totalitäre Staat im Grunde Götzendienst ist; die Kirche kann daher gar nicht anders, sie ist von ihrem Wesen her gezwungen, dem Missbrauch der Macht entschieden entgegenzutreten.

4 Dietrich Bonhoeffer wird durchgehend nach der neuen kritischen Werkausgabe, abgekürzt DBW, zitiert: Dietrich Bonhoeffer Werke. Hg. v. *Eberhard Bethge* u. a. 17 Bde, München 1986–1999.

5 Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: *Ernst Feil / Ilse Tödt* (Hg.): Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute (IBF 3), München 1980, 171–214, hier: 171–173.

6 Vgl. DBW 11, 355.

7 Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation (1.2.1933), in: DBW 12, 242–260.

1.1 Bonhoeffers Position im „Kirchenkampf" zur Verteidigung der jüdischstämmigen Christen

Bis etwa 1938 war Bonhoeffers Einsatz aber nicht allgemein politisch, sondern primär kirchlich bestimmt. Die Judenfrage führte 1933/34 zur Spaltung der evangelischen Kirche in Deutschland: Auf der einen Seite standen die staatlich anerkannten Landeskirchen, die von den sog. „Deutschen Christen" dominiert wurden und die nationalsozialistischen Rassengesetze übernahmen. Sie schlossen „Nichtarier" vom geistlichen Amt aus und es gab auch Bestrebungen, sogenannte „jüdischstämmige" Christen insgesamt aus der Kirche auszuschließen. Auf der anderen Seite stand die „Bekennende Kirche" (BK), die sich diesen Bestrebungen widersetzte.[8] In dieser Zeit, dem sog. „Kirchenkampf", wurde Bonhoeffer zu einem bedeutenden Mitstreiter in der Bekennenden Kirche und damit zu einem Streiter für die Juden.[9] An einen Freund schrieb er: „Auch die Judenfrage macht der Kirche sehr zu schaffen und hier haben die verständigsten Leute ihren Kopf und ihre Bibel gänzlich verloren." (DBW 12, 57 f.) Bonhoeffer betonte, dass jüdischstämmige Christen sowohl in der Kirche als auch im geistlichen Amt verbleiben müssten. Würde die Kirche anders handeln, so gäbe sie ihr Kirchesein auf. Darüber hinaus, und auch das wird schon früh bei Bonhoeffer deutlich, müssten die Kirchen mit den Juden insgesamt solidarisch sein.

Beide Forderungen erhob Bonhoeffer in dem schon erwähnten Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage", in dem der erst 27-Jährige klar und entschieden jeden Kompromiss mit dem nationalsozialistischen Regime zurückweist. Seine Argumentation entfaltet er in zwei Schritten: (1.) zum Verhältnis von Kirche und Staat allgemein und (2.) zur Stellung der jüdischstämmigen Christen in der Kirchengemeinde:[10]

Zu (1.): Bonhoeffer anerkennt zunächst grundsätzlich die Trennung von Kirche und Staat: „Die Kirche kann primär nicht *unmittelbar* politisch handeln; denn die Kirche maßt sich keine Kenntnis des notwendigen Geschichtsverlaufes an. Sie kann also auch in der Judenfrage heute nicht dem Staat *unmittelbar* ins Wort fallen, und von ihm ein bestimmtes andersartiges Handeln fordern. Aber das bedeutet nicht, daß sie teilnahmslos das politische Handeln an sich vorüberziehen lässt." (DBW 12, 351)

Es gibt also doch Situationen, in denen die Kirche das Recht und die Pflicht hat, dem Staat gegenüber aktiv zu werden, und zwar auf dreifache Weise:[11]

– Erstens muss sich die Kirche kritisch in die gesellschaftliche Diskussion einbringen, vor allem wenn politische

[8] Die „Theologische Erklärung" der Bekenntnissynode von Barmen (29.–31.5.1934), auf der sich die BK konstituierte, gilt als wegweisendes Lehr- und Glaubenszeugnis der deutschsprachigen Evangelischen Kirche und wird heute weithin zu den verbindlichen Bekenntnisschriften gerechnet.

[9] „Juden" bezeichnet hier die im Sinne der nationalsozialistischen Rassenideologie „nichtarischen" Christen.

[10] Vgl. zum Folgenden: *Ernst-Albert Scharffenorth*, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage: Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden, in: *Wolfgang Huber / Ilse Tödt* (Hg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4), München 1982, 184–234, v. a. 186–189.

[11] Vgl. DBW 12, 353–354.

Maßnahmen oder die staatlichen Gesetze wesentliche Rechte bestimmter Menschen bzw. Gruppen beschneiden. Bonhoeffer lehnte also die antisemitischen Rassengesetze nicht deshalb ab, weil sie direkt gegen die Kirche gerichtet waren, sondern weil der Staat die Grundsätze der Gerechtigkeit verletzte, um die es letztlich im staatlichen Handeln gehen muss – hier ist die Kirche zur Kritik verpflichtet, auch wenn sie nicht direkt betroffen ist.

– Zweitens hat die Kirche einen diakonischen Auftrag: Sie ist „den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören." (DBW 12, 353) Die Kirche ist also nicht nur, ja nicht einmal primär ihren Mitgliedern verpflichtet, sondern grundsätzlich allen Menschen, die unter die Räder kommen. Aus dem Kontext des Beitrags geht eindeutig hervor, dass Bonhoeffer damit die Juden meinte – nicht nur die jüdischen Gemeindemitglieder, sondern alle Juden, auch die religiösen Juden und die Atheisten.[12]

– „Die *dritte* Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen." (DBW 12, 353 f.) Dieses bekannte Diktum bezieht sich auf konkrete politische Aktionen der Kirche – nicht nur einzelner Christen, denen das immer zusteht und auch aufgetragen ist. Sie sah Bonhoeffer dann als geboten an, wenn sich der Staat insgesamt als Unrechtsstaat erwiesen habe. In diesem Fall, wenn sich die staatlichen Machthaber durch Kritik nicht mehr korrigieren lassen, dann darf sich auch die Kirche keine Zurückhaltung mehr auferlegen und keine Kompromisse mehr eingehen. Dann steht es ihr nicht nur frei, dann ist sie sogar verpflichtet, in die direkte Auseinandersetzung zu gehen.

Zu (2.): Des Weiteren geht es Bonhoeffer um die Frage, wie die Kirche mit ihren jüdischen Mitgliedern umgehen soll: Soll bzw. darf sie sich den staatlichen Rassengesetzen beugen und „Nichtarier" vom geistlichen Amt ausschließen?[13] Hier stellte Bonhoeffer unmissverständlich klar: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staate vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche. Damit stellt sich die Judenfrage für die Kirche anders als für den Staat." (DBW 12, 355) Den Hintergrund bildet das reformatorische Prinzip des „sola fide": Allein der Glaube bestimmt, wer zur christlichen Gemeinde gehört. Wer andere Bedingungen stellt, fällt dagegen zurück in eine Gesetzesreligion, die dem paulinischen Primat der Gnade widerspricht. Dabei, so Bonhoeffer, sei es gleichgültig, ob man die Beschneidung fordere oder einen Ariernachweis – in beiden Fällen werde eine „gesetzliche" Vorbedingung gestellt, die dem Christentum wesensfremd ist: „Die Ausschließung der rassischen Juden … bleibt also eine kirchliche Unmöglichkeit." (DBW 12, 357)

Ganz nebenbei wendet sich Bonhoeffer auch noch gegen die nationalsozialistische Rassentheorie insgesamt: „Judentum ist von der Kirche Christi her gesehen niemals ein rassischer, sondern ein religiöser Begriff. Nicht die biologisch fragwür-

[12] Damit widersprach Bonhoeffer direkt seinem bekannten Kollegen *Walter Künneth*, der die These vertrat, die Kirche sei primär ihren eigenen Mitgliedern verpflichtet. Vgl. *Walter Künneth*, Das Judenproblem und die Kirche, in: *ders.*/*Helmuth Schreiner* (Hg.), Die Nation vor Gott, Berlin 1933, 90–105.

[13] Vgl. *Ernst-Albert Scharffenorth*, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage (s. Anm. 10), 189–190.

dige Größe der jüdischen Rasse, sondern das ‚Volk Israel' ist gemeint. Das ‚Volk' Israel aber ist konstituiert durch das Gesetz Gottes." (DBW 12, 356) Bonhoeffer spielt hier auf die theologische These an, dass das Charakteristikum der Juden das Gesetz, das der Christen die Gnade sei – ein Gegensatz, den man kritisch hinterfragen muss, aber den Bonhoeffer als Kind seiner Zeit voraussetzt. Wenn nun die Zugehörigkeit zur Kirche an ein (Rassen-)Gesetz gebunden wird, so wäre das ein Rückfall in einen „judenchristlichen Typus" (DBW 12, 357) der Kirche. Wer also die Juden aus der Kirche dränge, handle selbst „jüdisch" – eine paradoxe Intervention Bonhoeffers, die nur auf der Basis eines allgemeinen verbreiteten Antijudaismus greift und heute natürlich keinen Platz mehr hat.

Zusammenfassend betont Bonhoeffer: „[H]ier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht" (DBW 12, 358). Eine Kirche, die sich dem staatlich verordneten Antisemitismus beugt, verleugnet ihren Glauben und verfällt in eine „Irrlehre" (DBW 12, 412). Mit dieser Position steht Bonhoeffer zwar nicht völlig allein, aber doch gegen den Mainstream der zeitgenössischen Theologie.[14] So vertrat z. B. Bonhoeffers Zeitgenosse Walter Künneth, der Staat habe das Recht, durch „gesetzliche Schutzmaßnahmen das deutsche Volk vor Überfremdung zu sichern" und die Juden als „Fremdkörper im Volksleben" auszuschließen.[15] Bonhoeffer stand also in einer „für 1933 ungewöhnlich kritischen Distanz zu den völkisch-biologischen Rassentheorien"[16] und wandte sich offen gegen die staatliche Unterdrückung der Juden. Nach und nach weitete er diese Haltung theoretisch wie praktisch auch auf nicht getaufte Juden aus.

1.2 Bonhoeffers Einsatz für die verfolgten Juden

Nach 1933 schien für Bonhoeffer das Verhältnis von Kirche und Judentum geklärt; theoretische Überlegungen zur Bedeutung des Judentums wurden ihm erst wieder Anfang der 1940er-Jahre wichtig. Nun aber war für ihn die Zeit des Handelns gekommen, denn wie sein Vertrauter und Biograph Eberhard Bethge betont: „Während das Haus brennt, ist nicht Zeit, über allgemeine Brandverhütung zu diskutieren."[17]

Die erste und wichtigste Aufgabe in dieser Zeit fasste Bonhoeffer so zusammen: „Es muß endlich mit der theologisch begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja alles nur Angst! ‚Tu deinen Mund auf für die Stummen', Sprüche 31,8 – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?" (DBW 13, 204 f.) Die Kirche sollte also hörbar ihre Stimme erheben, den Staat wegen der Verletzung der Menschenrechte kritisieren und deutlich machen, wo Christen zu stehen haben – nämlich auf der Seite der Unterdrückten. In diese Zeit fällt auch der berühmte Satz: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen."[18] Zu datieren ist

14 Vgl. *Sabine Dramm*, Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 3), 194–203.
15 Zit. n. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 187.
16 *Marikje Schmid*, Thesen zur Bonhoeffer-Konferenz im April 1979 in Wilhelmsfeld (zit. n. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden [s. Anm. 5], 187).
17 *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 191–192.
18 *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München ^{5}1983, 685.

dieser Ausspruch auf Herbst 1935 und er steht in direktem Zusammenhang mit dem Erlass der Nürnberger Rassengesetze.[19] In jener Zeit entwickelte er gemeinsam mit seinen Seminaristen in Finkenwalde eine besondere Liebe zur Liturgie und zum Psalmengebet. Angesichts der Not der Zeit machte er aber klar, dass die Kirche immer aus beidem lebt: Beten und Handeln. Wer nicht aufrichtig und christusgemäß handelt, der kann auch nicht guten Gewissens beten. Dass die Kirche dieser Forderung eben nicht nachgekommen und angesichts der Judenverfolgung untätig geblieben war, beklagte Bonhoeffer im „Schuldbekenntnis der Kirche"[20]: „Die Kirche bekennt, […] ihre Furchtsamkeit, ihr Abweichen, ihre gefährlichen Zugeständnisse. … Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie." (DBW 6, 129)

Als er einsehen musste, dass die Kirche nicht bereit war, offenen Widerstand gegen das Nazi-Regime zu üben, schloss sich Bonhoeffer 1939 dem militärischen Widerstand um Admiral Canaris an; sein Hauptmotiv dazu war zweifellos die Verfolgung der Juden, die er auch im engsten Familienkreis erlebt hatte.[21] Im Zuge dieses Engagements verfasste Bonhoeffer 1941 Berichte über Juden-Deportationen, die geheim an die ökumenischen Institutionen in Genf weitergeleitet wurden, um die Welt über das Ausmaß der Judenverfolgung in Deutschland in Kenntnis zu setzen. 1942 gelang es einer Gruppe um Bonhoeffer zudem, eine Gruppe Juden in die Schweiz zu schmuggeln – getarnt als Agenten der „Abwehr" mit dem angeblichen Auftrag, die internationalen Institutionen in Genf auszuspionieren. In Wahrheit ging es darum, sie zum einen in Sicherheit zu bringen und zum anderen eben jene Institutionen über die Vorgänge in Deutschland zu informieren. Diese „Unternehmen 7" genannte Aktion sollte nach seiner Verhaftung im Frühjahr 1943 große Bedeutung in der Anklage gegen Bonhoeffer erlangen.

2 Bonhoeffers Stellung zum Judentum als Religion

Weniger dramatisch, aber theologisch herausfordernder ist die Frage, wie Bonhoeffer als Christ zum Judentum als Religion stand und wie er das Verhältnis von Christentum und Judentum sah. Dass Bonhoeffer auch in diesem Bereich anders dachte als die meisten seiner Zeitgenossen, zeigte sich ebenfalls schon 1933. So schrieb er in seinem Buch „Schöpfung und Fall": „Daß Gott der eine Gott ist in der gesamten heiligen Schrift, mit diesem Glauben steht und fällt die Kirche und die theologische Wissenschaft." (DBW 3, 23) Mit dieser Aussage wandte sich Bonhoeffer diametral gegen die populären Ideen seines Lehrers Adolf v. Harnack (1851–1930), der in seinem berühmten Werk „Das Wesen des Christentums"[22] das Judentum als Religion des strafenden Gottes und der äußerlichen Gesetzestreue vorstellte, eine dunkle Kontrastfolie, vor der das Evangelium

19 Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 195–196.

20 Das „Schuldbekenntnis der Kirche" verfasste Dietrich Bonhoeffer 1941; niedergeschrieben im Ethik-Manuskript „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung" (DBW 6, 125–136), v. a. 139–132.

21 So musste seine Zwillingsschwester Sabine, die den „nichtarischen" Juristen Gerhard Leibholz geheiratet hatte, mit ihrer ganzen Familie ins Exil gehen. Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 199.

22 *Adolf v. Harnack*, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900.

Christi von Gottes Liebe und Gnade umso heller erstrahlen sollte. Folgerichtig lehnte es Harnack auch ab, das Alte Testament als „Heilige Schrift" zu betrachten.[23] Bonhoeffer dagegen betonte, dass es immer um die ganze, ungeteilte Bibel gehe, denn „Der Judengott ist auch der Gott des Neuen Testaments."[24]

2.1 Die Juden und die Kirche

Schon 1933 betonte Bonhoeffer – und das war zu dieser Zeit ein echtes Wagnis! –, dass die Juden bleibend Gottes Volk sind. Sie behalten also ihren Platz in der Heilsgeschichte, die erst mit der Bekehrung der Juden zu Jesus als dem Messias Gottes vollendet wird. Mit diesem Gedanken aus dem Römerbrief (vgl. Röm 9–11) stand Bonhoeffer zwar in der biblischen Tradition, aber doch gegen den Geist der Zeit und die allgemeine theologische Überzeugung der letzten Jahrhunderte. Zwar sprach er 1933 noch davon, dass das jüdische Volk, „das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß"; dieses Leiden des Volkes stehe aber „unter dem Zeichen der letzten Heimkehr des Volkes Israel zu seinem Gott" (DBW 12, 354 f.). Gott halte nämlich Israel „trotz aller Untreue" die Treue und wolle „die Erlösung der Welt, die er mit dem Herausruf Israels angefangen hat, mit den Juden auch vollenden" (DBW 12, 403). Im Begriff des „Fluchs" finden sich zwar noch Reste jener traditionell antijüdischen Theologie, welche die Kirche über Jahrhunderte gepredigt hat, doch nahm Bonhoeffer mit den Gedanken aus Röm 9–11 schon eine korrigierende Perspektive ein. Die Fluch- und Gerichtstheologie, die von der Verwerfung Israels spricht und das neue Bundesvolk der Kirche an die Stelle des alten setzt, bildete zwar noch den Ausgangspunkt, war aber bereits relativiert durch eine Integrationstheologie: Ziel war für Bonhoeffer die Bekehrung der Juden, also die Heimkehr des alttestamentlichen Gottesvolks in das neue Bundesvolk der Kirche.

Heute wird diese These kritisch betrachtet, nicht zuletzt aufgrund der Schuldgeschichte der Kirche an den Juden; und auch Bonhoeffer sollte in den folgenden Jahren diese Lektion noch lernen. Im Ethik-Manuskript „Erbe und Verfall" (DBW 6, 93–124) aus dem Jahr 1940 sprach er deutlich anders: „Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung. Der Jude hält die Christusfrage offen. […] Eine Verstoßung d[der] Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen. Denn Jesus Christus war Jude." (DBW 6, 95) Im weiteren Verlauf des Textes stellte Bonhoeffer die Untreue der Kirche vor, um zu verdeutlichen, dass sich in der Heilsgeschichte nicht treue Kirche und untreue

[23] Vgl. *Adolf v. Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 248–249: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber im 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."

[24] So Bonhoeffer in seiner Vorlesung „Besprechung und Diskussion systematisch-theologischer Neuerscheinungen", gehalten im WS 1932/33 in Berlin (DBW 12, 153–178). Das Zitat ist einer Mitschrift entnommen, zit. n. *Dietrich Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften. Bd. 5. Seminare – Vorlesungen – Predigten. 1924 bis 1941. Hg. v. *Eberhard Bethge*, München 1972, 306.

Juden gegenüberstehen, sondern dass die Kirche selbst untreu geworden ist – und deshalb bedürfe sie der Juden, welche „die Christusfrage offen halten“ und so zeigen, dass auch die Kirche Christus nicht als sicheren Besitz haben und sich seiner niemals sicher sein könne.

2.2 Die Juden und Christus

Im Juli 1944 verfasste Bonhoeffer ein Gedicht, „Christen und Heiden“ (DBW 8, 515 f.), dessen zweite Strophe lautet:

„Menschen gehen zu Gott in seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach
und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde,
Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in seinem Leiden.“

Das Leiden der Juden – die hier zwar nicht expressis verbis genannt, aber dennoch eindeutig, wenn auch nicht exklusiv, gemeint sind – erscheint hier nicht mehr als das Leiden des Volkes „unter dem Fluch“. Vielmehr ist im Leiden der Juden Gottes eigenes Leiden gegenwärtig. Die Juden stehen also, genau wie die Christen, in der Stellvertretung. So sprach Bonhoeffer nach dem Novemberpogrom 1938 über die Obdachlosigkeit Gottes (Ps 74,8: „Sie verbrennen alle Häuser Gottes im Lande“) und bezog sich dabei auf die niedergebrannten Synagogen.[25]

In der Rechenschaft „Nach 10 Jahren“ (DBW 8, 17–39), verfasst zur Jahreswende 1942/43, wurde Bonhoeffer noch deutlicher: „Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen […] Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden.“ (DBW 8, 34) „Brüder“, das wird aus dem Kontext deutlich, ist für Bonhoeffer eine Chiffre für die Juden, aus deren Volk Christus ja geboren ist – und es ist eine offene Chiffre, die letztlich alle Menschen umfasst.

2.3 „Alttestamentlich“ leben

Im Gefängnis gewann Bonhoeffer einen nochmals vertieften Zugang zum Alten Testament und sah sich selbst folglich als „alttestamentlichen“ – das hieß für ihn: „diesseitigen“ – Christen: „Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen […] Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ.“ (DBW 8, 226)

Die Beschäftigung mit dem Alten Testament verwies Bonhoeffer also auf die Welt. Das Judentum sei eben „keine Erlösungsreligion“ (DBW 8, 500) in dem Sinne, dass sie den Menschen aus der Welt hinausführe in eine rein spirituelle Sphäre. Diese Spiritualisierung sei im Grunde unchristlich: „Erlösung heißt nun Er-

[25] Vgl. DBW 14, 84 und dazu das Nachwort der Herausgeber: DBW 14, 591 f.

lösung aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod in einem besseren Jenseits. Sollte dies aber wirklich das Wesentliche der Christusverkündigung der Evangelien und des Paulus sein? Ich bestreite das. Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, dass sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist. […] Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben N.T. und A.T. verbunden. Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens." (DBW 8, 500 f.)

Damit stellte Bonhoeffer Harnack gleichsam vom Kopf auf die Füße zurück: Erlösung müsse im Sinn des Alten Testaments als „*geschichtliche* Erlösung", d. h. „*diesseits* der Todesgrenze" (ebd.) beginnen, denn das Jenseits sei kein Ersatz für ein verlorenes Diesseits, sondern dessen Vollendung. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her." (DBW 8, 408)

3 Schlussgedanke

Spätestens in der Ethik (1940–1943), mehr aber noch in den Gefängnisbriefen (1943/44) entwickelte Bonhoeffer also eine neue Sicht auf die Polarität von Gesetz und Evangelium und überwand damit nicht nur die weltferne Spiritualisierung des Glaubens, sondern auch den vermeintlichen Gegensatz von Judentum und Christentum. Im Zentrum stand für ihn seither die Nachfolge Christi, sowohl im Tun als auch im Leiden. So entdeckte Bonhoeffer den „alttestamentlichen" Charakter des Christentums: Nicht mehr Christus im Alten Testament, sondern das Alte Testament in Christus stand von da an im Zentrum seines Glaubens und seiner Theologie. Der neue Blick aufs Judentum, wie er für Christen damals unerhört war, ergab sich aus dieser urbiblischen Perspektive fast zwangsläufig.

Zwar konnte Bonhoeffer noch keine „Theologie nach Auschwitz" entwickeln, aber er skizzierte immerhin Ansätze für diese spätere Theologie: erstens für eine Verantwortungsethik, welche die Christen mitten in die Welt und in die Solidarität mit den Leidenden und Unterdrückten führt, und zweitens für eine Theologie des Judentums, die Christen und Juden nicht als Gegensätze oder Alternativen gegenüberstellt, sondern beide Seiten in ihrem wechselseitigen Aufeinander-bezogen-Sein erkennt.

So kann man sich nur dem Urteil Eberhard Bethges über Bonhoeffers Leistung anschließen: „Er hatte als einer von wenigen sich dem Komplicentum mit den ‚Endlösern' entwunden. Das macht aus ihm eines der unersetzlichen Bindeglieder zu den Opfern, zu den Entkommenen und zu den Nachkommen des Holocaust."[26] Für Theologie und Kirche heute ist Bonhoeffer aber noch mehr: Er ist Ansporn und Herausforderung, in kritischen Zeiten einen wachen Geist zu bewahren und um den Mut zu beten und zu ringen, als Christ oder Christin ebenso wie als Kirche insgesamt sich dem Mitläufertum zu verwehren, den Mund aufzumachen für die Stummgemachten

[26] *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 212.

und dort tätig zu werden, wo es „heute und hier“[27] nottut.

Der Autor: *Gunter Prüller-Jagenteufel, geb. 1964, ist a.o. Professor für theologische Ethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Er habilitierte 2003 über die Ethik Dietrich Bonhoeffers (Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers [EThD 7], Münster 2004) und ist Vorstandsmitglied der deutschsprachigen Sektion der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft.*

[27] „Heute und hier“ ist eine stehende Wendung in Bonhoeffers Ethik und verweist auf den Ursprung der Verantwortung in der konkreten Situation.

Zum Reformationsjahr

SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)
„Es muss sich etwas ändern“
Zeit der Reformen –
Anstöße der Reformation

„Es muss sich etwas ändern“ beschreibt nicht nur den Zeitgeist des 15./16. Jahrhunderts, sondern trifft ebenso die gegenwärtigen Forderungen nach Reform in gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Kontexten. Der Band intendiert einen Anstoß zur Weiterentwicklung der evangelisch-katholischen Ökumene-Bemühungen.

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz, Band 3
208 S., kart., ISBN 978-3-7917-2880-3
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Hildegard Wustmans

Überraschende Begegnungen im öffentlichen Raum

Erzähl mir was, ich hör dir zu – ein Straßenseelsorgeprojekt in Linz/D.

Wir treffen uns im Innenhof des Priesterseminars in Linz (Oberösterreich) zur Vorbesprechung einer weiteren Durchführung des Straßenseelsorgeprojektes *Erzähl mir was, ich hör dir zu*. Die Idee zu dieser Aktion wurde im Jahr 2014 auf einer 14-stündigen Rückfahrt von Taizé nach Steyr (Oberösterreich) von Nicole Leitenmüller, Stefanie Hinterleitner, Anita Buchberger, Stefanie und Katharina Brandstetter entwickelt. Diese jungen Frauen (keine ist älter als 32 Jahre) treiben Interesse und Neugierde an Menschen und ihre eigene Zugehörigkeit zur katholischen Kirche an. Der Ausgangspunkt der Idee wurde im Abschlussgespräch mit einem Bruder von Taizé gelegt. Er stellte an die Teilnehmenden der Gesprächsrunde die Frage: Was nehmt ihr von Taizé mit nach Hause? Auf der Fahrt haben die Frauen weiter über die Frage nachgedacht und kamen zu der Überzeugung, dass es Orte braucht, an denen Menschen uneingeschränkt zugehört wird und in denen sich Gespräche entwickeln können. Auf der Basis ihrer eigenen Erfahrungen in Taizé fassten sie den Entschluss, sich dorthin zu begeben, wo Menschen sind: in den öffentlichen Raum und ihnen genau dort das Angebot des Zuhörens zu machen.

Mit diesem Schritt in den öffentlichen Raum wird aber nicht nur auf etwas reagiert, sondern er macht in besonderer Weise deutlich, dass jede/r irgendwo steht und damit auch für etwas einsteht. Der öffentliche Raum wird so zu einem Ort für eine Tätigkeit, die immer auch ein Statement ist.[1] Diese Aussage wird erfahrbar, überprüfbar und konkret im Straßenseelsorgeprojekt *Erzähl mir was, ich hör dir zu*, wie es von jenen Frauen entwickelt wurde.

Unsere Gruppe an diesem Nachmittag besteht aus drei Männern – ein Prämonstratenser im Ordensgewand ist dabei – und vier Frauen.[2] Wir sind zwischen 25 und 52 Jahre alt. Drei sind das erste Mal dabei. In den nächsten Stunden werden wir an öffentlichen Plätzen in Linz anderen Menschen unsere Aufmerksamkeit schenken, indem wir ihnen zuhören werden. Die Menschen können so lange und so viel erzählen, wie sie es möchten. Nachfragen etc. sind möglich. So können sich, wenn gewünscht, Gespräche entwickeln. Das jedoch entscheidet die Person, die erzählen möchte. Angemeldet ist die-

[1] Über die Bedeutung von Ort und Subjekt wurde beim Symposium für Elmar Klinger am 30. Juli 2016 auf der Burg Feuerstein intensiv nachgedacht. Ich danke allen DiskutantInnen für ihre Anregungen.

[2] Diese Aktion auf den Straßen der Stadt Linz findet inzwischen immer am letzten Tag eines Monats in der Zeit von 17.00 bis 20.00 Uhr statt. Es gibt einen festen Kern von Durchführenden, es kommen vereinzelt Neue hinzu. Alle sind in irgendeiner Weise in der Kirche tätig. Dieses Angebot wird jedoch ehrenamtlich durchgeführt.

se Aktion als Projekt der Straßenseelsorge in der Stadt Linz. Aus diesem Grund können Probleme mit der Polizei etc. vermieden werden, eine Kontaktnummer erhalten wir dennoch. Dann werden auch schon die Paare zusammengestellt und die Plätze geklärt, wo wir für die nächsten drei Stunden sitzen werden. Zum Abschluss werden wir noch einmal zusammenkommen, gemeinsam essen und uns über die Erfahrungen austauschen.

Ich gehe mit Katharina – sie ist eine der Initiatorinnen dieses Straßenseelsorgeprojektes. Sie ist erprobt. Wir tragen unsere Klappstühle und beziehen alsdann bald Stellung auf der Landstraße[3] in Linz. Unsere Position haben wir so gewählt, dass wir in Sichtweite, aber nicht in Hörweite zueinander sitzen. Während ich da nun die ersten Minuten sitze, finde ich mich wirklich mutig. Mir wird klar, dass die Teilnahme am Projekt ein Statement im öffentlichen Raum ist. Ich sitze mitten in der Fußgängerzone von Linz und muss auch davon ausgehen, dass ich von Vorbeigehenden erkannt werde. Das fühlt sich zunächst merkwürdig an. Kurz überlege ich, ob mir das peinlich ist. Innerlich verneine ich diesen Gedanken. Zudem habe ich auch nicht lange Zeit darüber nachzudenken, denn schon kommt die erste Gesprächspartnerin zu mir. Neben mir stehend, sich auf den Rollator stützend, fragt eine ältere Dame, was ich mache, was das Schild *Erzähl mir was, ich hör dir zu* auf dem Stuhl bedeutet. Ich antworte, dass ich ihr uneingeschränkt zuhören werde, sie mir alles erzählen kann. Es ginge mir nicht um Therapie oder Mission … Das überzeugt sie. Sie nimmt Platz und erklärt mir, dass sie froh sei, dass ich da sitze. Denn mir könne sie nun etwas erzählen, was sie sich sonst nicht traut. Und dann berichtet sie von ihrer politischen Überzeugung. Dass sie nicht zufrieden ist mit dem Ausgang der Bundespräsidentenwahl.[4] Nachdem sie mir das erzählt hat, erwähnt sie ihre Katzen und berichtet von einem Kontrakt, den sie mit dem Gut Aiderbichl abgeschlossen hat. Sollte sie vor ihren Katzen sterben, werden sie dort aufgenommen werden. Es ist ihr wichtig, dass sie ihre Katzen gut versorgt weiß. Ich erfahre zudem, dass die Dame allein lebt, keine Kinder hat. Aber es gibt Verwandte, die sie regelmäßig trifft. Wir sprechen dann noch über Tierhaltung, wie es sich als Vegetarierinnen lebt und dann steht sie auf, geht ihren Weg.

Ich könnte noch von weiteren Gesprächen berichten, von einem jungen Soldaten, der sich nicht traut, anderen davon zu erzählen, dass er schon nach wenigen Tagen seine Freundin vermisst, die für drei Monate im Ausland lebt; der Muslima, die sich auf das Fastenbrechen am Ende des Tages freut; der jungen Frau, die mir die Frage stellt, ob auch ich Jesus liebe; den Schülerinnen, die es klasse finden, mal ein echtes Gespräch mit einer Erwachsenen zu führen und dem Flüchtling aus dem Irak, der einen Asylantrag gestellt hat, auf den Bescheid wartet und zermürbt und traurig wirkt.

Neben diesen Gesprächen sind ebenfalls die kurzen Kontakte mit PassantInnen (darunter viele TouristInnen) interessant: Was macht ihr hier? Ist das ein Kunstprojekt? Sind Sie Therapeutin? Das waren die meist gestellten Fragen. Kam aber die Rede darauf, dass wir alle ehrenamtlich tätige

[3] Fußgängerzone in der Innenstadt von Linz.

[4] Zu dem Zeitpunkt war noch nicht klar, dass diese Wahl angefochten und wiederholt werden würde.

ChristInnen sind, war die Rückmeldung immer positiv. „Das ist gut." „Hier seid ihr richtig." „So etwas sollte die Kirche häufiger machen."

Drei Stunden habe ich auf der Landstraße gesessen und ganz unerwartete Gespräche geführt. Am Ende bin ich erschöpft. Zugleich bin ich berührt von der Offenheit der Menschen und den Einblicken in ihren Alltag und ihr Leben, die sie mir gewährt haben. Vieles klingt noch immer nach. Bei unserer nachfolgenden Besprechung stellt sich heraus, dass auch wir einander viel mitzuteilen haben. Dabei wurde erneut bestätigt, dass die Standorte eine bedeutsame Rolle spielen. Es ist gut, an verschiedenen Stellen präsent zu sein. Auch die Wiederholung der Aktion ist wichtig. Wer von den Passantinnen und Passanten beim ersten Mal nicht den Mut hat, traut sich vielleicht beim nächsten oder übernächsten Mal. Immer wieder kommt es vor, dass Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner erzählen, dass ihnen diese Aktion schon einmal aufgefallen ist, aber damals der rechte Zeitpunkt noch nicht da war. Allerdings ist nicht nur die Wiederholung bedeutsam, sondern auch die Unterschiedlichkeit der Durchführenden in Bezug auf Geschlecht, Alter und äußeres Erscheinungsbild. Die Menschen suchen sich ihre Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner aus, schauen, wer passen könnte. Darüber hinaus ist das Sich-Verteilen auf verschiedene Plätze, Straßen, Passagen in der Stadt wichtig, weil die Standorte Auswirkungen auf die Gespräche haben. Auf der belebten Landstraße sind die Gespräche flüchtig, oft spontan. An Plätzen und in Parks fällt immer wieder auf, dass Personen die Stühle vorher quasi umkreisen und dann bisweilen erstaunlich lange sitzen bleiben. Ein Gespräch von mehr als einer Stunde ist dort keine Seltenheit. Solche Gespräche sind für die Zuhörenden ziemlich anstrengend, weil es kaum Verschnaufpausen gibt und es einer außerordentlichen Aufmerksamkeit und Konzentration im öffentlichen Raum bedarf.

Die Erfahrungen bestätigen, dass Menschen das Bedürfnis haben, sich etwas von der Seele sprechen zu können. Insofern wird man wohl sagen können, dass es sich bei Gesprächen, die im Rahmen von *Erzähl mir was, ich hör dir zu* geführt werden, um eine säkularisierte Form der Beichte[5] oder des seelsorglichen Gesprächs handelt. Zugleich belegen die Gespräche, wie wohltuend und aufbauend es sein kann, wenn einem/einer mit Aufmerksamkeit und Interesse zugehört wird – und dies ohne Formen von Verbesserung oder Belehrung, ohne Einordnung in die Kategorien von richtig und falsch. Damit wird deutlich, dass dieses Straßenseelsorgeprojekt nicht nur über seine topografischen Plätze zu verstehen ist, die es temporär in der Stadt Linz einnimmt. Die Räume, die bei der Durchführung entstehen, sind zugleich soziale Topologien. Dabei finden nicht nur Gespräche statt, sondern diese Begegnungen markieren zudem soziale Veränderungen, die sich tatsächlich am Ort auf der Landstraße, im Park oder an der Donau einstellen.[6] Denn sie bieten allen Interessierten vorurteilsfrei die Möglichkeit, diesen sozialen Raum zu gestalten, und zwar in der Form, Platz zu nehmen und zu erzählen. Damit relativiert das

[5] Es ist tatsächlich schon vorgekommen, dass sich aus einem anfänglichen Gespräch eine Beichte entwickelt hat, wie ein teilnehmender Priester berichtet hat.

[6] Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift

Projekt gängige Muster in der Ordnung der Dinge. Denn im Raum sind die Fragen präsent, „wer dort existieren darf, wer ausgeschlossen wird, wer zugelassen wird, wer ihn nutzen darf, wer ihn überlassen muss, wer ihn gestalten darf."[7] Raumfragen sind auch Machtfragen.[8] Insofern stellt das Projekt Anfragen an die Menschen in Linz und ebenfalls an pastorales Agieren, denn es macht offenkundig, dass der Raum aufgeteilt ist und sich die Aufteilungen in sozialen Praktiken zu erkennen geben. Im Raum werden Begriffe wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, Fülle und Mangel, Ausschluss und Anerkennung sichtbar durch die Körper, die sich im Raum bewegen. Jeder Quadratmeter ist sozial markiert, greift auf Menschen zu, schließt sie ein oder aus, provoziert bisweilen Konflikte.[9] Darüber hinaus ist der soziale Raum ebenfalls von eigenen Rhythmen geprägt.[10] Wer sich in den öffentlichen Raum begibt, kann nicht nur Worte, Geräusche und Stimmen, sondern auch eine Straße hören. Man kann eine Stadt hören. Dabei hat jede Stadt einen eigenen Klang. Man kann durch aufmerksames Hinhören in Erfahrung bringen, wer spielt und für wen gespielt wird.[11] Damit das aber möglich ist, ist es erforderlich, gleichsam aus dem Rhythmus hinauszutreten. „In order to analyse a rhythm, one must get outside it. Externality is necessary; and yet in order to grasp a rhythm one must have been grasped by it, have given or abandoned oneself 'inwardly' to the time that it rhythmed."[12]

Das Projekt *Erzähl mir was, ich hör dir zu* lässt sich ebenfalls in Bezug auf Rhythmen analysieren. Es steht gleichsam im Rhythmus der Stadt und stellt sich diesem quer, indem es im wahrsten Sinne des Wortes Unterbrechung ist und damit einen anderen Klang in das gewohnte Klangbild hineinbringt. Das ist besonders in den Gesprächssituationen zu erleben. Da ist zunächst der Klang der Stimmen, des entfernten Straßenmusikanten, der regelmäßig vorbeifahrenden Straßenbahnen … Und mit dem Beginn des Gespräches treten diese Klänge zurück und es entsteht ein eigener Klangraum, der von den Gesprächspartne-

für Sozialethik (2013/1), 1–34, hier: 2, http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2013-art-7 [Abruf: 06.05.2017].

7 Ebd.

8 Dass Raumfragen auch Machtfragen sind, haben die Erfinderinnen des Projektes ebenso erfahren müssen. Denn als es an den Start ging, gab es von einer Seite Anfragen, an die im Vorfeld niemand gedacht hatte: pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vor Ort. Mit einem Mal war die (Macht-)Frage präsent, wem der öffentliche Raum gehört. „Dürfen" junge Christinnen und Christen ehrenamtlich dieser Idee der Straßenpastoral nachgehen? Das Projekt steht somit nicht nur für ein Tätigsein von Christinnen und Christen im öffentlichen Raum, sondern es rührt auch an die Tabus von Konkurrenz und Neid im innerkirchlichen Bereich. Wenn ein solches Projekt nicht nur angefragt, sondern auch in Frage gestellt wird, belegt es, worum es bei Verboten, die im öffentlichen Raum greifen, meist geht: „eine Realität unsichtbar zu machen, der man nicht ausweichen kann. Sie soll nicht sichtbar der Idylle in die Quere kommen […]". *Hans-Joachim Sander*, Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften (s. Anm. 6), 6.

9 Ebd., 20.

10 Auf diesen Zusammenhang machen die Autoren *Henri Lefebvre* und *Catherine Régulier* in ihrem Essay Attempt at the Rhythmanalysis of Mediterranean Cities, in: *Henri Lefebvre*, Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life, London–New York 2013, 93–106, aufmerksam.

11 Vgl. ebd.

12 Ebd., 95.

rInnen gebildet wird und so lange anhält, wie das Gespräch dauert. Danach treten die anderen Klänge wieder laut und wahrnehmbar hinzu. In diesem Sinn sind die Projektteilnehmerinnen und -teilnehmer allesamt „RhythmenanalystInnen“[13], welche die belebte Straße, den belebten Platz wahrnehmen, die Leute sehen, die langsam oder auch eilenden Schrittes gehen, die Einkäufe erledigen oder von der Arbeit kommen. So habe ich auf der Landstraße sitzend irgendwann deutlich die Straße gehört und in der Unordnung der Geräusche dann später eine Ordnung entdeckt und nach Geschäftsschluss nicht nur eine leere Einkaufsstraße gesehen, sondern auch einen anderen Klang der Straße gehört.

Aber Plätze lassen sich nicht nur in Bezug auf Rhythmen im Raum analysieren, sondern auch auf Dynamiken hin untersuchen.[14] Auch in diesem Sinn ist das Projekt eine Intervention im öffentlichen Raum. Henri Lefebvre war in Bezug auf die Dynamiken im Raum einer der ersten, der diese ins Bewusstsein gerufen hat. Er beschreibt drei Dimensionen im Raum: Der *firstspace* sind die tatsächlich vorfindbaren Plätze, Straßen, Räume. Dieser Raum ist beschreibbar durch die Lage und Anordnung, die Ästhetik von Gebäuden usw. Zugleich werden die sozialen Anordnungen im Raum sichtbar. Die Obdachlosen sind in Linz z. B. nicht auf der Landstraße vor den Geschäften mit teurer Kleidung zu finden, sondern im Park, wo es Bänke gibt und man relativ unbeobachtet sitzen, schlafen, trinken und auch mal laut sprechen und schreien kann. Es zeigen sich in der Stadt Ein- und Ausschließungen, die im Diskurs sprachlich erfasst werden können, aber zuvor in der Regel zu sehen sind. Das ist der *secondspace*. Der *thirdspace* tritt dann auf den Plan, wenn auf das, was im *firstspace* geschieht, im *secondspace* nicht angemessen reagiert werden kann, nach Erklärungen gesucht, um Worte gerungen wird.[15] Das Projekt *Erzähl mir was, ich hör dir zu* ist ein solcher thirdspace. Denn Fragen des Raumes sind auch Fragen, die Religion – in diesem Fall pastorales Handeln – auf den Plan rufen können. Das Straßenseelsorgeprojekt stellt sich dem, was an Verschiedenheit und Befremdung auf den Straßen und Plätzen der Stadt Linz zu greifen ist. Die Akteure begeben sich in diese Differenzen hinein, setzen sich im wahrsten Sinn des Wortes aus, weichen den Relativierungen nicht aus. „Hier gibt es immer ein Innen und Außen, ein Oben und Unten, etwas Ausgeschlossenes und etwas Privilegiertes. Räume sind unverblümt und zwangsläufig relativierend.“[16] Dieses Projekt stellt sich den genannten risikoreichen Zusammenhängen. So ist am Beginn eines Gespräches nicht klar, wer da erzählt und was er oder sie zu erzählen hat. Aber dass es geschieht und funktioniert, zeigt etwas von der religiösen Motivation, die zu entdecken ist.

Darüber hinaus ist *Erzähl mir was, ich hör dir zu* eine Form des Sich-Aussetzens und des Sich-Anbietens, wie es wohl nur im urbanen Raum funktioniert. Die Chance des öffentlichen Raumes besteht dabei gerade darin, dass er durch seine Anony-

13 Vgl. ebd., 94.

14 Vgl. *Henri Lefebvre*, La production de l’espace, in: L’Homme et la société, N. 31–32, 1974. Sociologie de la connaissance, marxisme et anthropologie, 15–32, http://www.persee.fr/docAsPDF/homso_0018-4306_1974_num_31_1_1855.pdf [Abruf: 06.05.2017].

15 Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften (s. Anm. 6), 21.

16 Ebd., 28.

mität schützt. Der *lived space* anonymisiert. Dies ist nicht nur negativ, sondern eine Chance für alle, die sich in ihm bewegen und für jene, die sich in ihn hineinbewegen. Diese Form des Sich-Anbietens im öffentlichen Raum der Stadt kann zu einem Geschenk werden. Niemand muss zu einem besonderen Ort gehen, sondern ist schon vor Ort. Niemand muss sich anmelden oder auf eine Einladung warten. Da sitzt jemand und bietet sich an – einfach so, voraussetzungslos. Damit wird zugleich eine neue Perspektive für die Pastoral beschrieben, die nicht mehr die Frage zu beantworten versucht, was Pastoral ist, sondern wo Pastoral stattfindet. Eine solche Pastoral wird mit Orten identifizierbar, mit Plätzen und Straßen, mit ihren Tönen und Klängen. Sie wird als Intervention im öffentlichen Raum sichtbar durch Menschen, die sich trauen zuzuhören und sich auszusetzen.

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 Privat-Universität 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.*

Aktuelle theologische Bücher

Mit Martin Luther den „Lutherweg 1521“ von Worms auf die Wartburg zu pilgern, in Luthersocken „hier zu stehen und nicht anders zu können“ oder „zur Stärkung des Glaubens und zur Steigerung des Wohlbefindens“ von Geist und Seele das „Breitband-Theologicum“ namens „Lutherol“ einzunehmen, das „ein hochwirksames Substrat der schönsten und lustigsten Aussagen Luthers enthält“,[1] all das ist im Jubiläumsjahr 2017 möglich. Sowohl der Tourismus rund um Luther als auch die Anzahl der Souvenir- und Fanartikel ist massiv angestiegen, und ihrer Ausgestaltung scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Das freut die Kirchenhistorikerin zum einen und lässt sie schmunzeln, zum anderen aber zieht sie auch kritisch die Augenbrauen hoch. Denn trotz der vielen intensiven Studien zum Thema Spätmittelalter und Reformation innerhalb der letzten Jahrzehnte wird hier ein Lutherbild perpetuiert, das längst als überholt zu gelten hat.

Ähnliches trifft für die im Kontext des Jubiläumsjahres neu erschienene Forschungsliteratur zu. Auch hier werden in einzelnen Studien bedauerlicherweise immer noch Bilder fortgeschrieben, die dem Forschungsmainstream nicht mehr entsprechen. Luther ist mit seinen Ideen nicht auf allen Ebenen so neu und so innovativ, wie man es immer wieder glauben machen will. Vielmehr ist er ganz Kind seiner Zeit und greift zunächst die vorgefundenen Ansätze spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie auf. Ein Großteil der Neuerscheinungen betont diese Aspekte sehr wohl. Die Bandbreite aber ist auch hier sehr groß: unterschiedliche thematische Schwerpunkte schlagen ebenso zu Buche wie verschiedene Forschungszugriffe, differente Sichtweisen genauso wie sich widersprechende Vorverständnisse. Und dazu ist die Zahl der neu erschienenen Werke nahezu unüberschaubar. Weil das so ist, sollen im Folgenden aus der Vielzahl von sehr guten Publikationen vier Studien besonders in Augenschein genommen werden, die das breite Spektrum der Zugriffe ebenso illustrieren wie sie aufzeigen können, wieviel sich in der Lutherforschung in den letzten Jahren getan hat.

Der Tübinger evangelische Kirchenhistoriker *Volker Leppin* gehört von jeher zu jenen Autoren, die in Fortführung der Studien von Berndt Hamm die Kontinuität von Spätmittelalter und Reformation in Luthers Denken und Theologie betont haben. Insoweit überrascht es nicht, dass er in seiner neuen theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich angelegten Studie „Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln“[2] diese Linie erneut stark macht. Für ihn steht am Anfang der Reformation nicht Luther, sondern die Mystik. Diese verinnerlichte und christozentrisch ausgerichtete Frömmigkeitsrichtung des späten Mittelalters war der „Nährboden“ (31) für seine Theologie. Gleichzeitig aber blieb Luther über die Jahre hinweg nicht einfach spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologe, Mystiker und Erbauungsschriftsteller, sondern, so Leppin, er transformierte im Laufe der Geschehnisse – nicht zuletzt herausgefordert durch seine Gegner im Ketzerprozess ebenso wie durch politische und herrschaftliche Gegebenheiten seiner Umwelt – sein mystisches Denken. Er entwickelte neue Linien und setzte eigene Akzente, bis dahin, dass er es am Ende selbst war, der aufgrund der Ausdehnung des Priestertums aller Gläubigen auf die Obrigkeit und die damit einhergehende Verbindung von Religion und Politik die Vorlage lieferte, dass die Mystik aus dem späteren Protestantismus weitestgehend verschwand. Für Luther selbst aber blieb sie Zeit seines Lebens prägend. Dass es überhaupt zu einer Kirchentrennung kam, Luther also Rebell und Ketzer wurde und folglich eine neue Kirche baute, lag in Leppins Au-

[1] https://www.luther2017.de/de/neuigkeiten/eroeffnung-lutherweg1521/; https://www.wittenberg-webshop.de/index.php?id_product=9&controller=product; https://www.luther-kommt.de/Socke-Hier-stehe-ich; http://www.claudius.de/index.php/lutherol-breitband-theologicum-fur-geist-und-seele.

[2] *Leppin, Volker*: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. C. H. Beck Verlag, München 2016. (247) Geb. Euro 21,95 (D) / Euro 22,60 (A) / CHF 23,03. ISBN 978-3-406-69081-5.

gen vor allem in den Standpunkten der Streitparteien begründet. In dem Moment nämlich, als zwischen Luther und dem Papsttum ekklesiologische Fragen in den Vordergrund traten, starteten die Vertreter ihre Verständigung von völlig unterschiedlichen Positionen und von differenten Zielen her. Insoweit konnten sich die Kontrahenten schon aus kommunikationstheoretischer Perspektive gar nicht annähern. Dennoch: Alle diese Weiterentwicklungen waren „kein Bruch" mit dem aus dem späten Mittelalter Bekannten, sondern lediglich eine „Brechung", wenngleich mit dem Ergebnis „einer Neukonstituierung von Theologie und Frömmigkeit" (121). Angesichts dieser Ergebnisse fordert Leppin mehrfach und sehr unverblümt, die nach wie vor aktuelle protestantische Meistererzählung vom eruptiv Neuen bei Luther endlich zu beenden, das eigene Luther- und Geschichtsbild zu korrigieren und damit die Erinnerung neu zu konstruieren.

Der Göttinger evangelische Kirchenhistoriker *Thomas Kaufmann* setzt mit seiner Studie „Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation"[3] – ebenfalls nicht verwunderlich – an ganz anderer Stelle an. Für ihn steht bei aller notwendigen Historisierung jener Personen, Ereignisse und Entwicklungen, die spätere Zeitgenossen mit Reformation bezeichnet haben, nach wie vor Luther am Anfang. Insoweit stellt er weniger die Kontinuitäten als das Neue, das Andere, das genuin Lutherische heraus, welches, so Kaufmann, vor allem aufgrund der politischen Konstellationen in Europa sowie angesichts des Buchdrucks so rasche Verbreitung finden konnte. Alle Akteure – nicht zuletzt Luther selbst – wussten sich der kommunikationsmedialen Neuheiten brillant zu bedienen, so dass ein großes Kommunikationsnetz entstand, innerhalb dessen eine grundlegende Auseinandersetzung, Kritik und Weiterentwicklung der Ideen der einzelnen Protagonisten stattfand. Indem Kaufmann seinen Blick über Luther und Deutschland hinaus auf alle anderen west- und osteuropäischen Reformationen lenkt und sie auch über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus im sogenannten Zeitalter der Konfessionalisierung betrachtet, kann er mit Hilfe des von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling in den 1990er-Jahren entwickelten Kriterienkataloges ein weites Spektrum an Entwicklungen präsentieren, ohne selbst jedoch den Begriff der Konfessionalisierung zu verwenden. Bei alle dem zeigt er eindrücklich, wie Kommunikationslinien verliefen und welche Akteure mit welchen Argumenten reformerisches bzw. reformatorisches Gedankengut entweder aufgriffen, stützten und förderten oder aber abwiesen und verdammten und wie sehr es am Wohlwollen bzw. Missfallen der einzelnen Herrscher/innen und ihrer Interessen lag, ob sich reformatorisches Gedankengut durchsetzen und verbreiten konnte oder nicht. Reformation wird hier gewinnbringend als Kommunikationsgeschehen mit Fokus auf die politischen Konstellationen dargestellt.

Einen ganz eigenen Akzent setzt der emeritierte evangelische Münchener Kirchenhistoriker *Reinhard Schwarz* mit seinem Alterswerk „Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion"[4]. Mit dem freilich überraschenden Untertitel präsentiert er nicht nur die Frucht seiner jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung mit Luthers Theologie, sondern auch seine Erkenntnis, dass Luthers Innovationskraft in der Ausprägung eines eigenen von dem des Mittelalters zu unterscheidendem Verständnis einer christlichen Religion bestand. Von hier aus wurde eine neue Theologie entwickelt. Sich einmal mehr als exzellenter Kenner der Lutherschriften erweisend, präsentiert Schwarz dem Leser dezidiert aus den Quellen heraus und damit mit reichlich Belegen in Form direkter Zitate versehen seine These. Der große Gewinn dieses Buches besteht darin, dass der Autor nicht das übliche Fragengerüst einer später ent-

[3] *Kaufmann, Thomas*: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. C. H. Beck Verlag, 2. durchgesehene Auflage, München 2017. (508, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 28,28. ISBN 978-3-406-69607-7.

[4] *Schwarz, Reinhard*: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen ^{2}2016. (XIII, 544) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 40,92. ISBN 978-3-16-154411-8.

standenen Kirche in Form der klassischen Loci an Luthers Texte heranträgt, sondern Luthers Gesamtwerk aus sich heraus, aus der Eigentümlichkeit seines Denkens und der inneren Geschlossenheit seiner Theologie analysiert. Alles andere entspräche auch nicht Luther selbst, so Schwarz. Denn dieser hatte ja gerade kein systematisches Werk vorgelegt, sondern sein Denken in Relationen angelegt (Altes und Neues Testament, Gesetz und Evangelium, Christus als Heilsbringer und Vorbild für das christliche Leben, Glaube und Nächstenliebe). Von hieraus bestimmte sich das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zur Welt und damit auch zum Mitmenschen, so dass sich aus Luthers Religionsverständnis zwangsläufig auch Konsequenzen für den neuen Glauben und die neue Ethik des Einzelnen, aber auch der Kirche als Ganzer ergaben. Das Werk von Reinhard Schwarz ist mehr als eindrucksvoll; wer sich durch dieses Buch durchbeißt, wird am Ende belohnt werden.

Genauso gewinnbringend ist der Band des Leipziger Kirchenhistorikers *Armin Kohnle* „Martin Luther. Reformator. Ketzer. Ehemann“[5]. Für das breite Publikum geschrieben kann es als Zugriffssynthese der oben genannten Autoren gelten. Gekonnt versteht es der Autor, Luthers Denken und seine theologische Entwicklung sowohl vor dem Hintergrund seiner eigenen Biografie als auch eingebunden in die gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Zeit zu erläutern. An keiner Stelle läuft Kohnle Gefahr zu verkürzen und folglich falsch darzustellen. Im Gegenteil: Man ist erstaunt, in welcher Vollständigkeit die Erschließung der Thematik trotz des knappen Raumes gelingt. Indem Kohnle thematische Blöcke bildet, erläutert er unter Beibehaltung der chronologischen Entwicklung und unter Berücksichtigung der politischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und theologischen sowie kommunikationsmedialen Voraussetzungen einschließlich des zeitgenössischen Bildungskontextes Luthers theologische Grundlinien in seiner ganzen Breite. Auch lässt er die heute immer wieder auf Unverständnis stoßenden Fragen im Hinblick auf seine Reaktion auf die Bauernaufstände sowie sein spätes Judenbild nicht unberücksichtigt. Gleichzeitig bezieht er die Standpunkte von Mitstreitern genauso ein wie jene der Gegner. Er führt präzise vor Augen, an welchen Stellen Luther als „Teamplayer“ (91) gelten muss, wo er sich aber auch von seinem Umfeld absetzt, wo er anderes bzw. sich weiterentwickelt und eigene Wege geht. Wann diese Veränderungen welche Konsequenzen für den Aufbau einer neuen Kirche hatten und wohin sie führten, ergeben sich bei Kohnles Darstellung quasi wie von selbst. Auf diese Weise werden dem/der mit eher weniger Vorwissen ausgestatteten Leser/in in leicht verständlicher Sprache – zugleich reich bebildert und mit einem Glossar am Ende versehen – konzentriert die Gesamtzusammenhänge um Luther und die Reformation präsentiert: Ein exzellenter Ein- und Überblick in die aktuelle Reformationsforschung, der sich auch zum Einsatz im Schulunterricht oder in der pastoralen Arbeit eignet.

Linz *Ines Weber*

[5] *Kohnle, Armin*: Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann. Evangelische Verlagsanstalt / SCM-Verlag, Leipzig / Holzgerlingen 2015. (223, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 31,43. ISBN 978-3-374-04107-7.

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ 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.

(Als Rezensent habe ich dieses Buch mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen, weil meine Kontakte zu Erfurt und über Erfurt nach Prag und in weitere, damals kommunistisch regierte Länder schon 1976 begannen und sich nach der Wende 1989/90 intensivierten: Zusätzlich zu meinen Linzer Aufgaben habe ich 1990–1995 am „Theologischen Studium" in Erfurt „Ethik" gelesen und ab 1990/91 intensiv am Aufbau der Theologischen Fakultät in České Budějovice/Budweis mitgearbeitet. Ich habe dort Priester, Frauen und Männer als eindrucksvolle Zeugen des Glaubens unter sehr schwierigen Bedingungen kennengelernt, die für meine Lebensorientierung maßgeblich wurden.)

In Tschechien und in Ostdeutschland sind Christen und christliche Kirchen in einer ausgeprägten Diaspora-Situation, eine Minderheit in der Gesellschaft. Auch wenn die kirchliche Lage in Ländern wie Österreich und „West"-Deutschland noch anders ist, so ist eine aufmerksame Wahrnehmung dieser Diaspora-Erfahrungen wichtig, weil sich in Tschechien und Ostdeutschland wie unter einem Vergrößerungsglas Entwicklungen, Herausforderungen, kirchliche und theologische Defizite zeigen, die auch bei uns dringend beachtenswert wären. In einem Beitrag für die „Herder Korrespondenz" (2002/1, 46–50) habe ich Tschechien als „Laboratorium für die Zukunftsfähigkeit" von Glaube, Kirche und Gesellschaft bezeichnet. Eine Zwischenbilanz dürfte „durchwachsen" ausfallen.

Das Buch vereint elf Beiträge von Mitgliedern der Katholisch Theologischen Fakultäten der Karls-Universität Prag und der Universität Erfurt sowie einiger weiterer Experten. Wichtige Informationen zur religiösen Lage in Tschechien gibt Petr Štica und fragt, ob von einer säkularisierten, atheistischen oder alternativ-religiösen Gesellschaft zu sprechen ist. Bei aller Unsicherheit religionssoziologischer Erhebungen besonders in Tschechien ist jedenfalls evident, dass die Katholische Kirche seit der Wende vor rund 25 Jahren sehr große Verluste an Sich-zugehörig-Deklarierenden und an öffentlicher Relevanz feststellen muss. Auffällig ist aber auch der deutliche Rückgang derer, die keine Religionszugehörigkeit, aber auch nicht atheistische Positionen deklarieren. Štica führt einige Hintergründe dieser Lage an. Weitere historische Wurzeln beleuchtet der Beitrag von Tomáš Petráček. Besonders beachtenswert erscheinen mir die Ausführungen von Peter Morée, Libor Ovečka und Mireia Ryšková zu den unterschiedlichen Phasen der kirchlichen Situation seit 1948: bis 1963 ein Kampf ums Überleben der Kirche angesichts der sehr effektiven Unterdrückung durch den kommunistischen Staat, 1963–1970 schrittweise Erleichterungen bis zum „Prager Frühling", 1970–1989 folgte die sogenannte „Normalisierung", eine deprimierende Strangulierung des „Prager Frühlings" durch die Restauration der repressiven kommunistischen Herrschaft. Gleichzeitig zeigten sich beachtliche kirchliche Aktivierungen im Untergrund. Zu den kirchlichen Entwicklungen seit der Wende 1989/90 machen die Autoren – zurückhaltend, aber doch deutlich – kritische Anmerkungen.

Die gegenüber Tschechien sehr andere Entwicklung und Lage in Ostdeutschland beschreibt der Beitrag von Josef Pilvousek. Bis zu den dramatischen Veränderungen im Zuge und durch die Folgen des 2. Weltkriegs bestand für die kleine katholische Minderheit im „Kernland der Reformation" eine „konfessionelle Diaspora". Durch die Ansiedlung vieler geflüchteter und vertriebener Katholiken vor allem aus Schlesien kam es zu einer Verdoppelung und starken Veränderung der katholischen Minderheit. Unter dem kommunistischen Druck schrumpfte aber auch die ehemals dominante evangelische Volkskirche zur Minderheit in einer weitgehend konfessionslosen Mehrheit. Zur konfessionellen kam eine weltanschauliche Diaspora. Die katholische Pastoral, die theologische Reflexion und Ausbildung mit dem Zentrum in Erfurt setzten sich – bei deutlicher

Distanz zum atheistischen Staat – zunehmend proaktiv mit der doppelten Diaspora auseinander. Von ganz besonderer Bedeutung ist die kreative Präsenz in der entkirchlichten Gesellschaft durch neue „Rituale und Feierformen für Nicht-Glaubende bzw. Suchende", die der Beitrag von Benedikt Kranemann zu Recht hervorhebt. Thomas Brose berichtet über die sehr lebendigen Katholischen Studentengemeinden in der DDR, Sebastian Holzbrecher über dissidentes gesellschaftspolitisches Engagement.

Systematische Reflexionen über „Säkularisierung", „Wiederkehr der Religion?" bzw. „Multiple Modernen" speziell im Hinblick auf Ostdeutschland steuert Karl Gabriel bei, Holger Zaborowski religionsphilosophische Reflexionen über „das Absolute" in „postsäkularen" Verhältnissen. Sehr anregend sind die kritisch-systematischen Suchbewegungen des jungen tschechischen Theologen Martin Koči zum „unbekannten Gott". Er fragt, ob die tschechische Theologie bereit und in der Lage ist, die gegenwärtig vorrangigen Fragen aufzugreifen. Das gängige „säkulare Paradigma" liest und interpretiert nach Kočis Überzeugung die Situation aufgrund der verfehlten bipolaren Unterscheidung von Glaubenden und Nichtglaubenden falsch. Es bringt Kirche und Theologie in Versuchung, ein separates Ghetto für sich aufzubauen und die wirklich aktuellen Herausforderungen der postmodernen Kultur und die weitgehend veränderten Bedingungen des Glaubens zu vernachlässigen. Er bezieht sich dabei auf zentrale Aussagen von Tomaš Halík, dessen Essay „Die Suchenden begleiten" den ersten Beitrag dieses Buches bildet. Tomaš Halík macht als Person deutlich, was in oder gerade unter Disapora-Bedingungen möglich ist. Seine Präsenz im tschechischen Geistesleben und weit darüber hinaus ist außergewöhnlich und ebenso seine große, überwiegend intellektuelle Personalgemeinde in Prag, in der Jahr für Jahr zahlreiche Erwachsene auf die Taufe vorbereitet und getauft werden. Koči verbindet mit Halík das starke Engagement für die Suchenden und Fragenden und die Skepsis gegenüber fixen Antworten. Koči erwähnt aber auch die Unübersichtlichkeit der gegenwärtigen religiösen Lage in Tschechien: ein diffuser „Etwas-ismus" (179, Anm. 25) wäre die populärste Religion unter den Tschechen.

Diaspora als wichtiger Ort der Theologie? P. Morée, L. Ovecka und M. Ryšková berichten, dass unter den Verfolgungsbedingungen im Untergrund eine neue Lebendigkeit des Glaubens durch ein enges Miteinander von Laien, Priestern und Ordensleuten entstand, die Differenz zwischen Priestern und Laien trat zurück. Geheim geweiht wurden mit Zustimmung des Vatikans jene, auch verheirateten Männer, die sich im Glauben bewährten. Meist blieben sie weiter in ihren Zivilberufen tätig. Nach der Wende 1989/90 wurden diese Innovationen wieder abgedreht, die Verhältnisse wie vor 1949 mit einer Priester-zentrierten Pastoral und einer klaren Unterscheidung von Priestern und Laien restauriert. Für die Autoren war dies aus der Sicht der traditionellen Struktur der Katholischen Kirche naheliegend, aber „aus Sicht der Verkündigung des Evangeliums und der Zukunft der Kirche ein echter Verlust" (119, 132–136).

Die großen Verluste seit der Wende legen die Folgerung nahe, dass angesichts der rasanten Veränderung und Pluralisierung der tschechischen Gesellschaft mit dieser anachronistisch-dysfunktionalen kirchlichen Struktur für die große Mehrheit der Menschen eine kirchliche Beheimatung nicht mehr gelingt. Spirituelle Identität und Sendung gerade der katholischen Kirche ist, die heilsame und inspirierende Nähe Gottes allen Menschen erfahrbar zu machen. In Böhmen ist die Zahl der Priester sehr niedrig, ihr Durchschnittsalter hoch. Vor allem in ländlichen Regionen und in den Erweiterungszonen der Städte, in denen die vielen Menschen wohnen, lässt man die Pastoral weithin veröden. Ist die Situation in Tschechien nicht ein Vergrößerungsglas, in dem wir Entwicklungen erkennen könnten, die auch bei uns sehr beachtenswert wären?

Linz *Helmut Renöckl*

◆ Hartmann, Gerhard/Holtkamp, Jürgen: Die Kirche und das liebe Geld. Fakten und Hintergründe (topos premium 6). Topos plus Verlag, Kevelaer 2015. (309) Klappbroschur. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-8367-0001-6.

Das Thema *Kirche und Geld* ist immer aktuell und regelmäßig medienwirksam. Dies zeigte sich letzthin beispielsweise an der breiten Berichterstattung im Rahmen des *Umbaus des Limburger Bischofshauses*, dessen Kosten regelrecht explodierten, sowie immer wieder auch am Thema der bundesdeutschen *Kirchensteuer*

als vermeintlicher staatlicher Zwangsabgabe des Kirchenvolks für die ‚Dienstleistungen' der Kirche.

Der Kirchenhistoriker Gerhard Hartmann und der Religionspädagoge Jürgen Holtkamp versuchen in ihrer populärwissenschaftlich ausgerichteten Publikation den interessierten LeserInnen einen grundlegenden Überblick zu ausgewählten Themen des kirchlichen Vermögensrechts und des Verhältnisses von Kirche und Staat zu bieten und stellen zu diesem Zweck einleitend die Frage, *warum ein Buch über die Kirche und das liebe Geld ein Desiderat sei*. (9) Als Antwort der Verfasser wird die Motivation angegeben, *sachlich* das komplexe Thema *Kirchenfinanzen* darzustellen (9, 14, 18), wobei als inhaltliche Prämisse der Ausführungen die grundsätzliche Überzeugung, „dass die hauptsächliche Finanzierung der Kirchen durch ihre Mitglieder über die Kirchensteuer (bzw. den Kirchenbeitrag in Österreich) grundsätzlich sinnvoll und gerechtfertigt ist" (9), vorausgeschickt wird.

Strukturell ist das Buch in zwei hinführende Kapitel (9–27), fünfzehn inhaltliche Hauptkapitel (28–269) sowie abschließende *Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Staat* (270–278) und *Anregungen zum Weiterdenken* (279–289) gegliedert. Ein *Abkürzungs-* (290) und *Literaturverzeichnis* (291–298) schließt mit *Anmerkungen* zu den einzelnen Kapiteln (299–306) sowie einem *Personenregister* (307–309) die Monographie ab. *Anzumerken* ist, dass es sich bei den Anmerkungen leider nicht um Angaben von Belegstellen für die Inhalte der Hauptkapitel handelt, sondern lediglich allgemein auf die verwendete Literatur hingewiesen wird. Aufgrund der nicht einlässlichen Behandlung der Inhalte in den Hauptkapiteln wird dem interessierten Leser das Auffinden weiterführender Informationen in der angegebenen Literatur nicht erleichtert.

Die hinführenden Kapitel skizzieren, ausgehend von den *Skandalen und Affären, welche ab 2009 die katholische Kirche in Deutschland negativ beeinflusst haben*, (15) grob die allgemeinen Kritikpunkte, welche regelmäßig an die Finanzierungssysteme der kirchlichen Sendung herangetragen werden und verweisen jeweils auf die weitergehende Behandlung der Fragestellungen in den Hauptkapiteln des Buches.

Das mit dem Titel *Die zwei Gesichter der reichen und der armen Kirche* überschriebene erste Hauptkapitel (28–42) widmet sich dem Spannungsfeld, in dem die Kirche steht, da sie einerseits zur Erfüllung ihrer Ziele auf finanzielle Mittel angewiesen ist, sich aber andererseits auch der theologischen Vorgabe der ‚armen Kirche für die Armen' verpflichtet sieht, um festzuhalten, dass die Kirche auch im Kampf gegen die Armut auf finanzielle Mittel angewiesen ist. Hervorgehoben wird, dass das Kirchensteuersystem eine nicht leichtfertig aufzugebende „Einnahmensicherheit" (42) bietet, und es schlussendlich der Kirche daran gelegen sein muss, glaubwürdig mit dem Geld umzugehen.

Die Hauptkapitel zwei (43–56) und drei (57–70) widmen sich einem, mit der Taufe des Frankenkönig Chlodwig I. einsetzenden, groben historischen Überblick über die Entwicklung der kirchlich-vermögensrechtlichen Strukturen des deutschen Sprachraums in den letzten 1500 Jahren, wobei sich das dritte Kapitel, am Ende des 18. Jahrhunderts einsetzend, dezidiert der Evolution des bundesdeutschen Kirchensteuersystems widmet und in diesem Rahmen bspw. auch eine Antwort auf die Frage nach der persönlichen Kirchensteuerpflicht Adolf Hitlers gibt. (67 f.) Ein Überblick über die gesetzlichen Grundlagen des bundesdeutschen Kirchensteuersystems sowie eine Darstellung seiner Funktionsprinzipien liefert das umfangreiche vierte Hauptkapitel mit dem Titel *Wie funktioniert nun in Deutschland die Kirchensteuer?* (71–117) Die Verfasser beleuchten u. a. die Fragen, *weshalb die Kirchensteuer über die staatlichen Finanzämter eingezogen wird*, *wie hoch das Kirchensteueraufkommen insgesamt ist* und *wie hoch sich der Staat seine Tätigkeit vergüten lässt*. Lediglich knapp gehen die Verfasser auf die Frage der Konformität des Kirchensteuersystems mit dem Befund des Neuen Testaments sowie den vermögensrechtlichen Grundnormen des CIC/83 ein. (97–100)

Die Darstellung der Finanzierungssysteme in den Nachbarländern *Österreich* (118–129) und *Schweiz* (130–134) in den Hauptkapiteln fünf bis sieben fällt ebenso wie der *Blick auf weitere europäische Länder* und *Korea* (135–149) sehr knapp aus und beschränkt sich auf die Darstellung der rudimentären Zusammenhänge der Finanzierungssysteme. Leider wird die mangelnde inhaltliche Durchdringung der Thematik mit einer einseitigen Auswahl an Literaturhinweisen kombiniert. So werden bspw. als Quellen der Darstellung der österreichischen Verhältnisse mit den Beiträgen von *Liebmann*

und *Höfer* Autoren bemüht, welche eindeutig für die Abschaffung des derzeitigen Kirchenbeitragssystems votieren und dies wiederholt in der fachwissenschaftlichen Diskussion artikulieren. Eine ausgewogenere Auswahl der zeitgenössischen Fachliteratur unter Einbezug auch der fachlichen Gegenposition wäre an dieser Stelle wünschenswert gewesen.

Den alternativen Finanzierungssystemen einer sog. *Kultursteuer*, einer *Gemeinwohlabgabe* sowie eines *spendenbasierten Systems* widmen sich die Verfasser im achten Hauptkapitel (150–159) um daran anschließend im neunten Kapitel (160–165) unter Zitation der Juristen *Alexander Hollerbach*, *Paul Kirchhof* und *Arnd Uhle* zu resümieren, dass das bundesdeutsche Kirchensteuersystem ein zeitgerechtes Instrument zur Finanzierung der kirchlichen Sendung darstellt. (165) Vor allem das in Italien, Spanien, Ungarn und der Slowakei bestehende System der Kultursteuer wird von den Verfassern inhaltlich richtig als *Rückfall in eine Form der Staatsalimentation* dargestellt und als Alternative für den deutschsprachigen Raum eindeutig verworfen. (151 f.)

Die komplexen und in der öffentlichen Wahrnehmung konfliktreichen Thematiken der *direkten und indirekten Staatsleistungen* (166–183) sowie der *Förderung von Religion* im Bereich der Bundesrepublik Deutschland in den Feldern des *Religionsunterrichts*, der *Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten* sowie der *Militärseelsorge* (194–191) werden in den knappen Kapiteln zehn bis zwölf illustriert. Grundlegende *Fragen der kirchlichen Finanzstruktur* werden im dreizehnten Kapitel behandelt (192–212), in dessen Rahmen neben dem Immobilienbesitz der Kirche u. a. auch die kirchlichen Vermögensträger des sog. *Bischöflichen Stuhls* sowie des *Domkapitels* dargestellt werden. Diesen Darstellungen folgen im vierzehnten Kapitel vier konkrete Finanzbeispiele. Am Beispiel der Diözesen *Münster*, *Essen* und der Erzdiözese *Wien* sowie einer nordrhein-westfälischen Pfarrei, werden den LeserInnen die Einnahmen und Ausgaben kirchlicher Vermögensträger und der jeweilige Umgang mit Kirchenvermögen präsentiert. (213–245)

Im Letzten der fünfzehn Hauptkapitel (246–269) präsentieren die Verfasser Gedankenanstöße für eine Zukunft der Kirche, indem sie u. a. für einen *Ausbau transparenter Kommunikationsprozesse im Bereich des Umgangs mit Kirchenfinanzen* (262–267) sowie für *personenzentrierte pastorale Konzepte in den kirchlichen Umstrukturierungsprozessen* (259–262) plädieren.

In den abschließenden *Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Staat* (270–278) und den *Anregungen zum Weiterdenken* (279–289) formulieren die Verfasser, dass das *derzeitige staatskirchenrechtliche System*, bei aller Infragestellung und vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels im Sinne des Slogans ‚Religion ist Privatsache', *nicht ausgedient* hat. (276) Jedoch werden die christlichen Großkirchen in ihrer staatskirchenrechtlichen Position „durch den zuwandernden Islam herausgefordert. Beide Kirchen können diese Entwicklung aber auch als eine Chance verstehen, ihre eigene Position zu überprüfen und ihren Platz in der Gesellschaft neu zu definieren sowie offensiv darzulegen." (278) Die Verfasser stellen in diesem Sinn die Forderung nach Weiterentwicklung des bestehenden staatskirchenrechtlichen Systems unter Einbezug der in Deutschland präsenten religiösen Gruppierungen (277 f.) Kommentarlos schließen die Anregungen zum Weiterdenken für die LeserInnen mit der Wiedergabe des Textes des sog. Katakombenpaktes, welcher am 16. November 1965 durch 40 Konzilsväter des Zweiten Vatikanums als Selbstverpflichtung zu einem einfachen Lebensstil und zum Dienst an den Armen unterfertigt wurde. (287–289)

Leider konnte sich der Rezensent bereits nach der Lektüre der hinführenden Kapitel nicht des Eindrucks eines tendenziösen Argumentationsstils erwehren, wenn ‚kirchenrechtliche Bestimmungen' und ‚scheinbar indisponible Dogmen' ohne weitere Ausführungen als Verursacher von Krisen bezeichnet werden (11) und unreflektiert argumentiert wird, dass es einen Zusammenhang zwischen der Priesterweihe von sog. *Spätberufenen* und den *Fällen von sexualisierter Gewalt in kirchlichen Einrichtungen* gäbe. (12) Die der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* entnommenen Karikaturen in den Umschlagseiten des Buches verstärken diesen Eindruck des einführenden Kapitels, obgleich diese nach Aussage der Autoren bei „aller ernsthaften Wichtigkeit, die mit der Frage nach den Kirchenfinanzen verbunden ist" (21), lediglich einer heiter-gelassenen Auseinandersetzung mit dem Thema zuträglich sein sollen.

Der inhaltlichen Positionsbekundung, dass das bundesdeutsche Kirchensteuersystem beizubehalten sei, sich jedoch ebenso wie das

grundlegende Verhältnis der deutschen katholischen Kirche zum Staat als reformbedürftig präsentiert, ist ebenso zuzustimmen, wie den Forderungen der Verfasser nach mehr Transparenz der Kirche in Vermögensangelegenheiten und der unerlässlichen Fokussierung auf einen personenzentrierten Zugang in den Feldern der kirchlichen Verkündigung, der Liturgie sowie der Diakonie (267 f.).

Salzburg *Andreas E. Graßmann*

ANTHROPOLOGIE

◆ Böhme, Katja (Hg.): „Wer ist der Mensch?" Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 4). Frank & Timme Verlag, Berlin 2013. (286) Pb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,00 (A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-86596-463-2.

Die religiöse Pluralisierung der Schülerinnen und Schüler stellt die Aus- und Fortbildung von Lehrerinnen und Lehrern und damit die Religionspädagogik vor große Herausforderungen. Wenngleich im religionspädagogischen Diskurs unstrittig ist, dass religiöse Bildung für das Zusammenleben in der pluralistisch verfassten Moderne unabdingbar ist, so ist doch die drängende Frage zu beantworten, wie der konfessionelle Religionsunterricht in konzeptioneller und organisatorischer Perspektive weiterentwickelt werden kann. Dabei gerät auch die Beschäftigung mit Religionen übergreifenden Themen in den Fokus, also das interreligiöse Lernen. Dieses hat den Anspruch, dass sich Lernende (und auch Lehrende) vor dem Hintergrund des eigenen religiösen Bekenntnisses mit anderen religiösen Überzeugungen begründet auseinandersetzen. Daraus soll eine respektvolle Kommunikation und Kooperation mit anderen Menschen erwachsen.

In diesem Sinne dokumentieren die Beiträge des vierten Bandes der Reihe „Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen" den Anspruch, einen fächerübergreifenden (theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen) Austausch zum anthropologischen Denken der Religionen zu initiieren und auf dieser Grundlage ein interreligiöses Begegnungslernen zu ermöglichen. Wer allerdings religionsdidaktische Konzepte für das interreligiöse Lernen (und Lehren) erwartet, wird nach der Lektüre ernüchtert sein. Es werden keine religionspädagogisch fundierten, didaktisch-konzeptionellen Linien gezogen, sondern ausgehend vom Standpunkt der eigenen Fachlichkeit gehen verschiedene Autorinnen und Autoren der grundlegenden Frage „Wer ist der Mensch?" nach. Dabei wird zwischen vier theologischen Beiträgen (aus der Perspektive der Jüdischen Religionslehre, der Katholischen und Evangelischen Theologie und der Islamischen Theologie) und drei philosophischen bzw. religionswissenschaftlichen Beiträgen unterschieden. Die theologischen Beiträge (Teil I des Bandes, 17–143) betonen aus der Innensicht die enge Verbindung zwischen anthropologischen und theologischen Reflexionen und verdeutlichen durch den Rückgriff auf unterschiedliche exegetische bzw. fundamentaltheologische Diskurse die Besonderheiten der theologisch-anthropologischen Reflexion. Den philosophisch bzw. religionswissenschaftlich orientieren Beiträgen (Teil II des Bandes, 147–229) geht es um eine Außensicht, von der aus die Gemeinsamkeiten und Differenzen der anthropologischen Reflexionen der Theologien bzw. Religionen herausarbeitet werden. Der dritte Teil des Bandes (223–280) gewährt einen Einblick in das Konzept des interreligiösen Begegnungslernens im Sinne einer fächerverbindenden Kooperation, wie es an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, der Pädagogischen Hochschule und der Pädagogischen Hochschule Freiburg durchgeführt wurde. Außerdem werden die Ergebnisse eine Evaluation vorgestellt und es wird ein Überblick ausgewählter Studiengänge und Zertifikate zur interreligiösen Kompetenzbildung in der Lehrerausbildung gegeben.

Konkrete religionspädagogisch fundierte und didaktisch-konzeptionell ausgestaltete Beiträge für die Vermittlung (und gelingenden Aneignung) von anthropologischen Reflexionen im interreligiösen Lernen und Lehren finden sich im vorliegenden Band nicht. Stattdessen wird aber ein breites Spektrum an theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Zugängen zu anthropologischen Fragestellungen eröffnet und es werden informative sowie instruktive Perspektiven aufgezeigt. Der Band löst damit den selbst formulierten Anspruch ein, „dass sich in der anthropologischen Frage nicht nur fachliche Übereinstimmungen bzw. Unterschiede zeigen, sondern auch die Buntheit der herme-

neutischen Ansätze und hochschuldidaktischen Methoden, die nicht zuletzt das jeweils eigene Wissenschaftsverständnis widerspiegeln und hier über den interreligiösen Begegnungstag hinaus in ein fruchtbares Gespräch gebracht werden“ (10).

Berlin *Axel Bohmeyer*

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

Das Handbuch Pädagogische Anthropologie bildet ein breites Spektrum der anthropologischen Betrachtungsweisen der Pädagogik ab: Geste, Rituale, Ontogenese, Handlungsraum, Symbol, Identität und Gott – um nur sieben der insgesamt 62 behandelten Themen zu nennen, die für das Menschsein als grundlegend gelten können (aber noch um andere ergänzt werden könnten). In der Einleitung verdeutlichen die Herausgeber Christoph Wulf und Jörg Zirfas ihren Ausgangspunkt und markieren den Gegenstandsbereich der Pädagogischen Anthropologie: „Gegenstand der Pädagogischen Anthropologie sind der Mensch und seine Erziehungs- und Bildungsverhältnisse. Die Aufgaben einer anthropologischen Betrachtungsweise der Pädagogik bestehen einerseits darin, den Menschen von der Erziehung, Bildung und Sozialisation her und die diese pädagogischen Bestimmungen vom Menschen her zu verstehen und andererseits abzuklären, welche Methodiken und Systematiken dafür erforderlich sind.“ (9). Dabei wird auf die pädagogischen Grunddimensionen verwiesen und die Pädagogische Anthropologie auf die (offenen) Bestimmungen der Erziehungsbedürftigkeit und Erziehungsfähigkeit des Menschen (Homo educandus) gegründet (vgl. 14–22). Hinzu treten außerdem die Lernbedürftigkeit und Lernfähigkeit des Menschen (Homo discens), seine Bildungsbedürftigkeit und Bildungsfähigkeit (Homo formans), der Mensch lehrt bzw. unterrichtet (Homo docens) und ist ein soziales Wesen (Homo socialis). Aus historischer Perspektive wird deutlich, dass anthropologische Fragen in den aktuellen pädagogischen Diskursen nach einer längeren Phase der Marginalisierung (die Herausgeber sprechen euphemistisch von einer „Phase der kritischen Reflexion“) wieder eine Rolle spielen. Denn: „Nicht jede Pädagogik ist eine Pädagogische Anthropologie, doch jede hat eine.“ (10).

Das Handbuch ist in acht Kapitel unterteilt (Zugänge, Körper, Soziales, Zeit, Raum, Kultur, Subjekt, Grenzen), die von einer von den Herausgebern verfassten Einleitung (9–42) und einem Epilog (699–717) gerahmt werden. Außerdem findet sich am Ende ein Autorenverzeichnis (719–725), ein Personenregister (727–733) sowie ein für ein Handbuch sehr hilfreiches Sachregister (735–743). Die Beiträge sind im Durchschnitt elf Seiten lang und geben einen ausgezeichneten Einblick in das Panorama pädagogisch-anthropologischer Reflexionen, die notwendigerweise inter- bzw. transdisziplinär angelegt sind. Von einem allumfassenden Anspruch der Anthropologie wird Abstand genommen, sie gilt nicht als Universalwissenschaft, es gibt „keinen fest umrissenen, systematischen Wissenskanon, sondern eine wissenschaftliche Einstellung oder Haltung, die die Frage nach dem Humanen stellt“ (10–11). Aus diesem Grund stehen die Herausgeber der philosophischen Anthropologie und ihrer Methode skeptisch gegenüber. Diese bringe ein Normativitätsproblem mit sich und die abstrakten Vorstellungen vom Menschen müssten in ihrer Geschichtlichkeit deutlicher reflektiert werden (vgl. dazu den Epilog). Betont wird, dass alle pädagogisch-anthropologischen Reflexionen zugleich historisch, plural, kritisch und selbstreflexiv sein müssten. „Um noch einmal den Ausgangspunkt zu verdeutlichen: Die hier zugrunde liegende Idee Pädagogischer Anthropologie besteht in einer negativen Anthropologie als Zurückweisung jeglicher Form einer essentialistischen Menschenbildpädagogik, die zugleich auch das Nicht-Humane festzulegen in der Lage ist. Sie betont ein ‚bildloses Bild‘ des Menschen, das sich durch mehrere strukturelle anthropologische Dimensionen auszeichnet, die als notwendige Bedingungen und prinzipielle Möglichkeiten des Menschseins verstanden werden können.“ (23)

Das „Handbuch Pädagogische Anthropologie“ füllt eine Lücke im wissenschaftlichen Diskurs, weil die Leserin bzw. der Leser einen ausgezeichneten Überblick über die Facetten anthropologischen Denkens im erziehungswissenschaftlichen Kontext erhalten. Dabei erhebt das umfangreiche Handbuch nicht die (freilich vermessene) Ambition, „einen vollständigen Überblick über die im Kontext der Pädagogi-

Neuerscheinung



ANDREAS WOLLBOLD

Predigen

Grundlagen und
praktische Anleitung

408 S., kart., ISBN 978-3-7917-2890-2
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Wer die christliche Botschaft zeitgemäß verkünden soll, wird sich immer wieder fragen: Wie predige ich so, dass das Wort beim Hörer als Gottes Wort ankommt und ihn zum Glauben ruft? Nach einer theoretischen Grundlegung wendet sich der Autor der Predigtpraxis zu. Er greift auf den reichen Erfahrungsschatz der klassischen Rhetorik zurück und nimmt auch die Debatten in der evangelischen Homiletik auf. Die Vielfalt der Predigtsituationen, Persönlichkeiten und Predigtformen wird nicht auf eine Einheitspredigt zurechtgestutzt. Die Reflexion hilft, jeweils einen eigenen, treffenden und ansprechenden Stil zu finden. Schritt für Schritt wird die Predigtarbeit entwickelt. Zitate in Textkästen, Literaturhinweise, Denkanstöße sowie Übungen zur praktischen Umsetzung vertiefen die Ausführungen.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

schen Anthropologie geleisteten Arbeiten zu liefern" (22). Stattdessen will es einen systematischen Aufriss der pädagogisch-anthropologischen Dimensionen des Menschseins geben und ein kompaktes Nachschlagewerk zu Themen der Pädagogischen Anthropologie sein – und diesen Anspruch löst das Handbuch auch ein.

Berlin *Axel Bohmeyer*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Propheten (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (1326, Lesebändchen) Geb. Euro 50,00 (D) / Euro 51,50 (A) / CHF 65,00. ISBN 978-3-451-33600-3.

Es ist erfreulich, dass so bald nach dem Erscheinen der Tora nun auch die Propheten in zweisprachiger Form auf dem Tisch liegen. Damit ist der zweite Teil des jüdischen Kanons, der die Bücher Josua bis 2Könige als ‚Vordere Propheten' und Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die Zwölf als ‚Hintere Propheten' umfasst, in dieser ansprechenden und höchst nützlichen Form zugänglich. Vor allem ist es die leicht revidierte Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson (1811–1889), die sehr verlässlich dem Urtext folgt und auch die Poesie der prophetischen Texte, insbesondere des Jesaja, aber auch der anderen poetischen Texte, in Satzbau und Klang ausgezeichnet zum Ausdruck bringt, die dieser Ausgabe einen besonderen Stellenwert gibt und sie für das private Studium empfiehlt.

Eine kurze Einführung der Herausgeber legt die Besonderheiten der Übersetzung offen und erläutert zudem, in welchem Maße der Text revidiert wurde. Man hat nicht nur die Orthographie modernisiert, sondern auch auf den Bedeutungswandel einzelner Begriffe geachtet, die Syntax dann und wann korrigiert und Fehler bzw. Auslassungen ausgemerzt. Belassen wurden manche Eigenheiten der hebräischen Sprache, z. B. die Bezeichnung der Himmelsrichtungen durch Tageszeiten (z. B. „Morgen" = „Osten", „Mittag" = „Süden" u.s.w.) sowie die Umschrift der Eigennamen nach dem Urtext, was christlichen Lesern Mühe machen könnte, aber dafür gibt es am Ende ein Glossar zur Auflösung (1305–1310).

Die Einleitung zu den prophetischen Büchern wurde von Mark Zvi Brettler verfasst. Der erste Teil befasst sich mit den Vorderen Propheten und nennt zunächst den Unterschied zum christlichen Kanon, der sie als ‚Geschichtliche Bücher' führt und darüber hinaus noch andere einschließt, z. B. 1–2 Chronik, Esra, Nehemia u. a., welche im hebräischen Kanon zum dritten Teil, den sogenannten ‚Schriften', gerechnet werden. Anschließend wird der beschriebene Zeitraum, von der Landnahme bis zum Exil, und die verbindende Thematik, der Besitz des Landes und die Gründe für den Verlust desselben besprochen. Brettler spricht dazu auch kurz die wissenschaftlichen Theorien an, die These vom Deuteronomistischen Geschichtswerk wie auch jene des Zusammenhangs mit dem Pentateuch in Form eines Enneateuch (im Text S. 16 falsch anstatt „neun" als „elf Bücher" interpretiert!). Auch die Frage der Geschichtlichkeit des Überlieferten wird aufgeworfen. Anhand von vier Gründen wird gezeigt, dass nicht die historische Zuverlässigkeit der aus vielen Sammlungen von aus verschiedenen Zeiten stammenden Texten im Vordergrund steht, sondern die Absicht, ein „theologisches Porträt der Zeit zwischen Besiedlung und Exil" zu liefern, das – konzentriert auf den Bundesgedanken – „die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott" (20) reflektiert.

Die Hinteren Propheten, die im christlichen Kanon am Ende stehen und somit auf das NT vorausweisen, bilden im jüdischen Kanon die Mitte und werden als solche verstanden, die mit ihren warnenden Worten die Einhaltung der Tora einschärfen, indem sie u. a. die Folgen von Ungehorsam vor Augen stellen. Insbesondere sind es sozialethische und kultische Verfehlungen, die von den Propheten meist pointiert in poetischer Sprache angeprangert und mit göttlichen Strafandrohungen verbunden werden. Allerdings ist die Strafe in diesen Büchern nicht das letzte Wort, sondern die Zukunftsperspektive ist gewöhnlich die eines neuen Anfangs und einer endgültigen Herrschaft Gottes nach dem Gericht. Insgesamt erstreckt sich die Verkündigung dieser Propheten über einen sehr langen Zeitraum, was sich u. a. auch in der Gestalt der einzelnen Bücher zeigt; ein gutes Beispiel dafür ist das Buch Jesaja, dessen Texte vom 8. Jh. v. Chr. bis in die (nach)exilische Zeit reichen. Auch

von den anderen Büchern gilt, dass sie nicht von den Propheten selbst geschrieben wurden, sondern eine längere Entstehungsgeschichte haben, indem die Texte u. a. von Schülern und Anhängern weiter überliefert, ergänzt und schließlich redigiert wurden. Über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus gibt es keine ausführlicheren Einleitungen in die einzelnen Bücher und ihre theologischen Schwerpunkte, wie das etwa im Band zur Tora der Fall ist. Die Einführung endet vielmehr mit einem Blick auf die Wirkungsgeschichte der Prophetenbücher im Judentum, wobei vor allem betont wird, dass die Hinteren Propheten ein größeres Gewicht haben, in Auszügen in der Liturgie gelesen werden bzw. in die Gebetsliteratur Eingang gefunden haben.

Der Druck des hebräischen Textes und der Übersetzung ist sehr ansprechend und wohltuend aufeinander abgestimmt. Eine Ausnahme bilden nur die in den Handschriften besonders gestalteten Texte, wie z. B. das Verzeichnis der besiegten Könige (Jos 12,9–24), das Debora-Lied (Ri 5) oder das Danklied Davids (2 Sam 22); in diesen Fällen hätte der deutsche Text noch besser angepasst werden können. Abgesehen von dieser Kleinigkeit muss man aber dieser Textausgabe ohne Einschränkung bescheinigen, dass sie sowohl dem primären Zielpublikum, den jüdischen Glaubensbrüdern und -schwestern der Bestimmung gemäß für „Haus-, Schul- und Synagogengebrauch" (9) beste Dienste leisten wird, um sich in ihre Überlieferungen zu vertiefen, als auch christlichen Lesern eine wertvolle und verlässliche Hilfe sein wird, wenn sie Hebräisch lernen und sich mit dem Urtext der Propheten beschäftigen möchten.

Linz *Franz Hubmann*

DOGMATIK

◆ Menke, Karl-Heinz: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Singularität. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2015. (588, Schutzumschlag) Geb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (D) / CHF 48,40. ISBN 978-3-7917-2663-2.

An den Beginn seines Werkes stellt Menke ein kurzes Kapitel „Cordula oder das unterscheidend Christliche" (15–20). Der Rückgriff auf H.U. v. Balthasars Schrift *Cordula oder der Ernstfall* macht klar: Auch wenn Menke ruhig und vornehm argumentiert, ist sein Buch doch eine sanfte Streitschrift für eine Theologie, die das unterscheidend Christliche nicht preisgibt. So scheut Menke nicht die Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie (J. Hick, P. Schmidt-Leukel), mit dem Projekt Weltethos (H. Küng) und der Komparativen Theologie (K. von Stosch); und er formuliert auch Anfragen an R. Schwager, E. Drewermann und Th. Ruster.

Menke arbeitet seine Position in zwei Teilen aus. Der Erste Teil „Christsein als Darstellung der Einzigkeit Jesu Christi" (21–252) umfasst in den Abschnitten A bis G sieben Beiträge „zur *positiven Beantwortung* der Frage nach dem, was Christsein ausmacht oder was Christen von Nichtchristen unterscheidet" (21). Der Zweite Teil „Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen (253–516) blickt in den Abschnitten A bis D „zurück auf die *Geschichte* des theologischen Fragens nach dem Inbegriff des Christlichen" (21).

Zum Ersten Teil: Die Bibel lehrt – jenseits von Monismus und Dualismus – Gott als einen Bundes-Gott zu denken, der sich selbst bestimmt, sich vom Menschen in seiner Freiheit bestimmen zu lassen (Abschnitt A). Unter dieser Voraussetzung wird die Lehre vom erlösenden Christus-Ereignis verständlich, wie sie angefangen von den Schriften des NT vertreten worden ist (B). Wie die Sünde Ereignis in der Geschichte ist, so auch der Akt der Erlösung. Der Tod Jesu am Kreuz ist nicht eine Symbolisierung (unter anderen) einer sich immer schon ereignenden Vergebung von Seiten Gottes, sondern in ihm ereignet sich – einzigartig und dramatisch – die Vergebung Gottes (C). Im Handeln Jesu handelt Gott. Deshalb kann Jesus als Ursakrament verstanden werden, und ‚Sakramentalität' wird so zum „Inbegriff des unterscheidend Christlichen" (108), das in Christus seinen Ursprung hat und durch die Kirche in der Geschichte wirksam bleibt (D). Der universale Anspruch des Christentums ist nicht aufgebbar, aber er kann nicht-imperialistisch und nicht-totalitär unter der Voraussetzung vertreten werden, dass Gott und sein Wirken als ‚gekreuzigte Liebe' verstanden wird, die die Freiheit des Menschen unbedingt respektiert (E). Diese gekreuzigte Liebe ist auch die spezifisch christliche Antwort auf die Theodizee-Frage (193): Jesus trägt die Liebe Gottes in den Abgrund des Leides und der Sinnlosigkeit (F).

Menke stellt sich gegen eine Vergeistigung des Christentums, die zwar in manchem verlockend ist, aber zugleich seine Entgeschichtlichung bedeutet, das unterscheidend Christliche aus den Augen verliert und den Sinn der Kirche und des Christseins entleert. Im zweiten Teil seines Werkes zeigt Menke auf, dass die Frage nach dem ‚Wesen des Christentums' protestantischen Ursprungs und ideologieanfällig ist – nicht nur bei Protestanten (A). Die „gnostische Verleugnung der Inkarnation" sei die „Urversuchung des Christentums" (348). Als „Beispiele einer tendenziell marcionitischen Christologie" (386) nennt Menke R. Schwager, E. Drewermann und Th. Ruster (B). Die Alternative der Geist-Christologien bewertet M. als ein heterogenes Phänomen, er sieht aber bei H. Mühlen, H.U. v. Balthasar und W. Kasper positiv zu wertende christologische Entwürfe (C). In einem langen Kapitel (D) stellt Menke schließlich auch die Position von J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI. vor. In einer ausgiebigen Reflexion der Wahrheitsfrage führt er zur Rede von der einen Wahrheit, die er in Beziehung setzt mit der Einzigkeit Christi.

So münden die Ausführungen in ein Schlusswort (517–523), in dem Menke seine Position zusammenfasst. Das unterscheidend Christliche und darin auch seine Einzigartigkeit haben ihren Grund in Jesus Christus, der ein historisches Faktum ist, das seine Deutung bewirkt und nicht erst nachträglich eine Bedeutung zugesprochen erhält. Nur er, der inkarnierte göttlichen Logos, die gekreuzigte Liebe Gottes vermag die Geschichte zu erlösen. Und Erlösung wird Wirklichkeit, wo sich Menschen durch ihren Glauben an Christus bestimmen und in ihm eingestalten lassen (vgl. 517; vgl. auch 18). Wer diesen geschichtlichen Realismus der Inkarnation und der durch Christus gewirkten Erlösung theologisch nicht zur Geltung bringt, der gibt den Sinn christlicher Existenz und der Kirche auf.

Neben diesem inhaltlichen Ertrag ist auch auf die von Menke praktizierte Theologie zu verweisen: Sie lässt sich vom Glauben zu denken geben und vermeidet es, ihn einem Denken unterzuordnen, das dem Glauben seine eigentliche Kraft und seine Einzigkeit nimmt. Darin erweist sich Menke als profunder Kenner der gegenwärtigen Theologie und als kritischer Kommentator, dem man, wenn schon nicht in allem, so doch in vielem, gerne zustimmt.

Graz *Bernhard Körner*

ETHIK

◆ Neumayer, Michael: Warum wir an falsche Sätze glauben. Besser entscheiden mit dem ethischen GPS. Echter Verlag, Würzburg 2016. (159) Brosch. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,63. ISBN 978-3-429-03992-9.

Die Auswirkungen der Finanzkrise der Jahre 2007/08 sind noch lange nicht überwunden. Doch von den damals seitens der Politik versprochenen Maßnahmen zur strengeren Regulierung wurde nur ein Bruchteil umgesetzt. Erst recht macht es den Eindruck, als hätten die Investmentbanker selbst wenig bis nichts aus dem Scheitern der Vergangenheit gelernt. Hier setzt das Büchlein an, das den Personen im Investmentbanking die Bereitschaft und Fähigkeit zum ethischen Handeln vermitteln möchte. Der Autor weiß, wovon er spricht, denn er war nach einem Mathematikstudium über zwei Jahrzehnte als Investmentbanker in Frankfurt und London tätig, ehe er zusammen mit seiner Frau den Wechsel zum Unternehmensberater für ethische Fragen (Neumayer Ethics Council, www.neumayer-ec.de) und auf Basis einer Ausbildung der Erzdiözese Freiburg i. Br. zum Geistlichen Begleiter vollzog – ein Sprung von einer Welt in eine radikal andere.

Im 1. Kapitel fragt der Verfasser nach der „Entwicklung einer ethischen Unternehmenskultur" (17–42). Eine zentrale Rolle spielen für ihn dabei die „Mindestanforderungen an das Risikomanagement" der deutschen Bundesanstalt für Finanzdienstleistungsaufsicht (BaFin) aus dem Novellierungsentwurf 2016. Ziel dieser Richtlinie ist ein offener ethischer Diskurs und ein gemeinsamer Wertekanon aller MitarbeiterInnen eines Finanzinstituts. Hier kommt nun der originäre sprachanalytische und kommunikationstheoretische Ansatz Neumayers ins Spiel: Viele Irrtümer verbergen wir durch unsere Sprache. Daher gilt es unsere Sprache aufmerksam zu analysieren und die Fehler zu entlarven. Das exerziert Neumayer an vielen Beispielen der Investment-Diskurse mit schonungsloser Direktheit durch.

Das 2. Kapitel fragt: „Warum treffen wir schlechte Entscheidungen?" (43–66) Die Antwort lautet in Orientierung an Wittgenstein: Weil wir an falsche Sätze glauben. Hier kommt nun eine dritte Quelle ins Spiel: Die Exerzitienspiritualität des Ignatius von Loyola. Neumayer

verbindet verschiedene Kategorien falscher Sätze mit verschiedenen geistlichen Fehlhaltungen, wie sie Ignatius beschreibt. Dem setzt er wie dieser die Regeln zur Unterscheidung der Geister entgegen.

Im längsten und zentralen 3. Kapitel etabliert der Autor sein „ethisches GPS" (67–118) unter den drei der Abkürzung entsprechenden Leitworten Gewissen – Personalität (Würde) – Selbstverständnis. Er möchte zu einem autonomen ethischen Urteilen im Gewissen hinführen, das vom Respekt der Personwürde anderer ebenso geleitet ist wie von einer eigenen ethischen Grundhaltung. Als Quelle des Glaubens an falsche Sätze identifiziert er Angst, Schuld und Scham und setzt diesen die Indifferenz und die Orientierung an dem entgegen, was Ignatius „Trost" nennt.

Das 4. Kapitel „Unternehmensethik als Diskurs" (119–134) erzählt, wie Neumayer und seine Frau ethische Unternehmensberatung praktizieren. Der Spezifizität der Beratungssituation wird vor allem durch Rückgriff auf die Beratungshaltung Sigmund Freuds Rechnung getragen. – Ein Epilog, ein Anhang sowie die Endnoten schließen das Büchlein ab.

Wäre ich nicht um eine Rezension des Buches angefragt worden, hätte ich es vermutlich nie in die Hand genommen. Der Titel vermittelt den Eindruck, Ethik und Spiritualität seien in erster Linie eine Frage der richtigen Sozialtechnik. Das aber scheint mir an den tieferen Absichten Neumayers völlig vorbeizugehen. Bemerkenswert ist nämlich, wie mutig der Autor gegen den Strom der Finanzwelt schwimmt und wie schonungslos er deren Aporien entlarvt. Konsequent ermutigt er die Banker zur Eigenverantwortung, zum eigenständigen ethischen Reflektieren und zum gemeinsamen Entscheiden im Diskurs. Originell ist dabei sein Versuch, die ignatianischen Unterscheidungsregeln für die Finanzwelt fruchtbar zu machen.

Die Verknüpfung beider Systeme gelingt allerdings nur ansatzweise. Man spürt, dass Neumayer weder ein studierter Ökonom noch ein studierter Ethiker oder Theologe ist. Das wird besonders an seiner Sprache deutlich, die ständig zwischen den „Slangs" der betreffenden Wissenschaften schwankt, aber keine wirkliche Übersetzung der einen Sprache in die andere leistet. Die vielen bildhaften Vergleiche aus weit entfernten (technisch-naturwissenschaftlichen) Gebieten, die Neumayer oft über mehrere Seiten entfaltet, überdecken diesen Mangel eher als dass sie ihm abhelfen. Insofern hätte ich es lohnender gefunden, wenn der Autor mehr aus seiner Beratungspraxis erzählt hätte als zu versuchen, eine dahinterliegende Theorie zu entwickeln. Denn wo seine Praxis sichtbar wird, ist das Buch spannend.

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Mit dem auf der gleichnamigen Tagung beruhenden Band „Mehr als Schwarz und Weiß" gelingt den Herausgebern E. H. Füllenbach, S. Biber und H. Riedel ein umfassendes Werk mit neuesten Forschungserkenntnissen über den Dominikanerorden. Autoren mit großen Namen haben sich zu diesem Buch zusammengetan und liefern wichtige Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens in vier leider nicht ohne weiteres ersichtlichen thematischen Abschnitten. Neue Schlaglichter werden auf die Geschichte des Ordens geworfen, die auch die Farbtöne zwischen Schwarz und Weiß nicht außer Acht lassen.

Der Sammelband behandelt in einer ersten Sektion den Dominikanerorden chronologisch mit seinen wichtigsten Charakteristika. P. D. Hellmeier sieht Dominikus als „Mann der Synthese", der klösterliches Leben und Verkündigung miteinander vereinte, mit der auferlegten Armut als Mittel zur Verkündigung und Verbindung zur Stadtbevölkerung. G. Melville untersucht in seinem wohl durchdachten Aufsatz die Ordensstrukturen der Dominikaner und summiert mit der Mischung zwischen veränderlichen und unveränderlichen Teilen der Konstitution, der Möglichkeit zur Erneuerung und der Trennung von Rechtsschuld und Sündenschuld großes Innovationspotenzial für den Dominikanerorden. Der Predigt im städtischen Umfeld widmet sich J. Oberste und konstatiert für den Orden nicht nur überzeugende und an die soziale Gruppe angepasste Predigten und Seelsorge, sondern auch ein den urbanen Raum strukturierendes Element durch die

Mendikanten. W. Hoyer thematisiert Konventsgründungen und die Einführung der Regelobservanz in den Provinzen Teutonia und Saxonia und schließt mit dem Fazit einer Spannung zwischen innerklösterlichem Leben und Seelsorge. P. Segl fordert in seinem Beitrag zur Beteiligung des Ordens an den Ketzer- und Hexenprozessen eine Neueruierung der Beteiligung der deutschen Dominikaner. K. B. Springer untersucht Reformation und Säkularisation als Zäsuren für den Dominikanerorden und stellt das Beharren der Brüder und Schwestern in einer Zeit des Wandels von Kirche und Gesellschaft fest. E. Füllenbach schließt mit seinem Überblick über den Dominikanerorden im 19. und 20. Jahrhundert und kommt zu dem Ergebnis, dass der Orden selbst in bewegten Zeiten neue Konvente und Generalstudien etablierte.

Die zweite inhaltliche Schwerpunktsetzung greift dominikanische Persönlichkeiten aus dem Spätmittelalter auf und legt ihren Einfluss auf den Orden dar. M. L. La Dous stellt Albertus Magnus als Naturphilosoph vor: als Vermittler der aristotelischen Schriften im christlichen Kulturkreis, als Lehrer in der Predigerausbildung und als Integrator von Glaube und Naturwissenschaft. E. Füllenbach ergänzt diesen Beitrag um den interessanten Aspekt seiner zweijährigen Episode als Bischof in Regensburg und bezeichnet den Theologen und Gelehrten als Grenzüberschreiter, der im Auftrag des Papstes unabhängig vom Orden das Bistum reformierte. U. Horst bereichert den Reigen um die berühmten dominikanischen Gelehrten mit seiner Untersuchung zu Thomas von Aquins Entscheidung für das Armutsideal, die Nachfolge Christi und die Gelehrsamkeit der Dominikaner. Bezüglich der dominikanischen Mystik beweist W. Senner nicht nur die Betreuung von Beginen wie Mechthild von Magdeburg durch die Dominikaner, sondern stellt auch große Mystiker wie Albertus Magnus, Meister Eckhardt, aber auch Johannes von Sterngasse vor. U. Federer präsentiert Schwester Margaretha Ebnerin als eine typisch dominikanische Mystikerin des 14. Jahrhunderts, die mit ihrer Ablehnung von Askese aber mit Gelassenheit und dem Vertrauen in Gottes Gnade ganz die Theologie Meister Eckhardts vertrat.

Die dritte Sektion des Buches beschäftigt sich mit Klosterstudien im Umkreis von Regensburg. B. Lübbers beschreibt mit seinem gelungenen Aufsatz die beiden Hochphasen des Regensburger Dominikanerklosters St. Blasius zur Zeit des Albertus Magnus und kurz vor der Reformation. K. Unterburger schließt sich diesen Ausführungen mit seinem Beitrag an, indem er die Rolle der Regensburger Mendikanten und der Stadtbevölkerung während der Reformation in den Blick nimmt. S. Mickisch widmet sich aus kunsthistorischer Perspektive den Bauschritten und mittelalterlichen Besonderheiten dominikanischer Kirchen und Klosterbauten. C. Andrä stellt in ihrem ersten Beitrag die Dominikanerinnen von Heilig Kreuz in Regensburg und ihre wechselvolle Geschichte dar. Ihr zweiter, kürzerer Artikel behandelt die Dominikanerinnen auf dem Adelsberg außerhalb der Stadt bis ins 17. Jahrhundert.

Ein inhaltlicher Höhepunkt dieses Bandes ist die vierte Sektion mit der Missionstätigkeit der Dominikaner in islamischen Ländern. A. Müller sieht nicht nur Annäherung und neues Wissen durch Kontakt zwischen den Dominikanern und dem Islam, sondern auch Ausgrenzung. S. Schröder widmet sich Felix Fabris Pilgerberichten, in denen er die Aufforderung Fabris zu besserem Verhalten der Christen und einen differenzierten Blick der Dominikaner auf den Islam nachweist.

Den theologischen Höhepunkt des Aufsatzbandes liefert B. Cadoré mit Erinnerung und Ausblick. Er nennt Herausforderungen für den Dominikanerorden und fordert eine Kultur der Begegnung und des Dialogs. Insgesamt präsentiert sich damit ein umfassendes Werk, das 900 Jahre Ordensgeschichte in den Blick nimmt und mit neuen Forschungsansätzen und Ergebnissen fesselt.

Tübingen *Stefanie Monika Neidhardt*

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.

Mit dem im Verlag Ferdinand Schöningh erschienenen, von den katholischen Kirchenrechtlern *Markus Graulich, Thomas Meckel* und *Matthias Pulte* herausgegebenen Sammelband findet die fachwissenschaftliche Reihe *Kirchen-*

und Staatskirchenrecht ihre Fortsetzung. Der wissenschaftliche Sammelband stellt die Festschrift anlässlich des 65. Geburtstags von *Prof. Dr. Heribert Hallermann*, von 2003 bis Ende des Studienjahres 2015/16 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Universität Würzburg, dar.

Bereits in der Wahl des Titels *Ius canonicum in communione christifidelium* heben die Herausgeber den Fokus der wissenschaftlichen Betätigung Hallermanns hervor, „das Kirchenrecht als hilfreiches pastorales Instrument innerhalb des Volkes Gottes bzw. der communio fidelium auszuweisen." (13) Die umfangreiche Festschrift vereint inhaltliche Beiträge aus, am Generalthema orientierten, kirchen- und religionsrechtlichen sowie theologischen Perspektiven aus der Feder von 39 namhaften Autorinnen und Autoren aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und vom Heiligen Stuhl. Den Beiträgen (25–763) vorangestellt wurden *Vorwort und Würdigung* des Jubilars durch die Verfasser (13–19) sowie ein *Grußwort* des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, *Francesco Kardinal Coccopalmerio* (21 f.). Abgerundet wird der Sammelband durch ein *Autorenverzeichnis* (765–768) sowie eine Bibliographie von Heribert Hallermann, welche u. a. nicht weniger als sechs Monographien, die beeindruckende Zahl von 90 wissenschaftlichen kirchenrechtlichen Aufsätzen sowie 114 kirchenrechtliche Lexikonartikel umfasst (769–782).

Die eigentliche Würdigung des Jubilars findet in der Festschrift ihren Ausdruck in der Vielzahl von Beiträgen aus den klassischen Themengebieten des Kirchenrechts sowie angrenzenden theologischen Disziplinen, welche entsprechend den Forschungsschwerpunkten Heribert Hallermanns in drei Sektionen gegliedert wurden. Die elf Beiträge des ersten Abschnitts widmen sich unter dem Titel *Konzil und Codex* speziell der Frage nach der *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983* (bspw. *Konrad Breitsching*, Ausgewählte ekklesiologische Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Umsetzung im CIC 1983; *Stephan Haering*, Kirche und Staat in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Auswirkungen im Codex Iuris Canonici. Zur modernen Antwort der katholischen Kirche auf eine jederzeit aktuelle Frage; *Thomas Meckel*, Die Tria-Munera-Lehre in Konzil und Codex; *Wilhelm Rees*, Zwischen Realität und Wunsch. Bischofskonferenzen mit besonderem Blick auf die Österreichische Bischofskonferenz; *Thomas Schüller*, Der Pfarrgemeinderat deutscher Prägung – contra legem?) sowie der *hermeneutischen Grundfrage der Zuordnung von Konzil und Codex* (bspw. *Sabine Demel*, Kirchenrechtlich denken und forschen – was heißt das? Hermeneutische Schlüsselfragen; *Adrian Loretan*, Die Menschenwürde – eine Herausforderung für die Kirchenrechtswissenschaft). Gerade vor dem Hintergrund der von den Vertretern der sog. ‚korrekten Kanonistik' (u. a. Norbert Lüdecke, Georg Bier) in den letzten Jahren angestoßenen Diskussion, ob der Codex Iuris Canonici von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils her oder umgekehrt zu interpretieren sei, sowie der immer wieder virulenten Frage nach der Begründung des Kirchenrechts besitzen die Beiträge der ersten Sektion hohen Wert für die laufende fachwissenschaftliche Diskussion, welche durch Michael Böhnkes immer noch breit diskutierten epikletisch-anamnetischen Begründungssatz innerhalb der Kanonistik des deutschen Sprachraums wieder Fahrt aufgenommen hat, da Böhnke durch seinen im Jahr 2013 veröffentlichten Entwurf eines pneumatologischen Begründungsmodells der Kirchenrechtswissenschaft die Ablöse des herkömmlichen christozentrischen Ansatzes anzustoßen versucht.

Die meisten Beiträge finden sich in der zweiten Sektion und bilden unter dem Titel *Theologie und Kirchenrecht* ein buntes Sammelsurium im besten Sinne des Wortes zu verschiedenen Fragestellungen aus unterschiedlichen Bereichen des Kirchenrechts sowie angrenzender theologischer Disziplinen. In zwanzig Beiträgen zur Festschrift bearbeiten die Autorinnen und Autoren u. a. Inhalte aus den Bereichen des *Rechts der katholischen Ostkirchen* (*Thomas Németh*, Das neue Partikularrecht der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche – eine erste Stellungnahme), des *liturgischen Rechts* bzw. der *Liturgiewissenschaft im Allgemeinen* (*Alexander Zerfaß*, Geschichtsbild und Zukunftsvision. Konstruktionen der Liturgiegeschichte in päpstlichen Verlautbarungen von der Spätantike bis zu Benedikt XVI; *Andreas Bieringer*, Das Bußsakrament im Spannungsfeld von Liturgie und Literatur), dem *kirchlichen Verfassungsrecht* (bspw. *Peter Koch*, Strukturen, die der Seelsorge dienen. Kanonistische Anmerkungen zu Umstrukturierungsprozessen österreichischer Diözesen; *Stefan Rambacher*,

Das Gehorsamsversprechen des Klerikers – Rechtsgeschichte eines Instituts; *Alfred Hierold*, Papst Benedikt XVI. und die Organisation der Caritas) dem *kanonischen Verfahrensrecht* (*Bernd Dennemarck*, Der Diözesanbischof als „milder Richter"? Anmerkungen zum Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus; *Nikolaus Schöch*, Mediation und Vergleich im streitigen Verwaltungsverfahren zur Wahrung der Identität des pilgernden Gottesvolks als Liebesgemeinschaft [communio]), den *Grundfragen der Kirchenrechtswissenschaft* (bspw. *Helmuth Pree*, Ius divinum aus rechtstheoretischer und rechtstheologischer Perspektive; *Otmar Meuffels*, Das Kirchenrecht als vitale Gestalt der Liebe Gottes), ausgewählten *Fragen der theologischen Ethik* (*Gerhard Drösser*, Menschenrecht in ethischer Vermittlung; *Stephan Ernst*, Das Kind als Frucht der Liebe seiner Eltern – Anmerkungen zum lehramtlichen Verbot künstlicher Befruchtung auch innerhalb der Ehe) sowie Raritäten aus dem Bereich der *kirchlichen Rechtssprache* (*Franz Kalde*, Zebrastreifen und Romgrenze – Zum Gebrauch von „sic dictum"/„sogenannt" in kirchlichen Texten) oder der *lokalen Kirchengeschichte* unter Bezug zum vom Jubilar innegehabten Lehrstuhl (*Wolfgang Weiß*, Das Fach Kirchenrecht an der Universität Würzburg von 1582 bis 1904 – ein Überblick).

Die acht Beiträge der abschließenden dritten Sektion bearbeiten unter dem Titel *Religionsrecht* aus verschiedenen Blickwinkeln jeweils Thematiken des Verhältnisses von Staat und Religion mit dem Schwerpunkt auf der Situation in der Bundesrepublik Deutschland (bspw. *Rüdiger Althaus*, „Einen fröhlichen Geber liebt Gott" – Die Kirchenfinanzierung im Spannungsfeld von Pflicht und Freiwilligkeit. Deutsches Kirchensteuersystem und gesamtkirchliche Vorgaben; *Felix Bernard*, Bedeutung und Perspektiven von staatlichen Verträgen mit muslimischen Organisationen in Deutschland; *Matthias Pulte*, Die neue Grundordnung für kirchliche Dienst- und Arbeitsverhältnisse [2015] im Lichte des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften; *Ansgar Hense*, Aufsicht und Überwachung im kirchlichen Bereich – vorläufige rechtsdogmatische und verwaltungswissenschaftliche Überlegungen aus katholischer Perspektive; *Arnd Uhle*, Zweierlei Recht. Die Ehe als Gegenstand des kanonischen und des staatlichen Rechts), wobei sehr interessante Spezialfragen des Verhältnisses Staat und Kirche bzw. Religion auf internationaler und europäischer Ebene behandelt werden (bspw. *Burkhard Josef Berkmann*, Blasphemie, Diffamierung von Religionen und religiöser Frieden; *Rafael M. Rieger*, Die Datenbank des Heiligen Stuhls zu den kirchlichen Hochschulen als zeitgemäße Weiterführung des Berichtwesens).

Die von *Graulich, Meckel* und *Pulte* dem Würzburger Kirchenrechtler *Heribert Hallermann* gewidmete Festschrift ist ein breit gefächertes, in vielen Bereichen auf der Höhe der aktuellen wissenschaftlichen Debatte stehendes und würdiges Opus für einen leidenschaftlichen Hochschullehrer und bedeutenden Kanonisten, dessen „theoretisches und wissenschaftliches Wirken stets vor dem Hintergrund der Praxis der Kirche geschieht und auf die Praxis der Kirche hin ausgerichtet ist." (13)

Salzburg *Andreas E. Graßmann*

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.

Der Münchener Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland legt in diesem Band ausgewählte eigene Aufsätze zur Geschichte, Theologie und Pastoral der Liturgie und damit zu den drei Arbeitsfeldern der Liturgiewissenschaft vor. Er vergisst dabei auch die liturgische Spiritualität nicht, die leider viel zu selten im Fach Beachtung findet. Haunerland (H.) zählt zu den deutschsprachigen Liturgiewissenschaftlern, welche die Fachdiskussionen in den vergangenen Jahren maßgeblich mitgeprägt haben. Er hat außerdem wie kaum ein anderer an der Revision der deutschsprachigen Liturgiebücher mitgewirkt und die Höhen und Tiefen innerkirchlicher Debatten erleben dürfen. Dieser Band, den H. anlässlich seines 60. Geburtstags veröffentlicht hat, zeigt das Profil eines Liturgiewissenschaftlers, der bei der Konzilsgeneration in die theologische Schule gegangen ist, aber das eigene Fach unter deutlich anderen Bedingungen betreiben muss als die akademischen Väter. H. weiß sich einer wissenschaftlichen Tradition verpflichtet, das zeigen die Aufsätze deutlich, in der historische

Geschlechter-gerechtigkeit



MARIANNE HEIMBACH-STEINS

„… nicht mehr Mann und Frau“

Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit

388 S., kart., ISBN 978-3-7917-2195-8
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

Die rechtliche und faktische Gleichstellung der Frauen ist weltweit immer noch keine Selbstverständlichkeit. Im Gegenteil: Je konkreter rechtliche und politische Schritte werden, desto mehr werden sie auch zum Gegenstand von Streit und erbitterter Polemik. Marianne Heimbach-Steins untersucht in ihrem Buch die Entwicklung von Frauenbild und Geschlechterethik in katholischer Kirche und theologischer Ethik. Sie setzt sich kritisch mit fundamentalistischen Positionen zur Genderfrage auseinander. Die Menschenrechte der Frauen und Mädchen als unveräußerlicher Bestandteil der Allgemeinen Menschenrechte bilden dabei einen grundlegenden Maßstab für eine geschlechtergerechte Sozialethik.

„Auffallend und wohltuend ist der sachlich-nüchterne Stil der Autorin, die die kritische Auseinandersetzung mit lehramtlichen Stellungnahmen zur Geschlechterfrage nicht scheut.“ CHRIST IN DER GEGENWART

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Forschung mit theologischer Reflexion und der Suche nach Kriteriologien für eine gelingende Praxis verbunden wird. H. zeichnet sie nach in „Liturgiewissenschaft in Forschung und Lehre. Zur Geschichte einer theologischen Disziplin an der LMU“ (111–141). In einer Zeit immer stärkerer Spezialisierungen auch in der Theologie ist ein solch breites wissenschaftliches Profil hilfreich. Es hält Liturgiewissenschaft wie Theologie mit anderen Wissenschaften, aber auch mit Kirche und Gesellschaft im Gespräch. Seine eigenen Interessen zur Geschichte des Gottesdienstes dokumentiert H. u. a. anhand eines Aufsatzes zur (früh-)neuzeitlichen Liturgiegeschichte („Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie“ [13–46]), einer Auswertung seiner Habilitationsschrift über die Primizfeier („Missa aurea oder Sekundiz. Spurensuche zur liturgischen Feier des Priesterjubiläums“ [47–66]), einer – sehr aktuellen – Arbeit über die Profanierung von Kirchenräumen („Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche“ [67–85]) sowie Studien zur Geschichte liturgischer Bücher („Instanzen und Prozesse von Missalereformen. Liturgiegeschichtlicher Rückblick und systematischer Ausblick“ [143–171]; „Messbuchreformen im deutschen Sprachgebiet. Instanzen und Prozesse“ [173–201]). Damit sind nicht nur wichtige und oft rezipierte Beiträge aufgenommen worden. Es kommt auch ein breites Spektrum liturgiegeschichtlicher Forschung in den Blick, das von der einzelnen Epoche über die konkrete liturgische Feier bis hin zur Buchgeschichte reicht. Für die Liturgietheologie hat H. Aufsätze zusammengestellt, die sich mit zentralen Themen des Konzils und der Liturgiekonstitution auseinandersetzen: „Sensus ecclesialis und rollengerechte Liturgiefeier. Zur Geschichte und Bedeutung des Artikels 28 der Liturgiekonstitution“ (205–221), „Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung“ (223–234), „Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung“ (235–247), „Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung“ (249–266). Für H. ist dabei die Kirchlichkeit der Liturgie, und damit die enge Verbindung von Tauf- und Kirchenbewusstsein, immer ein zentraler Aspekt (247). Er bezieht in seinen Aufsätzen klare, immer diskutable theologische Positionen, so in „Hermeneutik der Reform. Eine päpstliche Mahnung und ihr liturgisches Potential“ (267–286), wo er im Sinne des Konzils Kontinuität wie Innovation für die Liturgie und mehr rechtliche Kompetenzen für die Bischofskonferenzen einfordert. Dass H. sich zentralen und strittigen Themen des Gottesdienstes zuwendet und dabei Überkommenes interessant für die Gegenwart zu erschließen vermag, zeigen die Aufsätze zur liturgischen Spiritualität, u.a. Titel wie „Die Messe – eine Opferfeier?“ (313–326), „Das eine Herrenmahl und die vielen Eucharistiegebete. Traditionen und Texte als theologische und spirituelle Impulse“ (327–350) und „Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform. Beobachtungen am Beispiel der Diözese Würzburg“ (381–397). Letzteres ist ein Thema, um das die Liturgiewissenschaft eher einen Bogen geschlagen hat und das hier informativ aufgearbeitet wird. Für die Liturgiepastoral stehen Aufsätze zur Sprache der Liturgie („Schwer zu begreifen und doch leicht verständlich. Von den Zielen liturgischer Rede“ [401–417]; „Katholisch und deutsch. Zur volkssprachigen Liturgie in der Gegenwart“ [419–427]), zu den Rollen in der Liturgie („Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden“ [441–445]) oder zu Anlassgottesdiensten („‚Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse‘. Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis“ [447–467]). H. zeigt deutlich, für welche Positionen in Theologie und Kirche er steht. Diese muss man nicht in allem teilen, der Autor lädt zur Diskussion ein. Doch liest man die Aufsätze von H. mit Gewinn, weil sie eben immer neu die wissenschaftliche Auseinandersetzung herausfordern, die der Sammelband nun erleichtert.

Erfurt *Benedikt Kranemann*

PHILOSOPHIE

◆ Knapp, Markus: Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2014. (226) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,00. ISBN 978-3-506-77256-5.

Diese Studie führt auf instruktive Weise aus, dass der Naturwissenschaftler und Philosoph Blaise Pascal (1623–1662) „für die selbstkritisch gewordene und manchmal auch von

Selbstzweifeln geplagte Moderne bedeutsam sein kann", denn „das Selbstreflexivwerden der Moderne nötigt … dazu, nach einer Vernunft zu fragen, die sich nicht in reinen Zweck-Mittel-Relationen erschöpft, sondern die den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit sowie die Stellung des Menschen in diesem in den Blick nimmt." (172)

Im ersten Teil skizziert der Bochumer Fundamentaltheologe kundig und gut lesbar den Wandel des Vernunftverständnisses in der Philosophiegeschichte (13–47), im zweiten Teil die Bedeutung des Herzens in der Religionsgeschichte (49–66) und im dritten Teil das Verständnis des Herzens in der Patristik (67–78). Dass zwei Werke von J. Assmann im Literaturverzeichnis fehlen – sie werden nur mit Namen und Jahreszahlen in Fußnoten zitiert (50–55) – oder das Buch der Sprichwörter anstelle von Jesus Sirach zitiert wird (57) gehört zu den kleinen Schönheitsfehlern. Die verschiedenen Anfahrtswege führen zum zentralen vierten Teil über die Logik des Herzens in der Vernunftkonzeption von Blaise Pascal (79–167).

„Das Herz hat seine Gründe (*raisons*), die die Vernunft (*raison*) nicht kennt." (129) Dieser Satz Pascals macht deutlich, dass menschliche Erkenntnis nicht auf Rationalität reduziert werden kann. Die Theologie und die – in einem großen Werk geplante, aber nie vollendete – christliche Apologie Pascals setzt an der philosophischen Anthropologie an, beim „Elend des Menschen ohne Gott" (87). „Nur wenn die menschliche Existenzsituation nicht ausgeblendet wird, eröffnet sich nach Pascal der Weg wahrer Gotteserkenntnis." (95) Sie ist eine Erfahrung, wie sie sich Pascal im sog. Mémorial zeigte, jener Gottesbegegnung, die erst nach seinem Tod publik wurde, als sein Diener zwei Niederschriften des Erlebten in der Westentasche eingenäht fand. Pascal hatte darin vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gesprochen, der nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten sei. Knapp folgert, „dass nach Pascal Gotteserkenntnis nur dann möglich ist, wenn die Erkennenden selbst existentiell involviert sind" (94) – demütig und in der Haltung des Empfangens, denn der Hochmut rühmt sich der eigenen Weisheit und verdunkelt die Gotteserkenntnis (vgl. 151 f.). Dies ist entscheidend für das Offenbarungsverständnis: „Gewissheit kann es deshalb nur da geben, wo Gott sich selbst erkennbar macht im Inneren des Menschen." (120)

Für Pascal ist das „Herz" die Schlüsselmetapher, um das „Glück des Menschen in Gott" (87) fassen zu können und darzustellen, wie wir in die Welt eingebunden sind und sie gestalten können. Dadurch gibt er der Vernunft die ihr zustehende Rolle: „Der letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, dass es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen." (124, 173) Knapp bemerkt, „wie klarsichtig Blaise Pascal schon sehr früh die Ambivalenz und Brüche erkannt hat, die dann im weiteren Fortgang der neuzeitlichen Entwicklung immer deutlicher hervortreten" (173). Er war nicht nur ein scharfer Analytiker, sondern hat ein Konzept skizziert, das über fast 400 Jahre hinweg in unsere gebrochene Modernität spricht: „Pascal setzt dem Verlust metaphysischer Gewissheiten … die Erkenntnis des Herzens entgegen." (174)

Passend für unsere nachmetaphysische Zeit notierte Pascal in seinen im Nachlass gefundenen *Pensées*: „Die metaphysischen Gottesbeweise liegen dem menschlichen Denken so fern und sind so verwickelt, dass sie kaum zu Herzen gehen." (91) Der Glaube muss im Herzen eine Resonanz finden und doch auch vernünftig sein. Pascal oszilliert zwischen diesen beiden Polen, die zusammengehalten werden müssen. Das macht die Religion liebenswürdig und einsichtig, wenn auch niemals zwingend (138 f.). Herz und Vernunft bekommen bei Pascal ihre unreduzierbare Eigenart zugestanden, und sie bleiben stets aufeinander verwiesen, wie er in diesem Fragment deutlich macht: „Wenn man alles der Vernunft unterordnet, wird unsere Religion nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches haben. Wenn man gegen die Prinzipien der Vernunft verstößt, wird unsere Religion absurd und lächerlich sein." (139) Indem Knapp den ganzen Pascal wahrnimmt, kann er das „Zusammenspiel von Herzenserkenntnis und Vernunftvermögen" überzeugend darlegen (164, vgl. 161), während bei Pascals Kritikern Voltaire und Nietzsche Rationalität und Herz/Wille auf je eigene Weise auseinanderfallen und Kant Gott auf einen moralischen Gesetzgeber reduziert.

Markus Knapp ist ein großer Wurf gelungen, der die Pascalforschung zuverlässig aufgreift und die Erkenntnisse des bemerkenswerten französischen Denkers des 17. Jahrhunderts philosophisch und theologisch entfaltet, durchgängig im Horizont der Gegenwart, vor allem im fünften Teil explizit an zeitgenössische Entwürfe anknüpfend (169–213). Knapps

frühere Forschungen zu Habermas und der Theorie der Anerkennung finden auch hier Eingang. Freilich, der Autor setzt Kenntnisse über das Leben Pascals voraus, aus dem sich erst die Brisanz seines Denkens erschließt – und er macht neugierig, Pascal im ursprünglichen Zusammenhang eingehender zu studieren. Dafür ist die nun auch auf Deutsch vorliegende kommentierte Standardausgabe des Professors an der Sorbonne Philippe Sellier (2003) empfehlenswert: Blaise Pascal, Pensées – Gedanken. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

RELIGIONSDIALOG

◆ 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.

Die CIBEDO-Schriftenreihe, herausgegeben von der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz), fühlt sich dem christlich-islamischen Dialog verpflichtet. Das vorliegende Werk mit dem vom ersten Beitrag übernommenen Haupttitel *Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums*? und erweitert mit *Islamische Deutungen und christliche Reaktionen* gilt als 4. Band dieser Schriftenreihe.

Das Werk umfasst neben einem *Wort der Herausgeber* Timo Güzelmansur und Tobias Specker SJ eine *Einführung* von Ömer Özsoy und wird vor allem geprägt durch einen umfangreichen Beitrag von Tobias Specker SJ mit dem streitbaren Titel *Paulus, der Architekt des Christentums? Zur Paulusinterpretation in ausgewählten islamischen Traditionen und gegenwärtiger türkischer Religionswissenschaft* und einem weiteren, komprimierten und anregenden Beitrag von Hans-Ulrich Weidemann mit dem Titel *Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams. Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen.* Die beiden einander gegenüberstehenden Artikel stellen sich dem Anspruch, über das geschichtliche Dialoggeschehen und den aktuellen Stand des Dialogs zu informieren. Als Medium, das den Dialog zwischen den beiden Religionen vorantreiben will, nähert sich dieser Band einer schillernden Figur des frühchristlichen Gemeindelebens: Paulus von Tarsus.

Tobias Specker widmet sich in seinem Beitrag der muslimischen Paulusrezeption und bearbeitet in wissenschaftlicher Akribie Paulusbezüge – im ersten Teil eine Auseinandersetzung mit klassisch gewordenen Traditionen im islamischen Denken und im zweiten Teil eine Auseinandersetzung mit gegenwärtigen türkisch-muslimischen Wissenschaftlern. Neben den mittelalterlichen Paulustraditionen muslimischer Denker werden somit auch die Besonderheiten der aktuellen, türkischen Paulusdebatte berücksichtigt. Paulus habe im Wesentlichen eine *häresiologische Funktion*. An exemplarischen Textstellen wird dies eingehend analysiert. Während im ersten Teil die unterschiedlichen Aspekte dieser Funktion herausgearbeitet werden, befragt der zweite Teil das Fortbestehen dieser Funktion angesichts einer angestrebten religionswissenschaftlichen Neuausrichtung.

Eine breite Tradition in den klassisch islamischen Texten nimmt auf Paulus in verschiedenen literarischen Kontexten Bezug. Paulus interessiert in diesen Bezügen weniger als historische Person denn als theologische Figur, an der sich der Unterschied zu den *vorangehenden Religionen des Christentums und Judentums* festmacht – Paulus eine Gestalt an der Grenze.

Dem Autor gelingt es nachzuzeichnen, wie Paulus als prominente Diskursfigur innerhalb der klassischen und gegenwärtigen islamischen Theologie auf einem *verschlungenen Weg* zwischen den beiden Polen Häresiologie und Religionswissenschaft bewegt wird. Die Ausführungen zeigen eine Verwandtschaft der Funktion des Paulus mit der christlichen Deutung, *die sich anhand des Paulus die Heilsgeschichte Israels aneignete und zugleich scharf gegen das Judentum abgrenzte.*

Seinen Beitrag abschließend zeigt Tobias Specker SJ Ansätze für die weitere Bearbeitung dieses polarisierenden Feldes auf. Er warnt vor einer Beschränkung auf einen *apologetischen Gestus der „Richtigstellung"* und bietet alternativ – als Wegweiser für künftige Debatten – konkrete Diskussionsfelder zur weiteren anregenden Auseinandersetzung an. Allerdings werden diese Anregungen nur kurz ausgeführt.

Der zweite Beitrag von Hans-Ulrich Weidemann versucht dies anhand eines kompakten

Durchgangs durch die aktuelle christliche Paulusdebatte und setzt so einen gewissen Kontrapunkt. Den in zehn Kurzkapitel bearbeiteten *Schlaglichtern* gelingt es, ein Bild des gegenwärtigen Diskurses zu zeigen. Sie laden zu einer vertieften Auseinandersetzung ein.

Das Buch lässt sich auf das Wagnis ein, unbegangene Wege zu beschreiten und es kann gerade für christliche Theologinnen und Theologen als horizonterweiternd angesehen werden, weil es einlädt, eine vertraute Gestalt – Paulus von Tarsus – *mit anderen Augen* differenzierter *wahrzunehmen*. Es gelingt, auf dem weitgehend unbekannten Terrain der theologischen Interpretation der muslimischen Paulusrezeption wertvolle Akzente zu setzen und einen erhellenden Einblick zu geben. Der vierte Band der CIBEDO-Schriftenreihe kann aufgrund seiner differenzierten Darstellung der islamischen Paulusforschung als gelungener Auftakt dieses Themenkompelxes bezeichnet werden. Der Anspruch der Herausgeber der Reihe, den interreligiösen Dialog voranzubringen, wird mit den beiden Hauptbeiträgen eingelöst. Dem Werk ist eine breite, diskursfähige und diskursbereite Leserschaft zu wünschen.

Linz *Dominik Stockinger*

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.

Dass sich Kinder- und Jugendliteratur inzwischen „erstaunlich unbefangen" (8) religiösen Fragen widmet, würdigte die Theologische Fakultät Fulda im Sommersemester 2015 mit einer Vorlesungsreihe. Diese liegt nun zum Nachlesen mit den Beiträgen zweier Professoren für Religionspädagogik und zweier (facheinschlägig promovierter) Lehrerinnen für Religion und Sprachen vor.

Georg Langenhorst – wer sonst? – führt vielschichtig an Religion in der Kinder- und Jugendliteratur unserer Zeit heran. Die drei wichtigsten Themenfelder ortet Langenhorst in der Frage nach Gott, in der religiös pluralen Lebenswelt und in der Auseinandersetzung mit Leiden und Tod. Darin biete aktuelle Kinder- und Jugendliteratur „zahlreiche reizvolle Zugänge zu Religion in all ihren Erscheinungsformen" (18). Langenhorst bezieht sich vor allem auf fiktionale Werke, denn Bücher mit fiktionalen Elementen im Sachbuch genügten selten den Ansprüchen beider Gattungen. Interreligiöse Öffnung und gesellschaftliche Pluralität werden oft in eine Pluralität der Erzählperspektiven umgesetzt, interkulturelle Konflikte mitunter „mit Seitenblicken auf spezifisch religiöse Fragen" (25) erzählt. Als Religionspädagoge sieht Langenhorst in der Konzentration von Literatur auf die Shoa die Gefahr, das Judentum als Dimension der Vergangenheit zu verstehen und seine religiöse Bedeutung zu unterschlagen. Für Langenhorst partizipiert Kinder- und Jugendliteratur am *religious turn* der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur und bestätigt zudem, „wie radikal der Traditionsabbruch der kirchlich vermittelten Religion in unserer Gesellschaft erfolgt ist" (40).

Anne Holterhues schließt unterrichtspraktische Erfahrungen aus dem „Religionsunterricht für alle" in Hamburg an. Sie beobachtete bei Jugendlichen eine Art anfängliches Entsetzen über das Umschreiben der Bibel (etwa in Richters „Der Anfang von allem"), in der Folge traten religiös bedeutsame Topoi in unserer Gesellschaft für die SchülerInnen durch das Identifizierungsangebot solcher Lektüren aber deutlicher hervor. Narrative Interpretation kann die biblische Botschaft entscheidend stützen, ohne den biblischen Text ersetzen zu wollen. Jugendliterarische Werke bieten ein großes Potenzial, mit Jugendlichen über ihre eigenen Themen ins Gespräch zu kommen: „Es fällt Jugendlichen leichter, über andere zu sprechen als über sich selbst. Besonders bei existenziellen Themen ist es folglich ein großer Gewinn, wenn sie über ein Medium – sei es ein Buch oder aber auch ein Film – kommunizieren." (80)

Christina Heidler konzentriert sich in ihrem Beitrag auf religiöse Elemente in der Fantasy-Literatur, näherhin in Rowlings „Harry Potter"-Reihe und Funkes „Tintenwelt". Heidler sondiert dafür sowohl auf der Handlungs- wie auf der paratextuellen und der Bedeutungsebene. Existenzielle Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach Gut und Böse, nach Tod und Jenseits kommen dabei ebenso zur Sprache wie Erlöserfiguren. In der Fantasy-Literatur lässt zudem „die Existenz paralleler Sphären eine Mehrdimensionalität der Welt

erahnen, die religiösen Vorstellungen nicht unähnlich ist“ (92).

Was sich von Kinder- und Jugendliteratur theologisch lernen lässt, fragt schließlich *Markus Tomberg*. Dabei fokussiert er auf „eingebaute Hopplas“ (124), nämlich „Nachdenklichkeit erzwingende Haltepunkte“ (144) in Kinder- und Jugendliteratur. Er sucht und findet sie in Geschichten im Resonanzraum biblischer Traditionen, in Erzählungen von Wundern und in Werken, die quasi nebenbei Religionen beobachten. Die Vorsicht, Kinder- und Jugendliteratur nicht vorschnell zu funktionalisieren, wie sie Langenhorst und Holterhues einmahnen, scheint für den Herausgeber weniger grundlegend zu sein. Für ihn ist jegliche Kinder- und Jugendliteratur „von Haus aus didaktisch konfiguriert“ (8).

Abschließend hat *Konstanze Kortüm* ein übersichtliches Register der unzähligen im Band angeführten Texte aus der Kinder- und Jugendliteratur erstellt.

„Alle wichtigen Bücher handeln von Gott.“ Das Zitat aus dem Mund eines prügelnden Vaters (in einem Kinderbuch des niederländischen Autors Guus Kuijer) als unkommentierten Haupttitel des Bandes zu wählen ist fragwürdig – und bietet eine reizvolle logische Unbestimmtheit: Macht „Gott“ Bücher bedeutsam? Handelt ein (aus welchen Gründen immer) bemerkenswertes Buch von Gott, auch wenn von ihm gar nicht die Rede ist? Der Band stiftet zum Weiterlesen in der Spur solcher Fragen an.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

SPIRITUALITÄT

◆ 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.

Thomas Pröpper, von 1988 bis 2003 Direktor des Seminars für Dogmatik und theologische Hermeneutik an der Münsteraner Universität, war lange Zeit ein Geheimtipp in der Theologenriege, bis er seine zweibändige „Theologische Anthropologie“ (Herder 2011) herausbrachte. Darin gelang dem schon von schwerer Krankheit Gezeichneten ein Brückenschlag zwischen dem Denken der Moderne und der katholischen Tradition, indem er den Begriff der Freiheit zum Dreh- und Angelpunkt seines theologischen Ansatzes machte. Am 10. Februar 2015 verstarb er nach einer mehr als zehnjährigen Erkrankung.

Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie in Münster, hat als enger Freund Pröppers nun seine Predigten, die dieser in der Münsteraner Universitätsgemeinde von 1992 bis 2000 gehalten hat, mit Geleittexten versehen und herausgegeben. Er, Klaus Müller und Gotthard Fuchs, ebenfalls ein enger Freund und Weihekollege Thomas Pröppers, steuern statt einer Laudatio ihre Ansprachen bei, die sie beim Begräbnis und beim Gedenkgottesdienst der Fakultät gehalten haben. Ihnen gelingt es, mit bebendem Herzen die blutvolle Persönlichkeit Thomas Pröppers erstehen zu lassen und das, was ihn zeitlebens umtrieb: Aufklärung und Glaube, Kritik und Gebet, Argument und Anbetung zusammenzudenken und nicht gegeneinander. Der Buchtitel „Gottesfreundschaft“ markiert für Pröpper die Summe seines Denkens, seiner spirituellen Existenz, seiner leibhaften Erfahrung: „Freundschaft mit Gott. Ich wüsste keinen Gedanken, der den Glauben verlässlicher tragen und ihm größere Freude sein kann. Dass er, der alles uns gibt, uns die Würde eigener Zustimmung lässt. Unsere Freude, dass er uns wählte, und seine Freude, wenn er zu uns gelangt“, heißt es in seiner „Theologischen Anthropologie“.

Thomas Pröpper widersetzt sich in seinen Predigten einer strikten Alternative von einer gebotenen *Textpredigt* und einer verpönten *Themapredigt*, wie sie in der steilen Deus-dixit-Position der dialektischen Theologie propagiert wurde. Er praktiziert ein offeneres Predigtverständnis, das dem „*praedicare*“ im klassischen Latein entspricht, was sowohl mit „*preisen, laut rühmen*” als auch mit „*öffentlich ausrufen, bekannt machen*“ übersetzt werden kann. Der „praeco” meint den Ausrufer bei Bekanntmachungen, den Herold wie auch den Lobredner. Aufgrund der lateinischen Wortwurzel ergeben sich daraus bestimmte Konnotationen: von ihrem Genus her ist die Predigt kein bloßer Sachvortrag über ein bestimmtes Thema, sondern sie ist von ihrem Wesen her soteriologisch-doxologisch ausgerichtet. Ihr Medium ist das gesprochene Wort, das über den kirchlichen Binnenraum hinaus Öffent-

lichkeitscharakter besitzen kann. Predigt gilt als lebendige Proklamation des Heilswillens Gottes durch die von der Kirche im Namen Jesu Christi Beauftragten, um eine konkrete Hörerschaft zum freien, geistgewirkten Ergreifen des Evangeliums zu motivieren. In ihrer evangelisierenden Funktion intendiert die Predigt sowohl das Glaubenszeugnis an Menschen, die von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus noch nicht ergriffen wurden, wie auch die Wortverkündigung an Christen, die bereits zum Glauben gefunden haben. Er selber formuliert das in seiner schönen Adventpredigt „Leben aus Gottes Nähe" so: „Wir verbinden den Alltag, aus dem wir herkommen und der uns noch anhängt, mit dem Bekenntnis des Glaubens, dessen Grund und Verheißung wir dann feiern, und kehren schließlich gestärkt und verändert durch die Zusage des Evangeliums in denselben Alltag zurück. Für einen Augenblick, […] lassen wir alles, was uns sonst in Anspruch nimmt, liegen, um es neu anzuschauen und nachher besser wieder aufgreifen zu können. Es geht darum, dass wir sehen, was unser Leben wirklich trägt. Es geht darum, dass wir klarer erkennen, wie es steht mit unserem Glauben und dass wir uns von neuem zum Glauben einladen lassen" (157).

So entstehen Predigten, die die Wirklichkeit des Lebens aufschneiden auf ihre Tiefe und Bedeutung hin, abseits einer Naivität des Denkens in alten und vertrauten Floskeln oder einer schnoddrigen Schulmeisterei. Behutsam und leise – und gerade so sehr eindringlich – bringen sie das Geheimnis Gottes ins Spiel. Gegen das Zerbröckeln des Daseins in alltäglicher Skepsis steht die Einladung des Evangeliums und die Kraft des Glaubens. Die Solidarität mit dem Zeitgenossen trägt die Mühsal des Weges mit und hält die Fragen wach – und so entstehen Texte, die gleichermaßen hymnisch wie poetisch sind. Die bohrenden Fragen – Fragezeichen sind das häufigste Satzzeichen in diesem Predigtbuch – sind nie Auswüchse einer Einstellung, die so sehr in das Suchen verliebt ist, dass sie das Finden noch reizen könnte. Nicht selten wechselt das Genre der Predigt vor dem Verstummen in den Modus des Gebetes.

Schade, dass der Herausgeber im Anhang kein Stichwortverzeichnis der wichtigsten Themen, die in den Predigten behandelt werden, und der Gebete, die in den Predigten verborgen sind, verfertigt hat. Die Überschriften der Predigten und die Angabe der Schriftstellen sind für die originellen und oft überraschenden Gedanken zu wenig aussagekräftig.

Insgesamt aber ist das Buch eine kostbare Perle, in der unüberschaubaren Fülle der Predigtbücher von Leichtmatrosen, ganz gleich, ob für den nach spirituellem Schwarzbrot hungernden Leser oder für den Prediger, der nach einer nach Erde und Himmel riechenden Anregung sucht.

Salzburg *Peter Hofer*

◆ Stecher, Reinhold: Mit Leben anstecken. Neue Texte, Bilder und Zeichnungen aus dem Nachlass herausgegeben von Paul Ladurner. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (136) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7022-3552-9.

Schier unerschöpflich scheint er zu sein, der Reichtum an geistig-geistlichen Gaben, den Reinhold Stecher als Bischof von Innsbruck uns zugedacht hat. Dr. Paul Ladurner hat also noch einmal die Mühe auf sich genommen, des verstorbenen sosehr lebendigen Bischofs vielfarbiges Licht weiterzureichen. Dafür sei ihm ehrlich gedankt. Und ich, ein seit jeher dankbarer Empfänger Reinhold Stechers geistlicher, lichtspendender Gaben, darf hier, in der beachtlichen Linzer ThPQ, seine eben unter dem Titel „Mit Leben anstecken" in der Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck als Buch erschienene Gabe vorstellend empfehlen.

Die aus dem Nachlass Bischof Reinhold Stechers im neuen Buch bisher noch nicht veröffentlichten Texte, Bilder und Zeichnungen bieten sich an in fünf Kapiteln – Ludwig van Beethovens sechster Symphonie, der Pastorale, charakteristisch geradezu gleich.

Der erste Satz erzählt „Heiteres und Besinnliches". Reinhold Stecher spricht hier kritisch von „Werten und Worten". Menschliche Werte kosten Mühe und Zeit, sie bedürfen des Schutzes wie der Ehrfurcht, des Schamgefühls, der Intimität. Im lebendigen Bild, überschrieben mit: „Der göttliche Gärtner" erinnert der Innsbrucker Bischof an die Kostbarkeit Gottes Schöpfung. Sie schenkt Freude und Trost, gebietet aber Behüten (Gen 2,15). Das „Heldische" entdeckt der Bischof im selbstlosen Einsatz zahlreicher „ehrenamtlich" arbeitender Menschen. Es ist maßgebend für Erfüllt-sein, für Lebensfreude, für die Grundeinstellung

zum Menschen. Zwei Gedichte, „Ballade von König Artus' Tafelrunde", „Schwarze Mander und Ministrant" beschäftigen sich spaßig mit einer der Sehenswürdigkeiten Innsbrucks. „Die drei Brunnengeschichten", – Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen, Besichtigung des Stuibenfalls im Öztal, Dorf der trockensten Zonen Afrikas – erinnern an die Dankbarkeit für das lebenspendende Wasser. In seinem Gedicht „Napoleon auf der Abschiedsstiege von Schloss Fontainebleau" und seiner Zeichnung dazu bringt Reinhold Stecher zu mancherlei Ungereimtheit „gerührt" seine Gedanken zum Ausdruck.

Mit „Erinnern und Bedenken" ist das zweite Kapitel, der zweite Satz überschrieben. „Reinholds Liederbüchlein" ist eine einzigartige Quelle für das Erfahren der Mentalität, in der die drei Stecher-Brüder erwachsen geworden. „Die Ereignisse um Maria Waldrast und die Folgen" sind eine ausführliche Schilderung seiner Verhaftung von der Gestapo und seines Eingesperrt-seins im Polizeigefängnis von Innsbruck. In seinem Vortrag „70 Jahre ‚Reichskristallnacht'" versucht Reinhold Stecher von nämlicher Nacht des Grauens, der Beschämung und Fassungslosigkeit zu erzählen. Seinem Erinnern solchen Geschehens lässt er unausweichlich, wie er sagt, dessen Hintergründe Bedenken nachfolgen. Dem hinwieder folgt gebieterisch ein Appel, ein Impuls zum Verändern! Verändern von Grundhaltungen, Vorurteilen im Blick auf die Verwirklichung einer „Zivilisation der Liebe".

Lebensfreude war Bischof Reinhold Stechers großes Anliegen. Mit humorvollen Zeichnungen und mit Fotos, die ihn mit feiernden Kindern und Erwachsenen zeigen, sowie mit seiner Predigt zum Titel „Das Geschenk des Gesangs" beim ‚Sängergottesdienst' am Dreikönigsfest 2007 wird „FESTE FEIERN, WIE SIE FALLEN", der dritte Satz, dem Leser Musik für Seele und Geist.

DIE SORGE DES HIRTEN UM SEINE HERDE ist Bischof Reinhold Stechers vierten symphonischen Satzes Herzensanliegen. Seine bekannt kritische Einstellung zu gewissen Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche hat er wiederholt zum Ausdruck gebracht. Seine Kritik wurde geradezu provoziert durch den sogenannten „neuen Kirchenkurs", der rund zehn Jahre nach seiner Bischofsbestellung in Österreich Einzug gehalten. Die Bestellung „romtreuer" Bischöfe (1986–1989) und Kirchen-Massenaustritte waren die Folge. Bischof Reinhold Stecher hat unter dieser Entwicklung gelitten und dies in Wort und Bild artikuliert: „Bitte um Wachstum in der Hirtensorge". „Die Bitte um erwachende Hirtensorge beschränkt sich heute nicht nur auf den klerikalen Bereich. Geistliche Berufung üben Eltern aus in der Sorge um ihre Kinder, die Obdachlosenbetreuer, die Vorsitzende des Pfarrgemeinderates, die Telefonseelsorger, die stillen Beter" und „Es braucht den Kontakt mit dem Hirten und es braucht das Salzen. Der menschliche Kontakt ist die unbedingte Notwendigkeit – wie im Hochtal bei den Schafen. Das Salz im Hirtendienst der Kirche sind die Sakramente. Wenn in einer Diözese mit hunderttausenden von Gläubigen nur noch zweihundert dieses Salzsackl haben, will sagen die sakramentalen Vollmachten, dann kann das nicht mehr funktionieren. Und deshalb bete ich am Guten-Hirten-Sonntag auch dafür, dass in den obersten Etagen der Weltkirche diese Hirtensorge neu erwacht und alle Vollmachts- und Pastoralordnung der Kirche nur nach dem einen Ziel ausgerichtet wird, für das diese unsere liebe Kirche da ist: für das Heil der Menschen." Aus der von Kardinal Franz König dazu gedrängten Niederschrift Bischof Stechers Erfahrungen bei Exerzitien und Einkehrtagen im ganzen deutschen Sprachraum werden im hier vorzustellenden Buch unter dem Titel „Eine ernste Bilanz" gekürzt manche Passagen publiziert, wie: Überlegungen zum heimlichen Schisma zwischen oben und unten in der Kirche, Entfremdung zwischen oben und unten, die Problemfelder: Enzyklika Humanae Vitae, Wiederverheiratete Geschiedene, Pfarrliche „Großräume", Bischofsernennung, der Zölibat – Überlegungen, die Bischof Reinhold Stecher nach jahrelangem Sich-dazu-nicht-Entschließen-können mit Blick auf das Wohl der Kirche angestellt hat.

Der fünfte, der letzte Satz Reinhold Stechers Pastorale, genannt RÄUME DER STILLE, fließt in seinen Gedanken über „Blick aus dem Zugfenster", „Die Stille der Berge", „Herbstabend", „Der Berg und der sehr alte Mensch", „Die Wellen des Lebens", gelassen und friedlich dorthin, „wo der Himmel die zarte Linie der letzten fernen Gebirgskette berührt."

Dem Herausgeber, dem Tyrolia-Verlag bleibt dankend zu wünschen, das Buch möge zahlreiche Leser „Mit Leben anstecken".

Rüstorf *Josef Kagerer*

Aktuelle innerkirchliche Fragen



MARKUS GRAULICH (HG.)

Zehn Jahre Summorum Pontificum

Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft

Vor dem Hintergrund der theologischen Überlegungen von Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI. betrachten die Autoren Kontext, Inhalt und Rezeption des Motu Proprio Summorum Pontificum aus Sicht der Liturgiewissenschaft, der Dogmatik und des Kirchenrechts. Sie thematisieren Desiderate und gehen auf Fragen nach einer ‚Reform der Reform' im Bereich der einen Liturgie der Kirche ein.

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2872-8
€ (D) 22,– / € (A) 22,70 / auch als eBook

ACHIM BUCKENMAIER

Lehramt der Bischofskonferenzen?

Anregungen für eine Revision

Welche Lehrautorität haben Bischofskonferenzen im Vergleich zu der des weltweiten Bischofskollegiums und der des einzelnen Bischofs? Der Autor erinnert 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

THEOLOGIE

◆ Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.): Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg / Eredi della violenz. Sulle problemtiche di ingiustizia, dolore e guerra (Brixner theologisches Jahrbuch 2014/5). Tyrolia Verlag / Weger Verlag, Innsbruck–Brixen 2015. (203) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 34,60. ISBN 978-3-7022-3456-0.

Zugegeben, hier irrte der Rezensent, als er aufgrund nur des Titels und des Verlagsortes vermutete (hoffte), es könne sich um einen Beitrag zur Geschichte des Kampfes in und um Südtirol handeln … weit gefehlt – doch hält sich die Enttäuschung in Grenzen. Tatsächlich geht es um Gewalt im Zusammenhang mit Religion, kein neues Thema, aber auch keines, das lange der Vergangenheit angehören würde. Bis in die frühe Neuzeit hinein war katholische Mission vielfach mit Gewalt verknüpft, der ausschließlich auf deutschem Boden geführte Dreißigjährige Krieg wurde in weiten Teilen als Religionskrieg geführt und verstanden und noch dem I. Weltkrieg heftete man das Etikett an, ein Bruderkrieg zur Vernichtung des katholischen Christentums zu sein. Die Methoden, Leid im Namen der Religion über andere Völker zu bringen, sind einerseits subtiler geworden, denkt man z. B. an sog. Bibelgesellschaften, die in Südamerika ihr „Missionswerk" betreiben, die Brachialgewalt scheint heute hingegen fast ein Privileg fanatischer islamischer Gruppen geworden zu sein, die im Namen ihres Gottes morden, zerstören, vernichten. Aber diese aktuellen Formen der Gewalt sind zumindest nicht vorrangig Thema des Buches, nicht einmal das Verhältnis von Religion und Gewalt, wie es etwa im Rahmen des Exzellenzclusters Religion und Politik der Universität Münster thematisiert wird.

Auch wenn das Gedenken an die Ausbrüche des I. Weltkrieges vor 100 und des II. Weltkrieges vor 75 Jahren als thematischer Aufhänger diente, sind diese Katastrophen des 20. Jh. nur markante Punkte in der Reihe gewaltsamer Konflikte, die immer auch zeigen, „wie historisches Unrecht, das ein Volk erlitten hat, im kollektiven Gedächtnis präsent bleibt und wie leicht generationenalte, zum Teil längst überwunden geglaubte Ressentiments neu aufbrechen". Umso wichtiger erscheint es, diese „belastende Vergangenheit sowohl auf kollektiver wie auch auf individueller Ebene so zu bewältigen, dass dies zugleich der Aussöhnung mit der Geschichte, der Versöhnung zwischen Menschen und Völkern und der Gestaltung einer friedlichen und gerechten Zukunft dient" (Vorwort 9 f.). Dass dabei den Religionen, die bis heute ein „enormes Gewaltpotential" bergen, eine besondere Rolle zukommt (eben sowohl hinsichtlich der Verursachung von Gewalt wie auch der möglichen Befriedung), bedarf keines besonderen Nachweises. So bietet in einem ersten Beitrag *Christoph J. Amor* eine „Kleine Einführung in die Religionstheologie im Anschluss an Nikolaus von Kues" (17–37) und stellt u. a. die religionstheologischen Grundmodelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus vor; insbesondere der (jeweilige) Exklusivismus (universaler Wahrheitsanspruch) führt(e) zu Intoleranz und seinen Folgeerscheinungen. Dass die Frage nach dem Verhältnis der Religionen zueinander im heutigen Miteinander in (auch religiös) pluralen Gesellschaften zur Gretchenfrage auch der praktischen Theologie wird, steht ebenfalls außer Frage. *Jörg Ernesti* stellt denn auch konsequenterweise die religiöse Toleranz als Grundlage aller friedlichen Koexistenz (in historischer Perspektive) dar (39–46; it.). *Ulrich Fistill* geht unter dem Motto „Lieber" Gott – „Böser" Gott (47–59) einer schon alten Problematik (und ihrer Lösung) nach, die sich etwa an dem unterschiedlichen Gottesbild der beiden Testamente, hier der (u. a.) zürnende und dreinschlagende Herr-Gott, dort der liebende und barmherzige Vater-Gott, entzündet und an der Frage, wie diese Sichtweisen des einen Gottes miteinander zu vereinbaren sind, immer wieder (einmal) entfacht. *Martin M. Lintner* geht es unter dem bekannten Ausspruch von Hannah Arendt – „Niemand hat das Recht zu gehorchen" – um eine präventive Sensibilisierung gegen Unrecht, Gewalt und Krieg durch Erinnerungskultur und Gewissensbildung (61–78). *Markus Moling* stellt Überlegungen zum Friedensbegriff bei Nikolaus von Kues als „Impulse für einen bleibenden Frieden" an (79–86), in einem weiteren Beitrag (87–100) geht er der Frage nach: „Kann man Krieg vermeiden?". Die Erfahrungen mit der Lehre vom „gerechten Krieg" erweisen Krieg als „keine friedenstiftende Maßnahme" (eben weil ihn jede Seite für sich reklamiert), und andere Maßnahmen (völkerübergreifende Institution(en), Dialog, innerer Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung) eröffnen lediglich –

aber immerhin – die Chance, „Krieg längerfristig zu vermeiden und der Realisierung des Kantschen Traumes vom ewigen Frieden näherzukommen“ (97). *Józef Niewiadomski* bringt in seinem Beitrag „Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem letzten Gericht“ (101–117) mit der „endzeitlichen Abrechnung“ eine eschatologische Komponente in die Diskussion. Wenn „aus der Kraft des Geistes und im Namen der Vergebungsbereitschaft Christi in der Geschichte der Christenheit unzählige Menschen aus diesem Impetus und dieser Kraft heraus die Bannkreise des Ressentiments und der Anschuldigung durch ihre zuvorkommende Verzeihung und Güte immer wieder unterbrochen und auch ein Stück verwandelt haben …, weil Unzählige im Gebet, durch Eucharistie und stellvertretendes Tun für die Toten deren Potenzial an Schuld nicht weitertradiert oder gar vergrößert, sondern im Voraus für vergeben erklärt haben“ (113) – werden diese nicht zum Alibi und erneut zum „Opfer“, wenngleich um einer „höheren Sache“ willen? Unter dem Titel „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (Hölderlin) teilt *Alexander Notdurfter* „Überlegungen zum Miteinander in einer mehrsprachigen bzw. mehrkulturellen Ortskirche“ mit (117–132). Bekanntermaßen können aus kleinräumigen Lösungen Möglichkeiten für das große Ganze erwachsen; hier bleibt allerdings zu konstatieren, dass eher jene Wege nachgezeichnet werden, die in Sackgassen führen und daher nicht (mehr) beschritten werden sollten. *Maria Theresia Ploner* beschäftigt sich mit der „Aufarbeitung und Bewältigung von Kriegserfahrungen“ mittels biblischer Motivik „in der jüdischen und hebräischen Lyrik des 20. Jahrhunderts“ (Dan Pagis, Rose Ausländer, Erich Fried, Mascha Kaleko, Jehuda Amichai; 133–145). Unter dem als Frage formulierten Satz „Wie Du mir, so ich Dir“ befasst sich *Dorothea Rechenmacher* mit dem „Umgang mit der Erfahrung von Gewalt aus der Opferperspektive“ (147–155), von unschuldig zum Opfer gemachten Menschen, und zeigt Möglichkeiten des Umgangs und der Überwindung und zur schließlichen Befreiung auf. *Paul Renner* stellt den vielen Sprachen des Krieges die eine des Friedens gegenüber (157–163; it.). *Willibald Sandler* greift in seinem Beitrag „Erben der Gewalt und Miterben Christi (1914–2014)“ (165–184) das Generalthema auf. Zunächst fragt er, wie angesichts des Gedenkjahres 2014, das auch ein Jahr aktueller Gewalt und Schrecken war, diese erneute Erfahrung als „Erben der Gewalt“ damit vereinbar ist, sich als Christen „zugleich als ‚Erben Gottes und Miterben Christi‘ (Röm 8,17) [zu] begreifen und damit der entschiedenen Gewaltlosigkeit Jesu verpflichtet“ zu sein (165). Über die (einseitig dargestellte) Verblendung selbst hoher kirchlicher Kreise im I. Weltkrieg über deren nichtaufgearbeitete Folgen und die Bedeutung der dt.-frz. „Erbfeindschaft“ für den II. Weltkrieg kommt er auf aktuelle Gewaltexzesse zu sprechen (IS; Ukraine) und stellt die Frage, wie „Christen, Kirchen und Theologie mit den neuen Formen von Gewalt“ (Terrorismus) umgehen sollen (können). *Renato Troncon* beschäftigt sich mit einigen (dt.) Sprachblüten der Begeisterung zu Beginn des I. Weltkrieges (185–190; it.), *Severino Vareschi* befasst sich schließlich mit den Veränderungen in Kirche und Katholizismus des Trentino vor dem großen Krieg (191–203; it.). Insgesamt bietet das Buch die Behandlung eines aktuellen, teils brisanten Themas in einer interessanten Mischung aus naheliegendem „Lokalkolorit“ und globaler Sicht. Und durch den häufigen Rückgriff auf die Friedensschrift des Nikolaus von Kues (1401–1464), seit 1450 auch (wenig glücklicher) Fürstbischof von Brixen, und die mehrfache thematische Einbeziehung (Süd-) Tirols gerade im 20. Jh. hat sich die eingangs erwähnte Vermutung doch zu einem guten Teil bestätigt, wurde die Hoffnung des Rezensenten nicht enttäuscht.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

◆ Ebenbauer, Peter / Bucher, Rainer / Körner, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum (Theologie im kulturellen Dialog 28). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (232) Klappbrosch. Euro 19,00 (D, A) / CHF 27,50. ISBN 978-3-7022-3350-1.

Aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des Zweiten Vatikanischen Konzils veranstaltete die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz im Wintersemester 2012/13 eine Vortragsreihe. Es ging darum, „ausgehend von zentralen Texten und Positionen des Konzils, Brennpunkte und Orientierungen für christliche Existenz heute zu identifizieren und zu erschließen.“ (7) Das leitende Erkenntnisinteresse der Texterschließungen liegt in der Grundüberzeugung, dass die Vorgaben des Konzils auch

nach einem halben Jahrhundert immer noch nicht eingeholt sind. Der Titel „Zerbrechlich und kraftvoll“ wird so erklärt, dass es sich dabei um zwei Attribute handelt, „in denen christliche Existenz heute und morgen ihre Konturen findet.“ (8) Reizvoll ist gerade die Polarität, die so eröffnet wird. Wie zu erwarten, behandeln die Grundsatzreferate die großen Texte des Konzils, vor allem die vier Konstitutionen: „Lumen gentium“ (Bernhard Körner: „Die Kirche auf dem Weg zu Gott“, 11–31), „Gaudium es spes“ (Rainer Bucher: „Die Chance des Prekären“, 32–47), „Sacrosanctum Concilium“ (Basilius J. Groen / Peter Ebenauer: „Alles, was atmet, lobe den Herrn“, 49–74) und „Dei Verbum“ (Josef Pichler: „Zur Quelle gehen“, 75–104). Eine Vorlesung galt der Konzilserklärung „Nostra aetate“ (Ulrike Bechmann: „Eine neue Basis für die Haltung der Kirche zu den Religionen, 105–120). Ergänzend sind weitere aktuelle Themen angefügt zum Thema „Frauen“ (Hildegard Wustmans: „Das Zweite Vatikanum und die Frauen“, 121–139), zu Madeleine Delbrêl (Elisabeth Pernkopf: „Diese Straße, diese Welt ist für uns der Ort unserer Heiligkeit“, 141–158), zur sozialen und gesellschaftlichen Neupositionierung der Kirche (Leopold Neuhold: Heilsdienst auch im Weltdienst“, 159–180) und zum Ökumenismusdekret (Pablo Argárate: „Ökumenisches Christsein und der Weg zur vollen Katholizität der Kirche“, 181–199). Den Abschluss des Bandes bildet eine Überlegung zur Hermeneutik des Konzils und zur Einheit der Kirche (Siegfried Wiedenhofer: „Re-Vision des Konzils“, 200–221). Wiedenhofers Fazit kann als Grundaussage des gesamten Bandes gelten: „Das Konzil bleibt gerade so wie es ist eine unerlässliche gesamtkirchliche Orientierung als Glaubenszeugnis an einem der größten kirchengeschichtlichen Übergänge.“ (215) Die Beiträge des Bandes befähigen zur kritischen Reflexion und bestärken dabei, sich dieses Glaubenszeugnis zu Eigen zu machen und engagiert zu vertreten.

Linz *Hanjo Sauer*

◆ Tück, Jan Heiner/Bieringer, Andreas (Hg.): „Verwandeln allein durch Erzählen“. Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. (244) Geb. Euro 19,99 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-451-32673-8.

Jan-Heiner Tück, als Professor für Dogmatik in Wien gegenwärtig einer der umtriebigsten und präsentesten systematischen katholischen Theologen im deutschsprachigen Feld, hat immer schon seiner Liebe für die Literatur auch wissenschaftlich Raum gegeben. In jüngster Zeit gibt er diesem Bereich klare Gestalt und Struktur. Die 2016 von ihm in Wien eingerichtete „Poetikdozentur Literatur und Religion“, in der namhafte Gegenwartsautorinnen und -autoren zu diesem Fragekomplex Stellung beziehen, ist europaweit einzigartig.

Wie Vorbereitungen zu dieser – ab 2017 auch publizistisch dokumentierten – Dozentur wirken drei in gleicher Aufmachung publizierte Sammelbände, die im Herder-Verlag erschienen und vorhergehende theologisch-literarische Symposien bündeln und dokumentieren: 2013 zu *Martin Walser* und 2017 zu *Arnold Stadler*. Der mittlere dieser Bände, 2014 erschienen, widmet sich dem Werk *Peter Handkes*.

Für alle drei Bände gilt: Hier sind AutorInnen versammelt, die sowohl kompetent als auch sprachlich gekonnt ihre Themen entfalten. In sinnvoller Zusammenstellung und Ordnung werden die Beiträge so präsentiert, dass nicht – wie so oft bei Sammelbänden – eine eher zufällige und kaum aufeinander bezogene Vielfalt entsteht, sondern stringente Züge erkennbar werden. Hier wird der Diskurs von „Theologie und Literatur“ in Differenzierung und Vertiefung weitergeführt, der entscheidende Perspektiven für die Zukunft weist. Der für das Forschungsfeld unverzichtbare Anspruch auf Interdisziplinarität wird vorbildlich eingelöst, beteiligen sich doch Theologen wie Publizisten und Literaturwissenschaftler. Handke habe – so die Herausgeber – „immer wieder auf seine katholische Sozialisation“ (13) Bezug genommen. Mehrfach finden sich „biblische Anspielungen und liturgische Subtexte“ (ebd.) sowie „sporadische Notizen zur Bedeutung kirchlicher Zeremonien und Beschreibungen von Messbesuchen“ (14). Da vor allem die Liturgie im Zentrum seiner religiösen Anspielungen steht, ist es nur konsequent, dass mit dem Österreicher *Andreas Bieringer* (jetzt: Baden b. Wien) ein Liturgiewissenschaftler als Mitherausgeber dieses Bandes fungiert.

Dass Handke einer Prosa verpflichtet sei, die „nicht immer einfach zu lesen ist“, weil

sie „das Erzähltempo verlangsamt“ (9), wird dabei vorausgeschickt. Sein Werk wird in der Tat unterschiedlich rezipiert: Durchaus gilt es Stimmen, die bei ihm vor allem „hochgestochene Wichtigtuerei“ finden, eine Ansammlung von „ambitionierte[n] Plattitüden“ (205), das wird hier nicht verschwiegen. Im Buch versammeln sich freilich ausschließlich BeiträgerInnen, die das Gegenteil herauslesen. Für sie sind Handkes Texte durchgängig eine – gerade auch für TheologInnen wichtige – „Schule der Andacht und Aufmerksamkeit“ (9). Seine Faszination für „die verborgene Präsenz des Heiligen“ (14), seine „eucharistische Poetik“ (29 ff., *Jan-Heiner Tück*), „liturgische Poesie“ (85 ff., *Andreas Bieringer*), seine Meditationen über Wiederholung, Verwandlung und die „Bergung der Dinge“ (233 ff., *Egon Kapellari*) werden als Anregung für einen eigenen Zugang zur Wirklichkeit durchbuchstabiert.

Die Beimischung einiger widerborstiger Stimmen wäre dabei durchaus spannend gewesen: Ausführungen von BeiträgerInnen, die Handkes Werk ästhetisch kritisieren. Oder Rückfragen an Handkes religiöse Bezugswelt, die in ihrer auf einer geschlossenen traditionell-katholischen Weltsicht beruhenden liturgischen Zuspitzung einseitig bleibt und andere Elemente ausblendet.

Im Spektrum der insgesamt 17 Beiträge – darunter ein Kurz-Text von Handke selbst sowie eine Zueignung von *Arnold Stadler* – entfaltet sich ein breiter Zugang zu den unterschiedlichsten Werken Handkes quer durch seine Schaffensphase. Sie sind transparent gegliedert: Neben „Theologische Annäherungen“ treten „Literaturwissenschaftliche Zugänge“ (*Helmuth Kiesel*, *Hans Höller*), „Liturgische Spuren“ (u. a. von *Alex Stock*) leiten über zu „Beziehungswelten“ (u. a. von *Mirja Kutzer*), „Motive“ (u. a. von *Hans Barlach*) stehen neben abschließenden „Stimmen“ (u. a. von *Erich Kock*). Was hier fehlt, ist ein kompakter Überblick über das Gesamtwerk unter theologisch-literarischer Perspektive. Ein solcher Überblick wäre ungemein verdienstvoll – verlangte aber eine im Blick auf Handke ungemein komplexe, umfassende Werkkenntnis und ausgewiesene theologisch-literarische Kompetenz. Die BeiträgerInnen werfen ihre Schlaglichter auf ausgesuchte Facetten, hierin äußerst qualifiziert und kreativ. Eine grundlegende theologisch-literarische Gesamtuntersuchung zum Werk Handkes steht aber weiterhin aus. Sie ist von den hier vorgelegten Bausteinen her aber erstmals überhaupt denkbar geworden. Darin liegt ein erheblicher Verdienst dieses weg-weisenden Kompendiums.

Was dem Band gut täte, wäre eine noch präzisere Einbindung in den bisherigen theologisch-literarischen Diskurs. Aktuelle Studien werden zwar genannt, aber kaum wirklich inhaltlich fruchtbar gemacht. Manche offensichtlichen Bezüge bleiben ohne klare Benennung. Wenn etwa ganz allgemein moniert wird, heutige „Theologen neigen dazu, Literatur auf religiöse Stellen hin abzusuchen“, wie „ein Trüffelschwein“ mit einem „wachen Riecher für schöne Stellen und interessante Passagen“ (11), dann hätte man schon gern Belege und Konkretionen gewünscht – und das Zugeständnis, dass auch das vorliegende Buch nicht völlig frei von der genannten Versuchung ist.

Grundsätzlich belegt es freilich, wie ein zugleich respektvoller, kontextbewusster, aber auch eigen positionierter theologischer Umgang mit Literatur möglich wird. Dieser Band erweitert so nicht nur quantitativ bislang vorliegende Arbeiten, er setzt neue Qualitätsstufen in den aktuellen theologisch-literarischen Diskurs. Er vergrößert so die Spannung auf die bei Herder neu angekündigte und von Tück zusammen mit Tobias Mayer herausgegebene Reihe über Religion und Literatur, die aus der Wiener Poetikdozentur erwächst.

Augsburg *Georg Langenhorst*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ May, John D’Arcy: Buddhologie und Christologie. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie (Salzburger Theologische Studien interkulturell 14). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (160) Brosch. Euro 18,00 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3348-8.

Die Arbeit des katholischen Theologen John D’Arcy May entstammt seinem Kurs am Zentrum für Interkulturelle Theologie und Studium der Religionen in Salzburg, den er 2008 gehalten hat. Daraus entstand dieses schmale, aber sehr dichte Bändchen, das „die gegenwärtige englischsprachige Diskussion zum Dialog zwischen Buddhisten und Christen einer deutschen Leserschaft vermitteln“ soll.

Der australische Autor ist prädestiniert für diese Aufgabe. Sein Leben hat sich in verschie-

denen Brechungen bewegt, zwischen Australien, Melanesien und Europa, in der Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Theravada, Mahayana und westlichem Buddhismus. Dabei schöpft er dezidiert aus der Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten, beispielsweise als langjähriger Präsident des Europäischen Netzwerks für Buddhistisch-Christliche Studien (ENBCS), und nennt deswegen seine Theologie nicht eine pluralistische, sondern eine kollaborative. Seine Erfahrung mit der Kommunikation zwischen Kulturen und Religionen führt dazu, dass er auch die christliche Tradition in ihrer kulturellen Umformung immer wieder dekonstruieren muss. So entstehen Christologie oder Buddhologie jeweils im Angesicht des anderen. Die kollaborative Theologie ermöglicht es, „die Fragen von den ureigenen Quellen her gemeinsam zu bearbeiten."

Seine vier dargestellten Themen eines Dialoges folgen sehr stark der Denkbewegung, den der europäische Dialog in den zwanzig Jahren des ENBCS genommen hat, und bezieht die anderen Szenarien wie die amerikanisch-pazifischen buddhistisch-christlichen Studien oder den Cobb-Abe-Dialog stets mit ein:

1) Die gewaltigen Theoriebildungen zu Buddha, Christus, Gott und Schöpfung sind von Anfang an Hindernisse in den Beziehungen gewesen, traumatisiert durch die christliche Missionsgeschichte. Durch Tiefenbohrungen in beiden Traditionen zeigt er die aufregenden möglichen Denkansätze, „die Grundlage bieten (können) für die interreligiöse theologische Zusammenarbeit" angesichts der Krise von Theismus, Schöpfungsglaube, Metaphysik.

2) Bodhisattva, Liebe, Gnade und Christus. Könnte „compassion" als das Boddhisattva-Ideal – selbst Ergebnis einer kulturellen Brechung des Altbuddhismus – eine Anknüpfung „zum ‚Programm' des Christentums im Zeitalter der Globalisierung werden", von dem Johann Baptist Metz spricht?

3) Geschichte und Hoffnung. Viele Buddhisten haben Schwierigkeiten, von Hoffnung zu reden, da sie ein dualistisches Weltverhältnis anzeigt. Das Zeit- und Geschichtsverständnis muss also sorgfältig gegenseitig ins Gespräch gebracht werden. Dabei kommt das Narrative in beiden Traditionen zum Vorschein.

4) Das wichtige Kapitel zu Natur und Ökologie muss die Gesprächsmöglichkeiten erst freilegen, denn „in der westlich-christlichen Zivilisation Europas, die dann in die ganze Welt hinausgetragen wurde, sind die Pflanzen und Tiere und die physische Umwelt […] aus dem christlichen Wertesystem praktisch (her) ausgefallen". Hier werden die patriarchalischen und hierarchischen Hindernisse in beiden Traditionen reflektiert.

May ist sich bewusst, dass der interreligiöse Dialog asymmetrisch ist und weitgehend aus der christlichen Missionsbewegung stammt. Daher bearbeitet er in einem Schlussthema die Veränderungen, die durch die Beziehungsgeschichte zwischen Christen und Buddhisten bei Christen entstanden sind: Buddhismus im Christentum. Wie die Erfahrungen im Dialog zeigen, muss diese Frage biografisch behandelt werden, da etwa die Erweiterung der Rede von Gott, des Gebets, der Ethik, der eigenen religiösen Identität narrativ bearbeitet werden muss. Die Grundfragen des ersten Themas werden hier noch einmal theologisch zugespitzt, denn Menschen können zwei Welten angehören, etwa am Beispiel von Paul Knitter.

Am Schluss skizziert der Autor sieben Themen, an denen eine kollaborative Theologie auf beiden Seiten weiterarbeiten könnte: Meditation, Gnade, Schöpfung, Verzicht, Freiheit, Geschichte, Autorität. Eine reichhaltige Literaturliste von etwa 300 Titeln schließt den Band ab.

Die Methode der Darstellung besticht. Sie fordert allerdings vom Leser, bei jeder Frage in zwei Traditionen, ihre Begrifflichkeit, ihre jeweiligen historischen und kulturellen Kontexte hinabzusteigen, um dann zu prüfen, wie der Dialog die Sprachfähigkeit zwischen den Traditionen getestet hat. In zwei Anfangskapiteln reflektiert der Autor über die Möglichkeit des Dialogs. Wichtige Kronzeugen sind da auch der Katholik Karl Rahner, der Lutheraner George Lindbeck oder die Philosophen Paul Ricoeur und Emmanuel Levinas, dazu die religionstheologische Debatte vom Exklusivismus zum Inklusivismus und zum Pluralismus. May meint, dass derzeit die Vorgehensweisen beider, Christentum und Buddhismus, am besten inklusivistisch genannt werden können, und dass die „offiziellen" Theologien noch lange nicht bereit sind, pluralistisches Denken zuzulassen. Er zieht aber vor, wie der Untertitel lautet, von einem Weg zu einer kollaborativen Theologie zu sprechen. Weiterer Klärung bedarf wohl sein Gebrauch der Worte Buddhologie und Christologie im Titel.

John D'Arcy May legt eine kleine Summe vor, aus Jahrzehnten von interkultureller und interreligiöser Denkarbeit von Christen und Buddhisten. Als christlicher Theologe ist der Rezensent fasziniert von der Freiheit, mit welcher der Autor die eigene Tradition im Angesicht der buddhistischen Gesprächspartner in den Blick nimmt. Eine solche Dekonstruktion lässt aber Anknüpfungspunkte zum Vorschein kommen, die von Buddhisten und Christen gemeinsam „von den ureigenen Quellen her gemeinsam bearbeitet" werden können. Das ist ein aufregender Weg.

Hamburg *Gerhard Köberlin*

◆ Gmainer-Pranzl, Franz / Naortangar, Rodrigue M. (Hg.): Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung (Salzburger Theologische Studien interkulturell 13). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2013. (381) Pb. Euro 34,00 (D, A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-7022-3289-4.

Bürgerkrieg im Südsudan, Terror in Nigeria, Flüchtlinge auf dem Weg nach Europa. Die Katastrophenmeldungen über Afrika reißen nicht ab, auch wenn manche politische Beobachter in einzelnen afrikanischen Staaten Verbesserungen erkennen wollen. Ist Afrika ein Katastrophen- oder doch ein Hoffnungskontinent? Welche Rolle spielen die Kirchen und die christliche Theologie auf diesem gebeutelten Kontinent?

Der Sammelband möchte einen Beitrag zur theologischen Standortbestimmung des christlichen Glaubens im heutigen Afrika leisten (7). In immer neuen, spannend zu lesenden Anläufen und aus verschiedensten Perspektiven geht der Band der Frage nach der Identität eines afrikanischen Christseins und einer eigenständigen afrikanischen Theologie nach. Die Herausgeber weisen bereits zu Beginn ausdrücklich darauf hin, dass das Anliegen der Inkulturation nicht im Sinne einer „Anpassung" des Christentums in Afrika zu verstehen ist, sondern als offene Suchbewegung, weil Afrika längst ein weltkirchliches Subjekt geworden ist. Diese Suche ist anspruchsvoll und gefährlich zugleich, da europäische Bilder von Afrika sowohl von idealisierenden (auch kirchlichen) Projektionen als auch von medial vermittelten Katastrophenszenarien gespeist sind. Begrüßenswert daher, dass in diesem Band nicht nur AutorInnen deutschsprachiger Länder, sondern v. a. auch Autorinnen (!) und Autoren aus Afrika zu Wort kommen.

Der Band gliedert sich in drei Teile: Bereits im ersten Teil, der den Glauben im historischen und politischen Kontext verortet, wird die ungeheure Spannung deutlich, in der Afrika heute steht: John Obinna Agbakwuo stellt in einem sehr ausführlichen und beeindruckend differenzierten Blick die traditionelle Weltsicht und Kosmologie des Afrikaners vor – mit der Auffassung vom Leben in seiner vielfältigen Verbundenheit, den Ahnen und dem höchsten Wesen, der Harmonie des Universums und dem ethischen Verhalten sowie dem Wert von Familien und Gemeinschaft. Diese beinah idyllisch anmutende, weil idealtypisch dargestellte afrikanische Szenerie wird durch den folgenden Beitrag der Philosophin Anke Graneß schmerzhaft kontrastiert, wenn die Realität der postkolonialen Situation – Ausbeutung, Unterdrückung, Sklaverei, Stammesfehden, Korruption etc. – zur Sprache kommt. Wie gehen traditionelle und religiöse Bilder afrikanischer Lebensauffassung und die Dynamik der modernen, globalisierten Gesellschaft zusammen? Kann – nach der Überwindung (?) einer traumatisierenden Kolonialisierung – ein neues afrikanisches Selbstbewusstsein entstehen, indem die Wurzeln der eigenen Kultur neu entdeckt werden?

Im zweiten Teil werden Fragen des Glaubens systematisch angegangen: Der kongolesische Philosoph und Theologe César Mawanzi widmet sich besonders der reichen Symbolwelt afrikanischen Lebens. Gmainer-Pranzl, Leiter des Salzburger Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, zeichnet die entstandenen eigenständigen Ansätze afrikanischer Theologie nach und stellt drei Modelle vor, die sich an Kultur, Gesellschaft und Ethik ausrichten. Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ aus Nigeria greift zentrale gesellschaftliche Fragen wie Politik und Armut, Umgang mit Sexualität, Rolle der Frau und die Ökologie auf. Schließlich formuliert der aus dem Tschad stammende Jesuit Rodrigue M. Naortangar ein Offenbarungsverständnis, das sich an Jesus als dem Christus orientiert und daher jede Berufung auf Macht zurückweist.

Der dritte Teil widmet sich der pastoralen Praxis in ausgewählten Feldern. Die nigerianische Ordensschwester und Theologin Rose

Uchem untersucht in äußerst kritischer Weise, ob sich durch das Christentum die Stellung der Frau in Afrika verbessert oder gar verschlechtert hat. Sie zeigt den großen Aktualisierungsbedarf hinsichtlich der theologischen Anthropologie auf. Die unheilvolle Theologie der Ungleichwertigkeit müsse überwunden werden. Der emeritierte Missionswissenschaftler Franz Weber sieht in den von ihm aufgesuchten „Kleinen christlichen Gemeinschaften" ein zukunftsträchtiges Hoffnungszeichen für die afrikanische Kirche – und darüber hinaus. Der Theologe und Missionswissenschaftler Benedict Ohabughiro Okike macht deutlich, wie gegenwärtige Spannungen zwischen Christen und Muslimen in Westafrika auch auf koloniale Konstellationen zurückzuführen sind. Schließlich zeichnet der aus Nigeria stammende Benedict Ohabughiro Okike die interessante Geschichte der islamischen und christlichen Missionierung in ihrer Verflechtung mit kolonialistischen Interessen nach. Er gibt Einblicke in Gelingen und Scheitern des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Christen in den so unterschiedlich geprägten westafrikanischen Ländern und benennt die Bedrohungen, die von Fundamentalismus und Terrorismus heute ausgehen.

Der Sammelband ist überaus informativ und in seiner thematischen Breite und Detailliertheit weit mehr als eine Einführung zum Thema. Er diskutiert eine Fülle an Fragen, die letztlich auf die (Wieder-) Gewinnung einer originären, afrikanischen Christlichkeit abzielen. Stellvertretend dafür mag der folgende Satz Mawanzis stehen: Angesichts schwierigster und nicht selten lebensbedrohender Situationen für den afrikanischen Menschen „versteht sich die Rolle der Theologie im postkolonialen Afrika darin, eine kritische Auslegung der Offenbarung im Kontext eines geschundenen Kontinentes durchzuführen, damit die Menschwerdung Gottes ihre Lebendigkeit bewahrt und immer wieder an Aktualität gewinnt." (148)

Angesichts der realen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Realitäten auf dem afrikanischen Kontinent lassen sich vermutlich zwei bleibende Herausforderungen benennen: Zum einen wird Inkulturation oft in Bezug zu einer idealisiert gedachten, afrikanischen Lebenskultur beschrieben, die aus vielerlei Gründen so nicht mehr existiert. Eine idealtypisch beschriebene (geschlossene) Originalkultur mag es noch in traditionellen Bildern und in vielen Köpfen geben, ist aber längst einer postmodernen, hybriden Kultur gewichen (Massai mit Smartphone). Neben der Idealisierung afrikanischer Lebensbilder gibt es als Gefährdung noch den einseitig problem- oder defizitorientierten Blick. Afrika überrascht – angesichts der Probleme – mit überbordender Vitalität und Lebensfreude: das Strahlen der Kinderaugen, die Kreativität der Künstler und Akrobaten, die Farbenpracht der Natur und der Kleidung, der mitreißende Tanz und der Rhythmus der Trommeln. Afrika als weltkirchliches Subjekt ernst zu nehmen, bedeutet wohl auch, diese Gaben in die Weltkirche einbringen zu dürfen und die kraftvollen Lebensäußerungen in der Theologie fruchtbar werden zu lassen.

Innsbruck *Johannes Panhofer*

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

Dürnberger, Martin (Hg.): Leidenschaften (Salzburger Hochschulwochen). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (174) Brosch. Euro 21,00 (D, A) / CHF 28,40. ISBN 978-3-7022-3574-1.

Kreutzer, Ansgar: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programmes. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (256) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-451-34909-6.

Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn ^{2}2016. (163) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 25,30. ISBN 978-3-506-78532-9.

BIBELWISSENSCHAFT

Köckert, Matthias: Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017. (479) Kart. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 27,60. ISBN 978-3-374-04764-2.

Petzel, Paul / Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Patmos Verlag, Ostfildern 2017. (207) Geb. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,49. ISBN 978-3-8436-0887-9.

BIOGRAFIE

Baatz, Ursula: Hugo Makibi Enomiya-Lasalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum (topos taschenbücher 1082). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (191) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1082-4.

Mertes, Klaus: Grenzgänger. Eine Biografie. Im Dialog mit Michael Albus. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2017. (157) Klappbrosch. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 15,74. ISBN 978-3-7666-2352-2.

ETHIK

Ebeling, Klaus / Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.): Handbuch Friedensethik. Springer VS Verlag, Wiesbaden 2017. (XII, 979) Geb. Euro 79,99 (D) / Euro 82,23 (A) / CHF 102,00. ISBN 978-3-658-14685-6.

KIRCHENGESCHICHTE

Ernesti, Jörg / Moling, Markus / Lintner, Martin M. (Hg.): Weltereignis Reformation / Evento Riforma. Anstöße und Auswirkungen / Impulsi e sviluppi (Brixner Theologisches Jahrbuch/Annuarion teologico Bressanone 7). Tyrolia Verlag / Weger Verlag, Innsbruck–Brixen 2017. (250) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7022-3603-8.

Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}2016. (444) Geb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,50. ISBN 978-3-451-31144-4.

Herberg, Lea / Holzbrecher, Sebastian (Hg.): Theologie im Kontext des Ersten Weltkrieges. Aufbrüche und Gefährdungen (Erfurter Theologische Schriften 49). Echter Verlag, Würzburg 2016. (271) Kart. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,79. ISBN 978-3-429-03950-9.

Rill, Bernd: Was Luther angerichtet hat. Die Reformation und ihre Folgen. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2017. (389, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,80 (A) / CHF 26,23. ISBN 978-3-7666-2270-9.

Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul / Prenga Eduard (Hg.): Widerstand – Martyrium – Erinnerung. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus. Unter Mitarbeit von Stephanie Glück (Theologie im kulturellen Dialog 32). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (272) Klappbrosch. Euro 27,00 (D, A) / CHF 27,52. ISBN 978-3-7022-3581-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band 6 | 2014/2015. Echter Verlag, Würzburg 2017. (238) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 32,40. ISBN 978-3-429-03924-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Baumann, Klaus (Hg.): Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient. Festschrift für Heinrich Pompeÿ aus Anlass seines 80. Geburtstages (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 31). Echter Verlag, Würzburg 2017. (271) Kart. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 / CHF 39,90. ISBN 978-3-429-04345-2.

Kapperer, Thorsten: Leidenschaft und Fußball. Ein pastoral-theologisches Lernfeld (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 98). Echter Verlag, Würzburg 2017. (463) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 44,07. ISBN 978-3-429-04314-8.

Wienhardt, Thomas: Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral (Angewandte Pastoralforschung 03). Echter Verlag, Würzburg 2017. (688) Kart. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 72,40. ISBN 978-3-429-03980-6.

Zimmer, Miriam / Sellmann, Matthias / Hucht, Barbara: Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 04). Echter Verlag, Würzburg 2017. (248) Kart. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 31,48. ISBN 978-3-429-04336-0.

SPIRITUALITÄT

Bamberger, Eckehard: Gott und Ich. Eine Partnerschaft für immer und ewig. Olona Edition Verlag, Wien 2017. (174) Geb. Euro 14,90 (D, A) / CHF 15,63. ISBN 978-3-9503499-2-4.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Mit Freundinnen im Gespräch. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden (topos taschenbücher 1078). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (208) Pb. Euro 11,95 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 12,54. ISBN 978-3-8367-1078-7.

Rinnebach, Wolfgang: Welche Religion hat Gott? Eine persönliche religiöse Standortbestimmung. Frankfurter Literatur Verlag, Frankfurt a. M. 2016. (106) Pb. Euro 12,80 (D) / Euro 13,20 (A) / CHF 15,80. ISBN 978-3-8372-1877-0.

Schipperges, Heinrich: Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen (topos taschenbücher 1050). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (160) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1050-3.

Stecher, Reinhold: Wer ist dieser Mensch? Gedanken zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu. Herausgegeben von Paul Ladurner mit Bildern von Reinhold Stecher. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (122) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-3-7022-3510-9.

THEOLOGIE

Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach" der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida &. Co. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern ^{3}2017. (222) Kart. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,23. ISBN 978-3-7867-3094-1.

Essen, Georg: Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 6). Lit Verlag, Berlin u. a. 2016. (89) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-643-11339-9.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Angst und Hoffnung

Franz Gruber: . . . . . Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst
Wunibald Müller: . . . . . Angst und Hoffnung in der christlichen Lebenskunst
Gert Pickel: . . . . . Angstmacherei und Populismus – Wiederkehr der Religionen?
Manfred Prisching: . . . . . Soziologie der kollektiven Ängste

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)	

Bezugspreise ab Jahrgang 2017	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)	Einzelheft digital (ePub / PDF)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00	Euro 8,99
Schweiz	CHF 58,50	CHF 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

ISBN 978-3-7917-2897-1

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 und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: 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:

Sakrale Räume heute Heft 2/2017
Bucher, *Kreative und multiple Kirchenraumnutzung* ◆ Glettler, *Gastfreundschaft im Kirchenraum* ◆ Minta, *Heilige Räume und das Raumerlebnis* ◆ Duttweiler, *Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne?* ◆ Pucher, *Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik!* ◆ Nitsch / Gelsinger, Volgger, Krauth, *Kirchenraumumgestaltungen – Erfahrungsberichte und theologische Reflexionen* ◆ Koncsik, *Rut Björkman – eine moderne Mystikerin* ◆ Langenhorst, *Heilige Texte für Kinderhand?*

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration Heft 1/2017
Landau, *Die Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration* ◆ Spieß, *Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut* ◆ Lederhilger, *Kirchenasyl* ◆ Müller, *Fakten zur Integration Geflüchteter* ◆ Winkler, *Zur Lage des Christentums in Syrien und im Irak* ◆ Hubmann, *„Jenseits von Eden."* ◆ Renner, *PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche* ◆ Rosenberger, *Anfragen zur Regelung des assistierten Suizids*

Barmherzigkeit Heft 4/2016
Ebach, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit* ◆ Silber, *Impulse aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung* ◆ Vondrášek, *Das Jahr der Barmherzigkeit und die Spiritualität Don Boscos* ◆ Krockauer, *Caritas – institutionalisierte Barmherzigkeit* ◆ Fuchs, *Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie* ◆ Dammayr, *Soziologie der Fürsorge* ◆ Schelhas, *Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.* ◆ Sauer / Raberger, *Franz Schupp (1936–2016)*

Gute Klänge Heft 3/2016

Neue Rituale Heft 2/2016

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet  www.verlag-pustet.de

50 Jahre Missionar in Afrika



HUBERT BUCHER

Ein Leben für die Mission

Meine Erlebnisse in Afrika

368 S., 16 S. Farbbildteil
Hardcover, ISBN 978-3-7917-2924-4
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70

Hubert Bucher erzählt in diesem autobiografischen Werk seine außergewöhnliche Geschichte von der Kindheit in Nazi-Deutschland bis zu seiner Zeit als Missionsbischof von Bethlehem in Südafrika. In teils heiteren, teils nachdenklich-traurigen und manchmal erschreckenden Episoden schreibt Bucher, bisweilen augenzwinkernd, von seinem Leben in Afrika. Dabei reiht er aber nicht chronologisch Datum an Datum, sondern bietet vielmehr eine Art Sammlung erinnernswerter Anekdoten. Diese bunte Mischung zeigt dabei stets die geschichtlichen, kulturellen und vor allem kirchlichen Entwicklungen der damaligen Zeit und deren Auswirkung auf Tätigkeit und Leben des Missionars auf. Wenn der Autor also von zu langen Bärten, rasenden Diplomaten, brennendem Wasser oder Geiern auf dem Matterhorn erzählt, wird klar: Hubert Bucher bereut sein Leben für die Mission nicht.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2897-1
9 783791 728971

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Angst und Hoffnung

Manfred Prisching · Soziologie der kollektiven Ängste
Gert Pickel · Angstmacherei und Populismus
Clemens Sedmak · Resilienz und der Umgang mit Angst
Franz Gruber · Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst
Klaus Mertes SJ · Mut? Angst? Hoffnung!
Wunibald Müller · Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive

Gerold Lehner · Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene
Ewald Volgger OT · 50 Jahre „Musicam Sacram"
Tomáš Halík · „Selig die Fernstehenden"

Literatur:

Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Elisabeth Birnbaum)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Liturgie, Mariologie, Spiritualität, Theologie

4
2017
165. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Angst und Hoffnung

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 337
Manfred Prisching: Soziologie der kollektiven Ängste ... 339
Gert Pickel: Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen? ... 348
Clemens Sedmak: „Die rechte Sorge“ Resilienz und der Umgang mit Angst ... 356
Franz Gruber: Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst ... 364
Klaus Mertes SJ: Mut? Angst? Hoffnung! ... 375
Wunibald Müller: Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive ... 382

Abhandlungen:

Gerold Lehner: Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene ... 391
Ewald Volgger OT: 50 Jahre „Musicam Sacram“ ... 406
Tomáš Halík: „Selig die Fernstehenden“ ... 410

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Elisabeth Birnbaum: Alfons Fürst: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike ... 301
Besprechungen: Aktuelle Fragen (418), Bibelwissenschaft (419), Biografie (420), Ethik (421), Fundamentaltheologie (423), Kirchengeschichte (425), Kulturwissenschaft (426), Kunstwissenschaft (427), Liturgie (429), Mariologie (431), Spiritualität (432), Theologie (434)
Eingesandte Schriften ... 437
Universitätsnachrichten ... 439
Register ... 443
Impressum ... 448

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. +43 (0)732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:
Dr.in Elisabeth Birnbaum, Bräunerstraße 3/1, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Tomáš Halík, nám. Jana Palacha 2, CZ 11638 Praha 1
Dr. Gerold Lehner, Bergschlösslgasse 5, A 4020 Linz
P. Klaus Mertes SJ, Fürstabt-Gerbert-Str. 14, D 79837 St. Blasien
Dr. Wunibald Müller, Peter-Haupt-Strasse 11, D 97080 Würzburg
Univ.-Prof. Dr. Gert Pickel, Martin-Luther-Ring 3, D 04109 Leipzig
Univ.-Prof. Dr. Manfred Prisching, Universitätsstraße 15, A 8010 Graz
Univ.-Prof. DDDr. Clemens Sedmak, Mönchsberg 2a, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

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

ISSN 0040-5663 · ISBN 978-3-7917-2898-8

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

„No tinc por" – „ich habe keine Angst". Ein großes Spruchband mit diesen Worten in katalanischer Sprache führte die Demonstration an, die nach dem schrecklichen Terroranschlag vom 17. August 2017 in Barcelona stattfand. Die Demonstranten griffen scharfsinnig auf, was die Terroristen beabsichtigten: ein Klima der Angst zu schaffen, in dem sich niemand auf der Welt mehr sicher fühlen soll; und sie setzten ein mutiges Zeichen der Hoffnung dagegen. Auch über den Terrorismus hinaus geht die Angst um. Der Soziologe Heinz Bude spricht gar von einer „Gesellschaft der Angst"[1]: Viele fühlten sich vom Verlust ihres Arbeitsplatzes, von sozialem Abstieg oder Ausschluss bedroht; private Beziehungen, Partnerschaften, familiale Bande würden zunehmend als brüchig empfunden. Gerade angesichts dominierender Unsicherheit warnt Bude jedoch davor, sich der Angst völlig auszuliefern. Das Schlimmste sei die „Angst vor der Angst", denn sie führe zu lähmender Resignation. Eine Angst dagegen, die nicht völlig auf sich selbst festgelegt ist, eröffne Handlungsspielräume „als Aussicht auf neue Möglichkeiten": „Wer Angst hat, hat auch Hoffnung."[2] Hierin sieht der Theologe Jürgen Werbick in seinem neuesten Buch „Die Angst durchkreuzen. Ermutigung aus dem Glauben"[3] einen Einsatzpunkt für Religion und Theologie. Werbick weiß um die ambivalente Beziehung von Religion, zumal der christlichen, zur Angst. „Die Religionen, speziell der christliche Glaube, stehen nicht ohne Grund in dem Verdacht, elementare Ängste der Menschen geschürt und ausgebeutet zu haben."[4] Aber der Theologe sieht in religiösen Erfahrungen zugleich „die wohl bedachte Weigerung, sich von der Angst sprach- und hilflos machen, sich von ihr Mut und Hoffnung rauben zu lassen"[5]. Die Beiträge dieser aktuellen Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift loten im Schnittfeld von Human-, Sozial- und theologischen Wissenschaften die Gegenwartsbedeutung von Ängsten aus und erkunden zugleich Hoffnungspotenziale, die zu ihrer Bewältigung beitragen.

Zu Beginn analysiert der Grazer Soziologe *Manfred Prisching* die Entstehung eines Lebensgefühls der Angst. Er zeigt, wie in einer „Auflösungsgesellschaft" Vorstellungen von Normalität und Ordnung verschwimmen. Sie lassen Gefühle der Unsicherheit zurück, die neoautoritäre Bewegungen geschickt für sich zu nutzen wissen. Solche Instrumentalisierungen von kollektiven Ängsten nimmt *Gert Pickel*, Religionssoziologe aus Leipzig, in den Blick. Er zeigt, wie Angstgefühle zur Entstehung von Feindbildern gegenüber Religionen beitragen („Islamophobie") und wie mit Ängsten – eine populistische und demokratiegefährdende – Politik betrieben wird. Auf die konstruktive Bewältigung von Angst hebt der Beitrag von *Clemens Sedmak*, Philosoph und Sozialethiker aus Salzburg, ab. Er stellt in diesem Zusammenhang das Konzept der Resilienz vor, der Fähigkeit, gut mit Widrigkeiten umzugehen. Dabei wirft der Autor einen Blick auf die Hoffnungsinstanz Religion als „Horizont für ein Leben ohne Angst". Das Projekt einer Theologie der Hoffnung in Zeiten der Ängste entfaltet der Linzer Dogmatiker

1 *Heinz Bude*, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014.
2 Interview mit *Heinz Bude* in der Zeitung „Die Furche" v. 13.5.2015.
3 *Jürgen Werbick*, Die Angst durchkreuzen. Ermutigung aus dem Glauben, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017.
4 Ebd., 15.
5 Ebd.

Franz Gruber. Hoffnung aus dem Glauben blendet das Katastrophische in Geschichte und Gegenwart nicht aus, sondern stellt sich ihm. Erfahrbar wird Hoffnung bei und an Menschen, „die Hoffnung leben und geben aus der Kraft des Widerstehens entmenschlichter und entfremdeter Lebenssphären". Der anschließende Beitrag von *Klaus Mertes SJ* ist persönlich gehalten. Der Rektor des Jesuitenkollegs St. Blasien, der die Aufklärung des sexuellen Missbrauchs in der Kirche maßgeblich ins Rollen gebracht hat, reflektiert über kontraproduktive Ängste in Institutionen wie den Kirchen. Zugleich plädiert er für eine Haltung der Hoffnung gerade in der Bedrängnis, denn sie hält „die Augen offen für die helfenden und rettenden Hände, die sich entgegenstrecken". Aus der reichen Erfahrung als langjähriger Leiter des Recollectio-Hauses Münsterschwarzach heraus formuliert *Wunibald Müller* seine therapeutischen und spirituellen Überlegungen, die den Kreis unseres Themenschwerpunktes schließen. Mit persönlichen Worten beschreibt Müller sein Gottesbild und seine Spiritualität, die helfen, Angst zu begegnen und Hoffnung zu entwickeln.

Drei thematisch freie Beiträge bereichern unser Heft: Der Superintendent Oberösterreichs, *Gerold Lehner*, denkt angesichts des Reformationsjubiläums über eine Theologie der Reform aus ökumenischer Perspektive nach. *Ewald Volgger OT* erinnert mit dem vor 50 Jahren veröffentlichten Dokument *Musicam Sacram* an die Bedeutung der Kirchenmusik; und *Tomáš Halík* resümiert seine breit rezipierte Theologie der kirchlich und religiös „Randständigen" und entwickelt sie weiter.

Liebe Leserinnen und Leser!

Die Themenstellung der vorliegenden Theologisch-praktischen Quartalschrift zu Angst und Hoffnung verdankt sich auch einem Zitat: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" – so lauten die berühmten Eingangsworte der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mit dem Aufrufen dieser vier Grundempfindungen, welche alle Menschen teilen, wollte das Konzil die Solidarität der Kirche mit der Welt von heute zum Ausdruck bringen und eröffnete sein Programm einer Theologie der Zeichen der Zeit. Das Profil unserer Zeitschrift lässt sich durchaus als eine publikatorische Umsetzung solch theologischer Zeitgenossenschaft verstehen. Seit 2012 durfte ich als Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift an diesem Projekt mitwirken. Nun scheide ich aus der Funktion aus. Daher ist es mir ein großes Anliegen, an dieser Stelle mit einem herzlichen Dank zu schließen: Ich danke den Redaktionskolleginnen und -kollegen für die immer inspirierenden und kreativen Sitzungen, den Herausgeberinnen und Herausgebern für das Vertrauen, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Friedrich Pustet für die angenehme Zusammenarbeit. Vor allem aber danke ich Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, für Ihr freundliches Interesse, Ihre Rückmeldungen und Ihre Treue!

Ihr Ansgar Kreutzer
(Chefredakteur)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und Friedrich Pustet bei. Wir ersuchen 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.

Manfred Prisching

Soziologie der kollektiven Ängste

◆ **Viele Menschen haben zunehmend den Eindruck, in einer Gesellschaft zu leben, in der nichts mehr „normal" ist. Der Grazer Soziologe Manfred Prisching zeigt eindrucksvoll, welche zentralen Verlusterfahrungen sich kollektiv entfalten, wenn Werte, Gemeinschaft, Überschaubarkeit, Wohlstand und Sicherheit in Frage stehen: der Verlust der Normalität wie z. B. vermeintlicher Selbstverständlichkeiten und der Verlust der Resonanz (H. Rosa), d. h. einer gelingenden Weltbeziehung wie Verbundenheit mit und Offenheit gegenüber anderen Menschen und Dingen. Wer davon profitiert, sind neoautoritäre Bewegungen. (Redaktion)**

Wir leben (in Mitteleuropa) in einer wohlhabenden und historisch einmalig sicheren Welt, und dennoch scheinen die Ängste nicht zu weichen, ja sogar zuzunehmen, bis hin zum Empfinden einer Risikogesellschaft und zum Befund einer umfassenden Angstgesellschaft.[1] Das ist eine paradoxe Sache. Denn der beste Indikator für Lebenssicherheit und Wohlstand ist die Lebenserwartung, die in den westlichen Ländern hoch ist und weiter ansteigt, jedes Jahr um ein Vierteljahr. Dennoch entspricht diese objektive Sicherheit nicht dem Lebensgefühl. Die oberflächlichste aller Bedrohungen ist der Terror. Manche Menschen sagen, dass sie sich kaum noch auf die Straße trauen. Mehr als 20.000 Tote pro Jahr in Europa jedoch gibt es durch Mord und 30.000 durch Autounfälle. Da ist es sonderbar, dass Menschen Angst haben, einem Terroranschlag zum Opfer zu fallen. Terroranschläge haben in den letzten Jahren etwa 200 bis 300 Tote pro Jahr in Europa verursacht. Für Amerika wurde festgestellt: Zwei Tote pro Jahr durch eingewanderte, islamische Terroristen, die der amerikanische Präsident für eine der größten Gefahren hält, aber 21 Tote durch bewaffnete Kleinkinder, 31 durch Blitzeinschläge, 69 Personen werden von Rasenmähern getötet, und 737 Amerikaner sterben jährlich, weil sie aus dem Bett fallen.[2] Ehepartner sind jedenfalls statistisch viel gefährlicher als Terroristen. Doch die Feststellung, dass solche Ängste übertrieben sind, beseitigt diese nicht. Möglicherweise aber haben wir vor den falschen Dingen Angst, etwa vor importierten Salzsäure-Hühnern: Es wäre ein Skandal, würde es publik, dass man im Magen von Menschen bereits Spuren von Salzsäure gefunden hat. Das ist allerdings zwingend der Fall, denn Magensaft besteht hauptsächlich aus Salzsäure. Deshalb kaufen auch Menschen, bei denen keinerlei Unverträglichkeiten festgestellt worden sind, glutenfreie und laktosefreie Produkte. Man weiß ja nie.

Es herrscht Unbehagen, Angst, Wut. Heinz Bude sagt: „[Angst] ist das Prinzip, das absolut gilt, wenn alle Prinzipien relativ geworden sind."[3] Sie ist die spätmo-

1 *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft, Frankfurt a. M. 1986; *Heinz Bude*, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014.

2 Die Zahlen stammen vom Europa-Direktor der Hilfsorganisation Human Rights Watch.

3 *Heinz Bude*, Gesellschaft der Angst (s. Anm. 1), 11.

derne Verständigungssprache. Man spricht über Gefühle, die gewissermaßen objektiviert, als Ausfluss einer (in Wahrheit nichtwirklichen) Wirklichkeit dargestellt werden. Denn die Gefahren sind „unsichtbar" geworden. Angst kann man auch vor gegensätzlichen Dingen haben: Bei der Kontrollgesellschaft weiß man schon nicht mehr, ob die Angst vor dem „großen Bruder" überwiegt oder die Maßnahmen allseitiger Überwachung bereits wieder angstreduzierend sind. Am besten hat man Angst vor beidem, vor der Überwachung und vor der Nichtüberwachung.

Dabei haben wir doch viele herkömmliche Ängste abgebaut: vor der Hölle und dem Teufel, vor den Dämonen und Geistern, vor dem bösen Blick der Nachbarin, vor dem Jüngsten Gericht … Dennoch handelt es sich um einen wuchernden Angsthaushalt, mit Folgen für die politische Szene. Sind alle verrückt geworden? Paranoia an allen Ecken und Enden? Woher die vielen Ängste?

Die Ängste resultieren aus dem Verlust der Normalität, aus dem Phänomen einer „Auflösungsgesellschaft". Da war einmal eine *Ordnung* der Völker, Gruppen und Staaten (das war nicht notwendig eine besonders gute oder bessere Ordnung, zumal es im Rückblick ohnehin alle möglichen realitätsfernen Stimmungen und Gefühle gibt), doch diese Ordnung ist zerbrochen. Und eine neue geistige Ordnung ist noch nicht an ihre Stelle getreten. Man lebt in einer Gesellschaft, in der nichts mehr „normal" ist – jedenfalls ist es immer weniger möglich festzustellen, was normal wäre. Wie aber soll man ohne Normalität leben?

Bei diesem Normalitätsproblem handelt es sich um fünf aktuell diskutierte Fragestellungen, die auch für den politischen Diskurs mit neoautoritären Bewegungen eine entscheidende Rolle spielen: Werte, Gemeinschaft, Komplexität, Wohlstand, Sicherheit.

1 Der Verlust des Wertebaldachins

Erstens: Die Menschen sind durch die Auflösung des „Baldachins" der gemeinsamen Werte verunsichert.[4] Sie suchen eine einheitliche und konsistente Wertekonstellation. Man muss wissen, was gilt. Es braucht irgendeine Sinnstiftungsquelle. Normative Einheit wurde lange Zeit durch die Religion hergestellt, dann durch Nationalismus, schließlich durch Vernunftglauben und moderne totalitäre Ideologien wie den Marxismus und Faschismus. Das Schwächeln solcher Sinnstiftungssysteme kann eine Zeitlang durch Wohlstand und Konsum überbrückt werden: Menschen, die kaufen, schießen nicht. Aber auf Dauer scheint das nicht zu genügen, besonders wenn es mit dem versprochenen Wohlstandszuwachs auch noch zu hapern beginnt. Wenn es kaum noch außergesellschaftliche Bezüge (wie religiöse Tröstungen) gibt, dann sind die Anderen, die Mitmenschen, Himmel und Hölle zugleich. Der letztere Gedanke, den Heinz Bude von Paul Tillich entlehnt, macht zwangsläufig alle gesellschaftlichen Verhältnisse zu solchen der Spannung, Unsicherheit, Ambivalenz und Angst, zumal in einer liquiden Spätmoderne[5], in der alles andauernd in Schwebe bleibt, der Begründung entbehrt und der Kontingenz[6] ausgesetzt ist.

4 *Hans-Georg Soeffner*, Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000.

5 *Zygmunt Bauman*, Liquid Modernity, Cambridge 2000.

6 *Frank Becker / Benjamin Scheller / Ute Schneider* (Hg.), Die Ungewissheit des Zukünftigen. Kontingenz in der Geschichte, Frankfurt a. M. 2016.

Bude meint nicht zu Unrecht, man könne aus dem, wovor sich die Menschen ängstigen, ableiten, „was ihnen wichtig ist, worauf sie hoffen und woran sie verzweifeln“[7].

Neoautoritäre[8] versprechen die Wiederherstellung der „richtigen“ Werte, auf Wegen und mit Methoden, die üblicherweise weit jenseits dieser Werte liegen. Ihre Versprechungen sind haltlos, denn das Problem ist, dass es in einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft keinen gemeinsamen „Wertehimmel“ geben kann, keine umfassende Leitkultur oder gesellschaftliche Gesinnungslehre. Dort lebt man definitionsgemäß in multiplen Identitäten, in der Vielfalt, in liquiden Verhältnissen, in der Fragilität. Es macht aber Angst, wenn man nicht mehr in der „eigenen Kultur“ lebt, in dem Sinn, dass man über Gültigkeiten Bescheid weiß – was also gut und böse, richtig und falsch ist. Doch es ist gerade diese „eigene Kultur“, die unbefragte Gültigkeiten aufgelöst und damit Freiheiten geschaffen hat, auf die man nicht verzichten will.

2 Der Verlust der Gemeinschaft

Zweitens: Menschen hegen tribalistische Gefühle: Sehnsucht nach Zugehörigkeit, Heimat, Nation. Sie suchen nach einem Gemeinschaftsgefühl, dessen Quellen versiegt sind, sie streben Einbindung und Einbettung an;[9] aber da sind nur noch fluktuierende Gruppierungen. Auch der Nationalismus ist nichts anderes als eine groß geratene Form von „Stammesdenken“, vielleicht die größtmögliche (sodass Europa als Identifikationsobjekt die „Community“ strapazieren würde). Trotz eines sich abschwächenden Gemeinschaftsgefühls war in den deutschsprachigen Ländern in den letzten Jahrzehnten noch die Erfahrung des Krieges gegenwärtig: Kriegsfolgenbetroffenheit und Schuldgefühl. Man hat sich geduckt und hart gearbeitet, mit erstaunlich positiven Folgen. Aber diese Art von Gemeinschaftsstiftung ist in den nachfolgenden Generationen immer weniger ein wirksames Bewusstseinselement. Der Kitt zerbröckelt, die Umstände werden als selbstverständlich genommen, die Wettbewerbsfähigkeit wird wichtiger.

Die Milieus driften auseinander. Da ist die traditionell-kleinbürgerliche Arbeiterschaft, die sichere Jobs und vertraute Umwelt will. Da sind aber auch qualifizierte, moderne Arbeitnehmer, die gut damit zurechtkommen, wenn sie mehrere Bälle gleichzeitig in der Luft haben. Für die ersteren sind Flexibilität und Liquidität eine Bedrohung, für die letzteren ist es das selbstverständliche Ambiente. Es gibt kreative,

7 *Heinz Bude*, Gesellschaft der Angst (s. Anm. 1), 10.

8 Der Bezug auf neoautoritäre Bewegungen und Personen ist deswegen von Belang, weil es diese Gruppierungen sind, die herrschende Ängste in der westlichen Welt ebenso nutzen wie erzeugen. Die fünf Elemente, die hier besprochen werden, können empirisch aus dem aktuellen politischen Diskurs abgeleitet werden (aus Homepages, Programmen, Verkündigungen, Reden, Kommentaren, Auseinandersetzungen). Der Begriff „neoautoritär“ scheint mir die Orientierung dieser Bewegungen besser zu treffen als die verbreitete (und ideologisch geleitete) Bezeichnung „rechtspopulistisch“; denn in Wahrheit besteht das Programm dieser Gruppen ebenso aus (konventionell) rechten wie linken Elementen. So gehört beispielsweise ein starker Etatismus und Garantismus (also das Versprechen materieller Sicherheit, Sozialstaatlichkeit und Wohlstand) durchaus in das politische Repertoire. Beim Begriff „neoautoritär“ hingegen weiß man ganz genau, was gemeint ist.

9 *Michel Maffesoli*, The Time of the Tribes, London u. a. 1996.

coole, sich als Bohemiens gebende Individualisten, die durchaus gutes Geld verdienen. Ein paar konservative Bildungsbürger halten noch die Kulturinstitutionen aufrecht, aber sie sind im Schwinden. Es gibt die bereits etablierten Immigranten, die mit dem Nachzug von Ihresgleichen überhaupt keine Freude haben; und die neueren Flüchtlinge, deren Erwartungen weitgehend enttäuscht werden. Es gibt ein progressiv-intellektuelles Milieu, das sich von der Wirklichkeit der meisten Menschen längst abgekoppelt hat, sich über die Ablösung des Binnen-I den Kopf zerbricht und die Förderung unkonventioneller sexueller Orientierungen für das zentrale soziale Problem hält. Jedenfalls halten die einen die anderen für verrückt, für Restexemplare aus der alten Welt, für Dumpfbacken, für verwöhnte Illusionisten, die auf ihre Kosten leben. Das ist Desintegration.[10]

Neoautoritäre nehmen diese Heterogenisierung auf. Sie versprechen die Wiederherstellung des „Stammes", den Abschluss nach außen, die Rekonstruktion staatlicher Container, die Eliminierung alles Fremden. „Wir sind das Volk" war der Slogan von Demokraten gegen die Kommunisten, jetzt ertönt er als populistischer Ruf. Mehr Demokratisierung haben immer linke Gruppen gefordert, jetzt sind es Rechte, die ihre Art von Berufung auf die „Basis" des Volkes vorantreiben. In der nationalen Abgeschlossenheit wären wir dann wieder „unter uns" und könnten alles nach unserem Belieben einrichten – im Brexit-Großbritannien, im Trump-Amerika oder im Le Pen-Frankreich. Gemeinschaft ist in der Geschichte immer durch Feinderzeugung intensiviert worden, und bei solcher Gelegenheit hat der Mob immer eine hohe Folgebereitschaft aufgewiesen. Also braucht man Feinde oder Sündenböcke. Diese finden sich (in einem genialen politischen Arrangement der Neoautoritären) sowohl „oben" (Ausbeuter, Kapitalisten, Banken, Intellektuelle, Experten, Journalisten – ein riesiges Verschwörungsgebilde, wie es in den USA immer wieder dargestellt wurde) als auch „unten" (Abzocker, Schmarotzer, Flüchtlinge, Muslime, Terroristen). Angst lässt sich in Hass transformieren und dergestalt partiell bewältigen.

Dass die Wiederherstellung dichter Gemeinschaft in Zeiten weltweiter Verflechtungen und Abhängigkeiten blanker Unsinn ist, hindert nicht den Erfolg der Parole.[11] Denn die Angst wird gespeist durch die Einflüsse von außen: durch die Gemeinschaftsbedrohung durch Fremde, durch den Jobverlust ins Ausland, durch erlebte kulturelle Vielfältigkeit mit entsprechenden Kollisionen. Das Gefühl steigt, dass man nicht mehr Herr im eigenen Haus ist – und das ist man auch tatsächlich nicht mehr, in einer globalisierten-vernetzten Welt. Dass der Abbau von Europäisierung und Globalisierung das eigene Heim wieder traut macht, ist realitätsfern.

[10] Unterschiedliche Milieus hat es immer gegeben. Aber hinzu kommt, dass in einer explodierenden Kommunikationsgesellschaft, in der Diskursivierung aller Verhältnisse, die wechselseitige Sichtbarkeit ebenso wesentlich gestiegen ist wie die Artikulationsmöglichkeit aller Gruppierungen (über die sozialen Medien). Vgl. *Hubert Knoblauch*, Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, Wiesbaden 2016. Sie kommen also wechselseitig andauernd in Kontakt und stellen fest, dass sie in verschiedenen Welten zu leben scheinen.

[11] *Peter L. Berger* (Hg.), Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, Gütersloh 1997.

3 Der Verlust der Überschaubarkeit

Drittens: Menschen wollen mit ihrer Lebenswelt und dem gesellschaftlichen Gerüst, welches den Rahmen für die Alltäglichkeit bietet, vertraut sein, aber sie kennen sich nicht mehr aus: Die Unüberschaubarkeit in allen Lebensbereichen[12] ist belastend geworden: Stress und Überforderung.[13] Alles ist kompliziert geworden, und die Welt ist fremd, an allen Ecken. Was zu tun wäre, scheint sich allemal in der Komplexität zu verheddern.

Die Neoautoritären haben begriffen, was die Progressiv-Intellektuellen in den letzten Jahrzehnten gepredigt haben. Es gibt gar keine Wirklichkeit und keine Wahrheit, alles ist Konstruktion und Sprache, die Welt findet oberhalb der banalen materiellen Dinge statt. Deshalb kann man die Welt auch definieren, wie man sie will – und die Neoautoritären treten denn ein in die Epoche des *Postfaktizismus*. Die Dinge sind, wie man sagt, dass sie sind, besonders wenn man es hinlänglich oft wiederholt. *Fact-checking* ist bloße Strategie der etablierten Oberklasse samt ihren manipulatorischen Intellektuellen, die Behauptung der umfassenden Komplexität ein bloßer Herrschaftsmechanismus. Die Neoautoritären hingegen sind basisdemokratisch, sie haben das Ohr an den Wünschen des Volkes. Sie versprechen die einfachen Lösungen: Die Führungsgestalt, die ja aus der „Substanz des Volkes" kommt und deshalb genau weiß, was die Menschen wollen, zerschlägt den Gordischen Knoten. Man kann die Dinge ganz einfach und klar sagen, und damit können sich die Menschen diese Welt wieder aneignen, die ihnen weggenommen worden ist.

Wenn plötzlich jene Gruppen, welche die Wirklichkeit in stetem Bemühen relativiert haben, diese wiederentdecken, weil sie anderes als „Tatsachen" den Neoautoritären nicht entgegenhalten können, hat dies etwas Skurriles. Denn in der Tat gibt es keine Gordischen Knoten mehr, sondern komplexe Verhältnisse, die wir erst langsam zu begreifen beginnen. Wenn es Gordische Knoten gäbe, dann würden die Akteure sie nicht finden. Und wenn sie sie fänden, hätten sie keine geeigneten Schwerter, um sie zu durchschlagen. Damit bleibt die Angst, in unbegriffenen Verhältnissen zu leben, bestehen. (Man kann sie durch die Angst ergänzen, in die Hände der „schrecklichen Vereinfacher" zu fallen.)

4 Der Verlust der Wohlstandskontinuität

Viertens: Das war noch das letzte Versprechen, alles, worauf man bauen konnte: Wohlstand und Fortschritt, Schutz und Absicherung. Noch um die Jahrhundertwende hat man sich in den vielen Erfolgsgeschichten gesonnt: Europa als Vorbild für die Welt, die Welt im Modus der Konvergenz, Wirtschaftsverflechtung und Demokratisierung gehen Hand in Hand: Alle werden reich und demokratisch. Dann kam die weltweite Wirtschaftskrise 2008 ff., und eine Krisensequenz folgte: Immobilienkrise, Bankenkrise, Realwirtschaftskrise, Budgetkrise, Griechenlandkrise. Und jetzt sind wir in der Migrationskrise, der Terrorkrise und der Europakrise. Die

[12] *Jürgen Habermas*, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985.

[13] *Karl Peter Fritzsche*, Die Stressgesellschaft. Vom schwierigen Umgang mit den rasanten gesellschaftlichen Veränderungen, München 1998.

soliden Industriejobs sind teilweise abgewandert, die Vorschau auf Industrie 4.0 lässt den Rest dahinschmelzen. Die Polarisierung von Einkommen und Vermögen hat nicht nur seit langem die USA, sondern neuerdings auch Europa erfasst. Die ländlichen Gebiete haben den Abstieg vor Augen, wenn sie die leerstehenden Geschäfte und die abgesiedelten öffentlichen Einrichtungen betrachten (und sie wählen deshalb überall, in den USA, in Britannien, in Frankreich und in Österreich, anders als die Städte).

In der Gesellschaft der Beschleunigung[14] muss man perfekter werden, optimieren, einen Zahn zulegen, qualifizieren. Aber alle, die alles richtig machen, erleben, dass es schief geht, weil es immer noch zu wenig ist – gerade die Mittelschicht, welche die bürgerlichen Werte gelebt hat, fühlt sich getäuscht.[15] Man strengt sich an, aber ist mit Unzulänglichkeit konfrontiert. Man hat die Kinder, mit allen Mitteln, hinaufqualifiziert, aber das reicht nicht für deren sichere Karriere. Alles das macht Stress und Angst. Selbst die Aufsteiger wissen, dass sie so tun müssen, als ob sie wüssten, was sie tun, während sie in Wahrheit auf dünnem Eis wandeln. Nicht die Leistung, sondern der Erfolg zählt.[16] Es ist eine Luxusgesellschaft, die alles hat, nur kein Vertrauen in die Zukunft und keine Sicherheit. Dazu kommen die Immigranten, die sich in die besonders bedrängte untere Hälfte der Bevölkerung drängen, Arbeitsplätze wegnehmen, auf die man ein Anrecht zu haben glaubte, und die Löhne drücken. Da geht doch alles den Bach hinunter.

Weiterführende Literatur:
Heinz Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014. Bude beschreibt das Lebensgefühl einer Gesellschaft, welcher der Boden unter den Füßen zu schwanken scheint. Er sichtet Lebensbereiche: von den Schulen zu den Finanzmärkten, von den Partnerschaften zur digitalen Welt. Es sind unterschiedliche Mechanismen, die wirksam sind – jedenfalls produzieren sie die Angst der Gegenwart.

5 Der Verlust der Sicherheit

Fünftens: Eine letzte Kategorie von Bedürfnissen muss erwähnt werden: Sicherheit. Man mag auch diese Kategorie nach unterschiedlichen Richtungen ausfächern; doch in ganz fundamentaler Weise handelt es sich um handfeste (Über-)Lebenssicherheit, körperliche Sicherheit, Schutz vor Gewalt. Dieses Ziel wurde in der Geschichte durch die Durchsetzung staatlicher Souveränität erreicht und durch das staatliche Gewaltmonopol abgesichert. 70 Jahre europäischer Friedlichkeit haben die Sensibilität noch gesteigert. Und nun: die Erfahrung des Terrors – jederzeit, an jedem Ort, gegen jedes Ziel. Und dazu, in schwieriger Weise assoziativ verknüpft (weil nun eben die Standardattentäter Muslime sind und sich in der Durchführung von Attentaten auf ihre Religion berufen), die Gefährdung von Souveränität und Gewaltmonopol: durch Flüchtlinge, die über die Grenze drängen, die den Staat hilflos erscheinen lassen.

Die Neoautoritären haben begriffen, dass der Schutz gegen Gewaltgefähr-

[14] *Hartmut Rosa*, Beschleunigung, Frankfurt a. M. 2006.
[15] *Rolf G. Heinze*, Die erschöpfte Mitte. Zwischen marktbestimmten Soziallagen, politischer Stagnation und der Chance auf Gestaltung, Weinheim u. a. 2011.
[16] *Sighard Neckel*, Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft, Frankfurt a. M. 2008.

dung eine fundamentale existenzielle Kategorie betrifft. Wenn ein Staat das nicht mehr leisten kann, ist er verächtlich. Deshalb bieten sie die einfachen Lösungen an: Schließung der Grenze; Mauern bauen; Migranten heimschicken; Strafen drastisch erhöhen. Doch in einer vernetzten Welt werden wir gesicherte Heimeligkeit nicht wiederherstellen können, und während alle auf die Grenzen starren, breiten sich andere Unsicherheitspotenziale aus, etwa im Zuge der Digitalisierung – demnächst Blackout? Dark Net? Cyberwar? Ein paar Eingriffe ins Netz, und es lassen sich Völker verwüsten.

6 Normalitätsdefizit

Werte, Gemeinschaft, Überschaubarkeit, Wohlstand, Sicherheit – alles steht in Frage. Wir wenden uns zwei zentralen Verlusterfahrungen zu, die aus den geschilderten fünf Entwicklungen erwachsen: Verlust der Normalität und Verlust der Resonanz.

Die gegenwärtige Angst resultiert aus dem Kontrast: aus der Wohlfahrtsentwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aus dem nie dagewesenen „Integrationsversprechen", das aus Bildung und Leistung, Karriere und Statuserwerb, Mobilität und Wohlstand erwächst.[17] Frieden, Wohlstand und Sicherheit sind zur Selbstverständlichkeit geworden. Nun rücken die gut ausgebildeten, anspruchsvollen, erwartungsfrohen Horden an, aber sie bleiben stecken, denn in jene Positionen, wo es sich wirklich „auszahlt", kommt man nur mit Beziehungen, Netzwerken, kulturellem Kapital.[18] Man nimmt zudem wahr, dass auch die Erfolgreichen über persönliche Mediokrität nicht hinauskommen – aber sie haben eben Glück gehabt. Dennoch flattern über die Bildschirme die Versprechungen der Spätmoderne, und so ist es gar nicht einsichtig, warum man in dieser vermeintlichen Multioptionsgesellschaft[19] auf etwas verzichten soll. Doch die (ohnehin überzogenen) Bilder von Euphorie, Luxus, Schönheit und Konsum gelten in der Praxis nur für die obersten drei Prozent.[20] Das schafft Verbitterung.

Man kann das Problem jedoch nicht auf sozioökonomische Verhältnisse reduzieren, es ist deshalb mit ein bisschen mehr Geld oder Umverteilung nicht zu lösen. Denn es geht um Lebensstil, um respektierte Milieus, um Identität, um Lebensgefühl. Es geht um Kränkung und Enteignung, um das Gefühl von Ungerechtigkeit, um zunehmende Fremdheit in der eigenen Welt. Diese ist so unsicher geworden,

17 *Wilhelm Heitmeyer* (Hg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M. 1997.

18 Den heimtückischen Mechanismus beginnen wir gerade zu begreifen: Qualifizierung hilft nicht, wenn alle qualifiziert sind; dann ist es bloß die Minimalvoraussetzung, überhaupt mitspielen zu dürfen. Aber noch gravierender ist der folgende Zusammenhang: die Erkenntnis, dass die große Egalisierung (die ganze Alterskohorte mit Studienabschluss) in Wahrheit eine neue, versteckte, antimeritokratische Selektivität hervorbringt. Dann helfen nämlich nicht mehr Zertifikate, um eine bessere Position einzunehmen, sondern informelle Bekanntschaften, Freundschaften, Protektionismen; und es wird jenes kulturelle Kapital (bis hin zum Habitus) wichtiger, welches in Bildungsprozessen nicht erworben wird.

19 *Peter Gross*, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

20 Diese Bemerkung soll keine Abwertung der westlichen Luxusgesellschaften bedeuten, die doch sowohl im zeitlichen Querschnitt als auch im historischen Längsschnitt einen Lebensstandard mit sich gebracht haben, wie er unvergleichlich ist. Aber auch die Erwartungen sind gestiegen, und die (fragwürdigen) Wunschbilder, die allenthalben aufgedrängt werden, sind nun tatsächlich nicht für die Masse der Menschen umsetzbar.

dass man immer etwas falsch machen und scheitern kann. Man kann sich nie ausruhen. Auch die Partnerschaft kann jederzeit kollabieren.

Man hat also Angst, man muss sie aber sorgfältig verbergen. Wer ängstlich ist, der verliert – und somit läuft das gängige Ideal der *Coolness* auf die *Selbstzensur von Angst* hinaus: Verdrängung als Grundvoraussetzung, um überhaupt im Spiel zu bleiben. Denn die moderne „zweidimensionale" Gesellschaft, die auf Geld und Spaß beruht,[21] produziert zwar Stress und Angst, aber man muss in jeder Situation dennoch ein glückliches Gesicht machen. Fröhlichkeit ist Vorschrift. Gut-drauf-sein ist Pflicht, sonst findet man sich schon in der Verliererecke. Andererseits ist Angst ein vorzeigbares Argument, sie hat etwas Authentisches, sie ist als Bekenntnis unbestreitbar, gerade in dieser authentizitätssüchtigen Gesellschaft. Das Angstbekenntnis, etwa des „Wutbürgers", ist zudem intellektuell nicht anstrengend, denn niemand kann gegen die Angstempfindungen einer Person argumentieren. Wenn man Angst hat, hat man Angst. Die „inszenierte Opferrolle" ist die letzte Rückzugsposition.

Es ist nichts mehr normal. Man ängstigt sich vor der Welt, aber man ängstigt sich auch vor der eigenen Angst. Man verdrängt sie, aber man pflegt sie auch, nicht zuletzt als (unwiderlegbares) politisches Argument. Die heimische Bevölkerung ängstigt sich vor den Fremden, die Eingewanderten ängstigen sich vor deren Angst. Angst und Wut werden kombiniert.

7 Resonanzdefizit

In dieser Szenerie, in der alles aus den Fugen gerät, steigt das tiefe Gefühl auf, überhaupt nicht mehr verstanden zu werden. Irgendetwas geht schief. Alles geht schief. Die grundlegende Verbindung zwischen Mensch und Welt scheint zerbrochen. Hartmut Rosa hat dies in den Begriff der Resonanz gefasst.[22] Resonanz bedeutet: eine gelingende Weltbeziehung, Verbundenheit mit und Offenheit gegenüber anderen Menschen und Dingen, eine andere, zufriedenstellende Art des In-der-Welt-Seins; im „Einklang" stehen mit sich und der Welt. Gegenstück ist die Repulsion: Die Welt fühlt sich feindselig an. Sie antwortet nicht mehr. Man hat keine innere Beziehung zu ihr. Man fühlt sich fremd.

Die spätmoderne Welt ist durch eine ungeheure Leistungsfähigkeit gekennzeichnet, die mit Vernunft und Rationalität, Berechnung und Fixierung, Kontrolle und Effizienz zu tun hat, freilich sind diese Komponenten auch verknüpft mit Ressourcenverbrauch und Steigerungslogik, Wachstum und „Tretmühle".[23] Dies hat uns großartige Errungenschaften beschert: lange Lebenserwartung, haltbare Hüftgelenke, Buchdruck, Antibiotika, Smartphones. Die andere Seite, bei der es weniger gut aussieht, sind positive Weltbeziehungen auf den Resonanzachsen: Wohlgefühl, Beheimatung, Einbettung, Zuhause-Sein, gelingende Beziehung, Zufriedenheit; also das fundamentale Gefühl: Im Grunde, alles in allem, ist die Welt in Ordnung. Es ist der Unterschied zwischen der *Weltbeherrschung* und der *Weltanverwandlung*.

21 *Manfred Prisching*, Die zweidimensionale Gesellschaft. Ein Essay zur neokonsumistischen Geisteshaltung, Wiesbaden 2006.

22 *Hartmut Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

23 *Mathias Binswanger*, Die Tretmühlen des Glücks. Wir haben immer mehr und werden nicht glücklicher. Was können wir tun?, Freiburg i. Br–Basel–Wien 2006.

In der Spätmoderne haben wir möglicherweise ein Problem auf beiden Seiten der Weltbeziehung: Wenn wir schon hingenommen haben, dass wir auf der „romantischen" Seite[24] Abstriche machen müssen, dann wird die Balance prekär, wenn auch die Seite der Leistungsfähigkeit nicht mehr funktioniert – wenn auf jeden Fall das Vertrauen auf Verbesserung und Fortschritt, auf Sicherheit und Wohlstand schwindet. Denn diese Welt braucht Dynamik, Ausweitung, Grenzenlosigkeit – was letzten Endes nicht funktionieren kann. Und das „gelingende Leben" erschöpft sich nun einmal nicht in verbesserten Zahnplomben und den neuesten Nike-Sportschuhen. Romantische Desiderate bleiben unbefriedigt, das materielle Substrat wird dünn: Dann bricht Sinnlosigkeit auf. Sie wird artikuliert unter Bezug auf die genannten vier Dimensionen: (1) Das normative Gefüge der Welt gerät ins Durcheinander, und man hat Angst, weil man zwischen dem Richtigen und dem Falschen nicht mehr unterscheiden kann. (2) Die unproblematische Beheimatung ist zerbröckelt, und man hat Angst, weil man allein und fremd ist. (3) Die Welt ist so komplex geworden, dass man sich nirgends mehr auskennt, und man hat Angst, weil man in einem unverstandenen, gefährlichen Ambiente leben muss. (4) Der Wohlstand gerät in Gefahr, und man hat Angst, dass die fundamentalen Rahmenbedingungen des Lebens nicht mehr halten. (5) Selbst die Friedlichkeit bröckelt, und man hat das Gefühl, mit der allseitigen körperlichen Gefährdung in vergangene Zeiten zurückzufallen.

Daraus speist sich das starke Gefühl: Die Welt ist aus den Fugen, und alle tun so, als ob alles in Ordnung wäre.

Der Autor: *Geb. 1950, Studium der Rechtswissenschaften und der Volkswirtschaftslehre, Professor für Soziologie an der Universität Graz. Neuere Publikation: Verrückt. Verspielt. Verschroben. Unsere spätmoderne Gesellschaft (zus. mit Franz Yang-Močnik), Wien 2014. Arbeiten zur Wirtschafts- und Politiksoziologie, Kultursoziologie und Zeitdiagnostik.*

[24] *Thomas Tripold*, Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte, Bielefeld 2012.

Gert Pickel

Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen?

◆ **Dass menschliches Leben von allerlei Ängsten und Befürchtungen begleitet ist, gilt allgemein für alle Zeiten; aber dass neuerdings Anhänger einer bestimmten Religion in unseren Breiten als hauptsächliche Auslöser dafür empfunden werden, ist gewiss neu und wirft ein schlechtes Licht auf Religion insgesamt. Dazu kommt, dass diese Ängste sich auch politisch instrumentalisieren lassen und dem sogenannten Populismus in die Hände spielen. Dieses Phänomen nimmt der Autor, Professor für Religions- und Kirchensoziologie in Leipzig, in seinem Beitrag unter die Lupe, analysiert die Probleme und rückt dabei so manche Vorurteile zurecht. (Redaktion)**

1 Macht Religion Angst?

Blickt man heute in die Medien, dann verfestigt sich relativ schnell der Eindruck, dass Religionen etwas Unberechenbares, Bedrohliches und gar Gefährliches sind. Zumindest scheinen diese Attribute in den Augen vieler Bürger des sich zunehmend säkularisierenden Europas für Anhänger von Religionen zu gelten. An dieser Stelle heißt es nun aber auch genau zu sein, denn eigentlich gilt dieses Urteil in der Regel nur mit Blick auf die Mitglieder einer Religion – des Islam. So wie Muslime schnell als Islamisten bezeichnet werden, so werden Terrorakte von Einzeltätern schnell auf eine strukturelle Gewaltbereitschaft und A-Modernität des Islam zurückgeführt.[1] Differenzierungen zwischen einzelnen Personen, der Religion an sich und ihrer Anhängerschaft sind dabei für solche Einschätzungen oft genauso wenig von großer Relevanz wie Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Glaubensrichtungen im Islam. Entsprechend werden Alewiten wie Sunniten vom Gros der Betrachter genauso in den „Container Islam" eingeordnet wie Muslime in der zweiten Generation in Deutschland, Österreich oder anderen europäischen Ländern mit Neuankömmlingen und gerade erst Geflüchteten gleichgesetzt werden.

Nun soll das nicht heißen, dass die Sorgen der Bürger vor islamistischem Terror vollkommen unberechtigt sind. Fast tagtäglich ereignen sich Taten, die mit extremistischen Gruppierungen im Islam in Verbindung stehen – oder in Verbindung zu stehen scheinen. Die mittlerweile gestiegene Gefährdungslage in Europa kann man ebenfalls nicht wegdiskutieren, wurde sie doch auch durch einzelne Terrorakte manifestiert. Doch es ist nicht nur die Terrorgefährdung, welche als Argument gegenüber dem Islam geäußert werden kann. So sind eben auch real bestehende kulturelle Differenzen zwischen Muslimen und Nicht-

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

muslimen in der Gesellschaft nicht einfach durch Verweise auf einen funktionierenden Multikulturalismus wegzuleugnen. Sie benötigen eine breitere Erklärung und die Schaffung eines wechselseitigen Verständnisses. Nicht jeder also, der Angst vor islamistischem Terror hat und Muslimen abwartend gegenübersteht, ist gleich ein Rassist. Gleichzeitig wirken aber nicht wenige Haltungen unter europäischen Christen wie Konfessionslosen gegenüber dem Islam und seinen Mitgliedern doch deutlich in ihrer Kritik überzogen und zu stark pauschalisierend. So blieb die Zahl der Terroranschläge (vielleicht entgegen dem subjektiven Eindruck) quantitativ wie auch in ihrer Wirkung eher gering und nur die wenigsten Europäer waren selbst peripher davon betroffen. Überhaupt besitzen ja nur relativ wenige Menschen in manchen Gebieten Europas überhaupt Kontakt zu Muslimen.

Doch diese Relativierung der Wirkung (übersteigt doch die Zahl der Verkehrstoten, Toten aus häuslicher Gewalt und anderen Gewalttaten die Zahl der Opfer terroristischer Gewalt bei weitem) scheint nicht das entscheidende Kriterium für eine doch weiter verbreitete Bedrohungswahrnehmung durch den Islam unter den Europäern.[2] Wichtiger ist, dass die einzelnen Terrortaten sehr gut in ein selbst konstruiertes Bild einer diffusen Gefährdungswahrnehmung passen, welches man wiederum gut auf eine spezifische soziale Gruppe in der Gesellschaft übertragen kann. Und hier bietet sich die Identifikation dieser Gruppe über ihre religiöse Zugehörigkeit als Referenzpunkt an. Ein zusätzlicher Vorteil ist, dass es sich zudem um eine Minderheitengruppe handelt, die einem kulturell immer noch fremd geblieben ist. Warum aber brauchen manche Menschen diese gruppenbezogenen Vorurteile, wie sie in der Sozialpsychologie nüchtern heißen? Einige benötigen sie vor allem, um damit Politik zu machen. So ist Angst eine der stärksten emotionalen Triebkräfte, die ein Mensch besitzt. Nimmt man eine einmal wahrgenommene Bedrohung und die damit verbreitete Angst bei den Bürgern auf, dann kann man diese politisch kanalisieren. Verbunden mit dem Angebot der Bereitstellung von Sicherheit kann es einem dann schon manchmal gelingen, weitreichende politische Maßnahmen durchzusetzen oder zumindest Wahlerfolge zu erzielen. Genau an dieser Stelle – der Angst – setzen Populisten, speziell Rechtspopulisten an. Für sie ist eine solche Bedrohungswahrnehmung, die sich auf eine spezifische Fremdgruppe bezieht, im Prinzip wie gemacht. Was ist der Grund?

2 Die Mobilisierung von Angst – und die politischen Ziele

Menschen und Gruppen, die man mit Rückgriff auf die politisch-ideologische Einordnung als eher rechts einstuft, teilen vor allem eines – einen starken Nationalismus. Dieser ist auf die eigene Nation, gerade auch als Herkunftsgemeinschaft, ausgerichtet und bestärkt auch eine Offenheit für Autoritarismus. Der Gedanke eines Volkes, welches sich durch spezifische kultu-

[2] Damit soll die Bedeutung der Terrorakte nicht heruntergespielt werden, sie soll nur in Relation zu ihrer gesellschaftlichen Wirkung gesetzt werden. Speziell für die direkt betroffenen Angehörigen solcher Gewaltakte sind die Folgen immens. Zur Bedrohungswahrnehmung siehe *Gert Pickel / Alexander Yendell*, Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 10 (2016, 3–4), 273–310.

relle Eigenschaften auszeichnet, und damit anderen Völkern, Volksgruppen oder Minderheiten von Natur aus überlegen ist, passt gut mit diesen „Werten" zusammen. Entsprechend teilen Rechtsextremisten eine rigide Ablehnung des Andersartigen sowie einen massiven Ethnozentrismus.[3] Nun sind die Gruppengrößen der überzeugten Rechtsextremisten in der Regel begrenzt. Für Deutschland geht man seit Jahrzehnten von einer konstanten Größe zwischen drei und fünf Prozent der Bevölkerung aus, manchmal stärker, manchmal weniger sichtbar. Zur oft geringen Sichtbarkeit trägt dabei das enorme Streitpotenzial innerhalb des Rechtsextremismus um den dann doch richtigen Weg und vor allem um Führungspositionen bei. Entsprechend gelingt es ihnen nur selten – wenn auch nicht nie –, größere Teile der Bevölkerung zu ihrer Unterstützung oder zur Wahl einer ihnen nahestehenden Partei zu motivieren.

Diese Erfahrung hat nicht nur in Deutschland eine gewisse (Selbst)Sicherheit mit sich gebracht, sondern ist gerade in den letzten Jahren, speziell aufgrund der sogenannten „Flüchtlingskrise" ins Wanken gekommen. So kam es zu einer sichtbaren Mobilisierung von Bürgern, die sich gegen eine Islamisierung des Abendlandes aussprachen. Hier profitierten Rechtsextremisten von einem Zusammenfallen des eigenen, schon immer vertretenen Nationalismus mit der Ablehnung des Fremden in größeren Teilen der Bevölkerung. Daneben spielten auch die Ablehnung der Europäischen Union und Europäischen Integration wie eine tiefgreifende Unzufriedenheit und Ablehnung der etablierten Politiker und Parteien eine gewichtige Rolle für diese Mobilisierung. Entsprechende „Empörungsbewegungen", von denen die in Dresden ansässige PEGIDA (Patrioten Europas gegen eine Islamisierung des Abendlandes) die wohl bekannteste ist, setzten sich allerdings nicht nur aus überzeugten Rechtsextremen zusammen, sondern zu einem größeren Teil auch aus sogenannten „Wutbürgern".[4] Speziell das lautstarke Auftreten und das ungewohnte Tragen des Protestes auf die Straße erschütterte die politische Landschaft in Deutschland – und vor allem das Selbstbild vieler Politiker. Eine fehlende Diskussions- und Dialogbereitschaft und -kultur, eine massive Medienschelte und eine (im Grunde genommen antidemokratische) Ablehnung von Toleranz und die bewusste Abkehr von Prinzipien politischer Korrektheit verunsicherten Politik wie auch andere Teile der Öffentlichkeit. Selbst vor dem Hintergrund der sich beruhigenden Proteste, welche jenseits von Dresden weitgehend auf den Bestand von stadtbekannten Rechtsextremisten und Hooligans zusammenschrumpften, und der Feststellung, dass selbst 10.000 Besucher einer solchen Veranstaltung nur einen kleinen Teil der Bevölkerung ausmachen, saß der Schock in der etablierten deutschen Politik tief.

Vielleicht auch nicht ganz zu Unrecht, verlagerte sich der politische Protest doch auf die institutionelle Ebene des politischen Systems. So etablierte sich die Alternative für Deutschland (AfD) als bei Wahlen er-

[3] Ethnozentrismus bezeichnet den positiven Bezug auf die eigene Ethnie, verbunden mit einer starken Abwertung und Ablehnung anderer Ethnien und ihrer Mitglieder. Dies impliziert einen Überlegenheitsanspruch sowie den Wunsch nach einem Primat der eigenen Ethnie in allen Entscheidungen. Siehe auch *Fabian Virchow / Martin Langebach / Alexander Häusler* (Hg.), Handbuch Rechtsextremismus. Wiesbaden 2016.

[4] *Hans Vorländer / Maik Herold / Steven Schäller*, Pegida. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Wiesbaden 2016.

folgreiche Protestpartei, die von Landtagswahl zu Landtagswahl Erfolge anhäufen kann. Besonders erfolgreich war und ist sie dabei in den neuen Bundesländern, wo sie teilweise aus dem Stand zur zweitstärksten politischen Kraft wurde. Die AfD konzentrierte sich, bei aller breiteren Thematik, vor allem auf die Frage einer Unterbindung der Zuwanderung und langfristig einer Reduktion des Islam-Einflusses. Die Nähe zu Zielen von PEGIDA sind dabei nicht nur auf der Ebene des Parteiprogramms zu sehen, sondern werden so auch von den Bürgern wahrgenommen.[5] In der Kombination einer Antiestablishmentkampagne mit einer Abgrenzungskampagne gegenüber Mitgliedern anderer Ethnien und Religionen wurden dabei ähnliche Wege begangen, wie sie rechtspopulistische bis rechtsextremistische Parteien im übrigen Europa wählten. Durch die starke nationalistische und ethnozentristische Prägung dieser Ausrichtung ist dieser Weg dabei politikwissenschaftlich relativ problemlos als ideologisch rechts einzustufen. Was macht aber nun den Erfolg dieses Vorgehens aus? Hierzu ist ein Blick auf die populistische Komponente dieser Strategie notwendig.

3 Die Voraussetzung des Populismus – Bedrohungsängste in der Bevölkerung

Populismus rekurriert per Definition auf den Versuch, „das Volk" durch ihm genehme Aussagen für sich zu gewinnen. Populismus ist dabei nicht explizit für den rechten ideologischen Raum reserviert, sondern kann sich sehr wohl auch auf der linken Seite dieses Raums etablieren (siehe Hugo Chavez in Venezuela). Gleichwohl hat der Rechtspopulismus weltweit gesehen eine größere Verbreitung. Dies dürfte mit dem auf dem rechten ideologischen Spektrum konstitutiven Nationalismus zusammenhängen. Er zielt eben direkt auf das Volk und dessen Unterstützung als Kollektiv. Populismus richtet sein Augenmerk nun immer auf Mobilisierung. Nur wenn diese gelingt, dann macht sein Einsatz für einen Populisten überhaupt Sinn. Die oben angesprochenen Wahlerfolge sind ein deutliches Zeichen, dass solche Mobilisierungserfolge, an manchen Orten mehr als an anderen, in Deutschland, Österreich, Frankreich und anderen europäischen Ländern in den letzten Jahren durchaus in größerem Maße stattfinden. Selbst wenn die entsprechenden Einstellungen wie auch die entsprechenden Populisten nicht durchgängig neu auf der Bildfläche erschienen sind, stellt sich doch die Frage: Wie kommt es aber auf einmal zu solchen Mobilisierungserfolgen?

Ein zentraler Grund ist die bereits angesprochene Angst in den europäischen Bevölkerungen vor dem Islam und dem islamistischen Terrorismus. So fühlt sich knapp über die Hälfte der Deutschen 2013 wie auch 2017 vom Islam bedroht.[6] Angst vor einer Zunahme des Terrorismus aufgrund der Flüchtlingsbewegungen hat in Deutschland und anderen westeuropäischen Län-

[5] *Alexander Yendell / Oliver Decker / Elmar Brähler*, Wer unterstützt PEGIDA und was erklärt die Zustimmung zu den Zielen der Bewegung?, in: *Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler* (Hg.), Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland, Gießen 2016, 138–142.

[6] *Gert Pickel*, Muslime und Demokratie. – Die Auswirkungen religiöser Pluralisierung auf die politische Kultur von Demokratien. Ergebnisse des Bertelsmann Religionsmonitor 2017, Gütersloh 2017.

dern jeweils mehr als die Hälfte der Bevölkerung (in Ungarn und Polen über 70 %!).[7] Und die ungefähr gleiche Gruppe fürchtet sich vor mehr Zuwanderung und mehr Flüchtlingsimmigration in das eigene Land. Dies bedeutet nicht, dass all diejenigen, die sich durch den Islam bedroht fühlen, auch aufgerufen fühlen, sich abzugrenzen oder scharfe Sanktionen gegenüber Muslimen zu fordern. Aber immerhin jeder Fünfte bis Vierte würde explizit muslimische Zuwanderung verbieten lassen.[8] Zudem erwarten darüber hinausgehende Teile der Bevölkerung Maßnahmen seitens der Regierung, die ein zumindest akzeptables Ausmaß an Sicherheit bereitzustellen in der Lage sind. All dies sind gute Ansatzpunkte für auf den Komplex innere Sicherheit bezogene rechtspopulistische Kampagnen. Um diesen zum Erfolg zu verhelfen, bietet es sich dann auch zwingend an, die Gefährdungslage als hoch und die Bedrohung als weitreichend zu klassifizieren. Um die Angst am Leben zu erhalten, helfen sodann einzelne Beispiele und auch Zuschreibungen an die als bedrohlich wahrgenommene Gruppe.

Wie kommt es zu dieser Verbreitung einer Bedrohungswahrnehmung? Wie empirische Analysen zeigen, sind es zumeist fehlende Kontakte zu Muslimen verbunden mit der Konstruktion eines Bildes von Muslimen und dem Islam aus Medienmeldungen, welche die Wahrnehmung der Bedrohung durch den Islam bei den Bürgern steigern. Nicht dass man keine Meinung hätte: Nur fünf Prozent von 2013 befragten Bürgern Deutschlands, Spaniens, Schweden, Frankreichs und Großbritanniens gaben im Bertelsmann Religionsmonitor 2013 an, kein Bild vom Islam zu haben. Umgekehrt hatte also fast jeder Befragte ein festes Bild vom Islam – zumindest nach eigener Aussage. Dieses war dann allerdings eben häufig durch das Gefühl einer Bedrohung bestimmt und führte oft eine diffuse Abneigung gegenüber Muslimen und gruppenbezogene Vorurteile mit sich. Gleichzeitig gaben die meisten Befragten an, keine direkten (wissentlichen) Kontakte zu Muslimen gehabt zu haben. Dies war speziell in Ostdeutschland der Fall und klingt aufgrund des Anteils an Muslimen von unter einem Prozent als realistisch. Wie ist es nun aber möglich, Haltungen ohne direkte Kontakte zu entwickeln? Vor allem durch sogenannte parasoziale Kontakte, wie sie die Medien, und da besonders das Fernsehen, anbieten. Dort kommen der Islam und seine Anhänger durchgehend eher schlecht weg.[9] Sieht man Terrorakte in Syrien oder im näheren europäischen Umfeld bzw. reale Probleme, die durch Muslime in verschiedenen europäischen Staaten bestehen, sowie Flüchtlinge, die an Grenzzäunen rütteln, so ist ein Image von Muslimen als a-modern, frauenfeindlich, gefährlich und wenig zu Kompromissen bereit bei vielen Medienkonsumenten zumindest nachvollziehbar. Dieses lose Bild der Medienkontakte ersetzt quasi die konkreten Kontakte und erzeugt Vorstellungen von Muslimen, die, verbunden mit der Diskussion des Korans als im Kern potenziell gewalttätig, eher ungünstig ausgeprägt sind. Damit ist eine gute Grundlage

7 Hier handelt es sich um Ergebnisse des PEW Research Center. Siehe *Richard Wike / Bruce Stokes / Katie Simmons*, Europeans Fear Wave of Refugees will mean more Terrorism, Fewer Jobs. Sharp ideological divides across EU on views about minorities, diversity and national identity, PEW Research Center, July 2016, 3.

8 Dies ergeben Berechnungen mit Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus) 2016 in Deutschland.

9 *Kai Hafez / Sabrina Schmidt*, Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland, Gütersloh 2015.

für die Mobilisierungsfähigkeit von Rechtspopulismus geschaffen. Bei einer großen Zahl an Europäern kann dieser somit bei der genannten Angst, der diffusen Abneigung und Distanzhaltung zum Islam und zu seinen Anhängern ansetzen. Diese Kollektivzuschreibung erweist sich als günstige, weil einfache Referenzgröße, die den Rechtspopulisten in ihrer massiven Ausprägung erst seit 2015 zur Verfügung stand.

4 Die Folgen für die Demokratie und die Sicht auf Religion

Diese Entwicklungen sind nicht folgenfrei. So wird durch die Instrumentalisierung des Islam als Projektionsfläche für das Fremde und Abzulehnende auch eine Sicht auf Religion bestärkt, welche das Konstrukt einer Konflikte schaffenden Religion bestärkt. Dieses Bild hat sich in den letzten Jahrzehnten, speziell in der Politikwissenschaft bereits weit ausgebreitet und nicht nur durch die Ausführungen Samuel Huntingtons zu einem Clash of Civilizations eine wissenschaftliche Unterfütterung erhalten. Vor diesem Hintergrund stellt sich für jede Demokratie die Frage, wie sie zukünftig mit Religionen umgehen möchte: Religionsfreundlich und alle Religionen einbindend oder eher durch eine steigende Trennung von Kirche und Staat, von Politik und Religion. Letzteres würde vor allem die bereits stattfindende Säkularisierung weiter befördern. So sind in Zeiten steigender religiöser Pluralisierung Religionsgemeinschaften wie gerade auch ihre Mitglieder staatlich nur schwer kontrollierbar.

Gleichzeitig haben Religionen und insbesondere Kirchen in der demokratischen Zivilgesellschaft in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen. Auch diese Entwicklung hat mit den Flüchtlingsbewegungen einen zusätzlichen Schub erfahren. So entstehen gerade im nahen Umfeld von Kirchen vielfältige Gelegenheitsstrukturen der Flüchtlingshilfe. Sie entsprechen perfekt den Anforderungen einer Zivilgesellschaft, sind sie doch für alle sozialen und weltanschaulichen Gruppen offen und zudem aufgrund ihrer Aktivität in erheblichem Umfang gemeinschaftsfördernd. Entsprechend ist es weder verwunderlich, dass sich eine überdurchschnittliche Zahl an Christen und Muslimen in der Flüchtlingshilfe engagiert, noch, dass sich Flüchtlingshilfe um Kirchen herum verstärkt findet. Diese an sich positive Entwicklung hat allerdings ebenfalls Folgen. So spitzt sich in den christlichen Kirchen die in der Bevölkerung bereits zu erkennende Polarisierung in dieser Frage noch einmal zu. Flüchtlingshelfer stehen Christen gegenüber, die wahlverwandtschaftlich Werte und Überzeugungen der Flüchtlingsgegner teilen.

Auch die Demokratie ist durch die Ausbreitung eines durch Angst gesteuerten Rechtspopulismus betroffen. So nehmen Affekte und Emotionen für die politischen Entscheidungen der Bürger an Bedeutung zu, kognitive Aspekte dagegen ab. Wie die Debatten um Fakten, alternative Fakten und Fake-News – sowie mittlerweile weltweit aufkeimende Science-Marches[10] – zei-

[10] Science Marches oder Marches for Science waren und sind Demonstrationen, die auf die zunehmenden Einschränkungen von Wissenschaft aufmerksam machen sollen. Ihr Ziel ist es, auf die Bedeutung solider Wissenschaft vor dem Hintergrund von sogenannten „Fake News", „Alternativen Fakten" oder postfaktischen Aussagen hinzuweisen. Ihr bisheriges Zentrum hatten sie am 22. April 2017 über weltweit zusammenwirkende Großdemonstrationen mit einem Schwerpunkt in Washington (wo 40.000 Menschen teilnahmen).

gen, liegen hier Gefahrenpotenziale für Demokratien. Sie liegen ebenso in den durch Rechtspopulisten getragenen Forderungen nach Ausgrenzung, welche sowohl die für Demokratien so wichtige und notwendige Pluralität als auch die Toleranz Andersdenkenden gegenüber bedroht. So leben Populisten immer auch von der Toleranz von Demokratien, welche ihnen die Äußerung von Meinungen nicht verbieten, so falsch und konstruiert sie sein mögen. Schaut man in die Wahlprogramme und nimmt die Äußerungen ernst, dann sind sie aber im Erfolgsfall sehr gerne bereit, genau diese Toleranz und Rechtegewährleistung anderen Gruppen gegenüber (und auch manchmal den eigenen früheren Anhängern gegenüber) zu unterbinden. An dieser Stelle sollten Mitglieder einer Mehrheitsgruppe hellhörig werden, die entsprechende Forderungen und Einschränkungen immer nur für andere Gruppen und andere, außerhalb der eigenen Gruppe stehende, Personen als gültig ansehen. Möglicherweise sind sie schlussendlich selbst die Opfer des einmal unterstützten Populismus.

Weiterführende Literatur:

Marc Helbling (Ed.), Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes. London 2012. Sammelband mit verschiedenen Beiträgen zur Haltung gegenüber dem Islam sowie zur Begriffsdefinition von Islamophobie. Gibt einen guten Einblick in die Facetten der Entwicklung der Haltungen und Einstellungen gegenüber dem Islam in Europa.

Gert Pickel / *Alexander Yendell*, Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 10 (2016/3–4), 273–310. Breitere und aktuelle empirische Behandlung der Thematik mit Blick auf Gründe und Faktoren der Islamdistanz in den Einstellungen der Bürger im europäischen Vergleich. Anhand von Daten des Bertelsmann Religionsmonitor 2013 werden Bedrohungswahrnehmungen gegenüber religiöser Pluralisierung und verschiedenen Religionen im Vergleich betrachtet und zu erklären versucht.

Detlef Pollack / *Olaf Müller* / *Gergely Rosta* / *Nils Friedrichs* / *Alexander Yendell*, Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden 2014. Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse einer breiten Studie zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt in fünf europäischen Ländern. Gibt Auskunft über Wahrnehmungen, Einstellungen gegenüber Mitgliedern unterschiedlicher Religionen und existierende Stereotype.

5 Fazit

Fasst man die hier vorgestellten Überlegungen zusammen, so lässt sich sagen: Populisten, speziell Rechtspopulisten nutzen derzeit die in den europäischen Bevölkerungen recht weit verbreiteten Bedrohungswahrnehmungen und Bedrohungsgefühle gegenüber dem Islam. Sie spitzen diese zu, beschaffen sich auf diese Weise Wählerstimmen und politische Unterstützung, die sie in politische Posten umsetzen. Durch ihre bewusste Zuspitzung und Bestärkung vorhandener Ängste radikalisieren sie Teile der Gesellschaft und führen eine immer stärkere und manchmal schon unversöhnliche Polarisierung in den europäischen Gesellschaften herbei. Die Erfolge von Rechtspopulisten in den letzten Jahren kommen nicht von ungefähr. Für die Mobilisierung benötigt es sowohl die Angst vor Fremdem wie auch eine abzu-

lehnende Bezugsgruppe. Nur so kann eine Mobilisierung von Personen für die rechtspopulistischen Aussagen stattfinden. Dieses Mobilisierungspotenzial liegt nun aber vor, besteht doch in fast allen Ländern Europas eine weit verbreitete Angst vor islamistischem Terror, welche in Verbindung mit der Fremdheit des Islam auf eine – aus Sicht der Bürger klar abgrenzbare – Fremdgruppe projiziert werden kann.

Die Erfolge der Rechtspopulisten in dieser Mobilisierung greifen im Einklang mit einer weit verbreiteten Politikverdrossenheit in Europa Raum und führen zu einer Gefährdung demokratischer Umgangsregeln. Nicht nur wird die für Demokratien konstitutive Toleranz gegenüber Vielfalt durch die Angstkampagnen in Teilen der Bevölkerungen beschädigt, auch ein differenzierter Dialog über Haltungen zu anderen sozialen und religiösen Gruppen wird verhindert. Es besteht eine weitere Gefahr: Es kann sein, dass sich etablierte Parteien und ihre Politiker aus Angst vor den Rechtspopulisten auf die abgrenzende Argumentation einlassen und in ihren politischen Entscheidungen sich aufgrund des Kampfes um Wählerstimmen für Abgrenzung entscheiden. Es geht nicht darum, Politikern den Vorwurf zu machen, dass sie sich nicht der Ängste von Bürgern annehmen und gegebenenfalls nach diesen handeln. Speziell im Bereich der inneren Sicherheit. Vielmehr geht es darum allein aus wahltaktischen Gründen Positionen des Rechtspopulismus über Gebühr in ihre Politik zu integrieren. Nicht nur dass diese zumeist dann doch nur von Minderheiten vertreten werden, sie führen in der Regel eine Verschärfung von Aus- und Abgrenzung wie politischer Polarisierung mit sich. Dies dürfte langfristig eine Gesellschaft und Demokratie mehr beschädigen als eine gewisse Widerspenstigkeit an einigen Stellen.

Es sei noch ein letzter Schwenk in der Argumentation erlaubt. In den Debatten über Religion der letzten Jahre kam es immer wieder zu einem Widerstreit zwischen der Zeichnung einer Säkularisierung und dem Bild einer Wiederkehr der Religionen. Das, was hier beschrieben wurde, zeigt in der Tat eine zunehmende Wichtigkeit von Religionen, allerdings im Sinn eines Konfliktpotenzials und einer Zuschreibungsgröße für Ablehnung. Säkularisierungsprozesse scheinen hier ebenfalls nicht die besänftigende Wirkung zu entfalten, die man ihnen in den Kirche-Staat-Debatten der letzten Jahrhunderte zugeschrieben hat. Möglicherweise ist es an der Zeit, sich verstärkt Gedanken über die politischen Dimensionen von religiöser und weltanschaulicher Pluralität zu machen, Identitäten und Zugehörigkeiten wieder stärker in den Blick zu nehmen und dabei dennoch die Rahmenbedingungen (Säkularisierung und religiöse Pluralisierung) nicht außer Acht zu lassen.

Der Autor: P*rof. Dr. Gert Pickel, geb. 1963, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Studium der Soziologie und Politikwissenschaft an der Universität Bamberg, 1996–2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder); wichtigste Publikationen: Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRGP) 1 (2017/1), 37–74; Religionssoziologie. Eine Einführung in die zentralen Themenbereiche, Wiesbaden 2011; zus. mit Susanne Pickel, Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung, Wiesbaden 2006.*

Clemens Sedmak

„Die rechte Sorge“

Resilienz und der Umgang mit Angst

◆ **Der Enge der Angst, die mit unserer Verwundbarkeit und Kontingenz zusammenhängt, steht die Weite der Resilienz gegenüber. Resilienz ist die Fähigkeit, gut mit Angst, Verwundbarkeit und Widrigkeiten umzugehen, sich nach einem Schicksalsschlag wieder aufzurichten und in eine „tiefe Praxis der Lebensbejahung“ einzutreten. Wichtig dafür sind Richtungssinn, Kontrollsinn, sozialer Sinn, Dankbarkeit und Hoffnung, vor allem aber die Unterscheidung zwischen falscher und rechter Sorge. Die rechte Sorge richtet sich auf die rechten Dinge (auf das, was wirklich zählt) und hat das rechte Maß (ohne Panik und Angst). Religion kann dazu beitragen, falsche und rechte Sorge zu unterscheiden. (Redaktion)**

1 Die Enge der Angst

Angst lähmt und macht eng: Das deutsche Wort „Angst“ ist nicht von ungefähr mit dem indogermanischen „angh“ („eng“) verbunden. Das Gegenteil von Angst ist unter dieser Rücksicht innere Weite, innere Freiheit. Angst hängt mit unserer Verwundbarkeit zusammen; und unsere Verwundbarkeit ist Teil dessen, was man „die Kontingenz der Welt“ nennt: Wir machen die Erfahrung, dass wir nicht alles im Leben ordnen und unter Kontrolle bringen können; wir sind Wendungen des Schicksals ausgeliefert und suchen Halt. Diese Wendungen des Schicksals kann man auch mit den Begriffen „Kontingenz“ und „Verwundbarkeit“ beschreiben.

„Kontingenz“ bedeutet, dass etwas anders sein könnte, als es ist. Wir erleben die Welt als kontingent; unsere Vorstellungskraft, unser „Möglichkeitssinn“ lässt uns das, was ist, als etwas erkennen, das auch anders sein könnte. Der Sinn für Kontingenz wird verstärkt durch dramatische Schicksalsschläge oder durch sanfte Neuerungen, durch Reisen, die uns in Berührung mit anderen Kulturen kommen lassen oder auch durch den Kontakt mit Fremden, die uns zeigen, dass andere Lebensweisen möglich sind. Aus gutem Grund hat sich der griechische Philosoph Platon im Zuge seines Nachdenkens über einen Idealstaat dagegen ausgesprochen, Fremde ins Land einzulassen und Angehörige des Stadtstaates ausreisen zu lassen – Kontakt mit Anderem verstärkt den Sinn für Kontingenz. Aus gutem Grund auch sind viele in der Literatur beschriebene Utopien unauffindbar, Inseln, die nicht nach Belieben angesteuert werden können, die berühmte „Utopia“ des Thomas Morus etwa, sie kann nicht gesucht, nur gefunden werden.

Kontingenz erfüllt uns mit einem Sinn von Freiheit und Weite, aber auch mit einem Sinn von Unsicherheit und Ungewissheit. Wir essen mit Messer und Gabel, es könnte auch anders sein; wir wachen gesund auf, es könnte auch nicht so sein.

Kontingenz ist ein wichtiger Aspekt von Verwundbarkeit. „Verwundbarkeit“ wiederum bedeutet, dass das, was uns wertvoll ist, beschädigt, uns entrissen werden

könnte. Diese bittere Erfahrung haben wir alle gemacht, manche allerdings auf tragische und dramatische Weise. Der französische Maler und Fotograf Hugues de Montalembert kehrte im Sommer 1978 in seine New Yorker Wohnung zurück und traf zwei Männer an, die sich gewaltsam Zugang zu seiner Wohnung verschafft hatten, um sie auszuräumen. Die Verbrecher schütteten ihm Farbentfernungsmittel in die Augen, de Montalembert erblindete binnen Stunden. Seine Geschichte, aufgezeichnet in seinem autobiografischen Buch *Invisible*[1], wurde in einem Film *Black Sun* nachgezeichnet. Hugues de Montalembert ist blind, es könnte auch anders sein; das ist eine Erfahrung von Kontingenz: seine Sehkraft wurde ihm genommen, sein Augenlicht zerstört – das ist eine Erfahrung von Verwundbarkeit. Er beschreibt seine Angst vor der Dunkelheit, die sich vor seinen schwächer werdenden Augen ausbreitete, beschreibt auch die Angst vor der Angst; die Angst davor, in einem Leben von Angst und Dunkelheit leben zu müssen. Angst schafft Angst. Und es gibt auch so etwas wie Angst zweiter Ordnung, Angst vor der Angst.

Wir Menschen sind verwundbar, können das mitunter gut überspielen und verdecken, aber alle Sicherungssysteme – Wohlstand, Versicherungen, sorgfältige Planung – können nichts daran ändern, dass wir grundsätzlich verletzbar sind. Wir können schmerzhaft, in einem Augenblick, daran erinnert werden. Thomas Harding hatte die bittere Aufgabe, so beschrieben in dem Bericht *Kadian Journal*, seine Ehefrau in einem transkontinentalen Telefongespräch davon zu unterrichten, dass ihr Sohn bei einem Fahrradunfall ums Leben gekommen war. Es hätte auch anders ausgehen können – sollen, müssen.

2 Die Weite der Resilienz

Wir haben Angst vor Widrigkeiten, weil uns Adverses, Widriges, befallen kann; das ist Teil unserer Conditio Humana. Die Fähigkeit, gut mit Widrigkeiten umgehen zu können, wird seit einigen Jahrzehnten „Resilienz“ genannt. Resilienz ist die Fähigkeit, auch unter widrigen Umständen blühen und gedeihen zu können; sie ist auch die Fähigkeit, sich nach einem Schicksalsschlag wieder aufzurichten. Der Begriff der Resilienz ist in aller Munde, weil es verlockend ist, widerstandsfähig zu sein, und weil nach wie vor nicht geklärt ist, warum manche Menschen resilient im Leben stehen, andere nicht. Die Resilienzforschung boomt, sie bietet die rechte Mischung aus existenziellen Fragen, die alle angehen, hilfreichen Teilergebnissen und offenen Rätseln. Stärkende und schützende Faktoren von Resilienz können benannt werden:

Eine Pionierin der Resilienzforschung, die amerikanische Psychologin Emmy Werner, hat die Situation der 1955 geborenen 698 Kinder der Hawaii-Insel von Kauai auf deren Resilienzfähigkeiten untersucht. Es zeigte sich, dass Kinder sich – selbst bei ähnlichen Ausgangsbedingungen – ganz unterschiedlich entwickeln: Manche schaffen es, trotz ungünstiger Umstände erstaunlich zu blühen, andere nicht. Manche Menschen brechen nach einem Schicksalsschlag zusammen, andere richten sich wieder – wie ein Stehaufmännchen – auf.[2] Endgültige Antworten können nicht gege-

1 *Hugues de Montalembert*, Invisible. A Memoir, New York 2010.

2 Vgl. *Emmy E. Werner*, Overcoming the odds: High risk children from birth to adulthood. Ithaca (New York) 1992; *dies.*, Vulnerable, but invincible, New York 1998; *dies.* / *Ruth S.* Smith, Journeys from childhood to midlife. Risk resilience and recovery, Ithaca (New York) 2001.

ben werden, aber Emmy Werner identifizierte Schutzfaktoren, die Resilienz stärkten.[3] Diese Faktoren haben mit sozialen Aspekten, mit Fragen der inneren Einstellung und mit menschlichen Fähigkeiten zu tun. Schutzfaktoren sind etwa Temperament und Veranlagung („Frohnaturen“ tun sich leichter), positive Beziehungen, soziale Integration, Kommunikationsstärken, Selbstwertgefühl, Kontrollsinn, proaktive soziale Orientierung, die Fähigkeit, eine längerfristige Perspektive einzunehmen und Gratifikationen hinauszuzögern. Bereits Werner stellt den Zusammenhang zwischen Resilienz und Verwundbarkeit her, da sie auch von „Vulnerabilitätsfaktoren“ (wie etwa neuropsychologischen Defiziten, chronischen Erkrankungen, hoher Ablenkbarkeit, geringen kognitiven Fertigkeiten, geringen Fähigkeiten zur Selbstregulation) spricht; dazu kommen Risikofaktoren (etwa niedriger sozioökonomischer Status, chronische Armut, ungünstige Wohnverhältnisse, ständige innerfamiliäre Konflikte, gesundheitliche Probleme von Bezugspersonen, vor allem auch Suchtverhalten der Eltern, soziale Isolation). Schutzfaktoren werden den Vulnerabilitäts- und Risikofaktoren gegenübergestellt; durch Vulnerabilitäts- und Risikofaktoren erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass Störungen auftreten bzw. adverse Ereignisse nicht in einer gedeihlichen Weise bewältigt werden können. Aber Gewissheit gibt es nicht, wir operieren mit Wahrscheinlichkeiten.

Zweifelsohne tun sich resiliente oder resilienzbegabte Menschen leichter, mit Widrigkeiten und damit auch mit adversitätsbezogener Angst umzugehen. Man könnte davon sprechen, dass resilienzbegabte Menschen unschwer in das eintreten können, was man „die tiefe Praxis der Lebensbejahung“ nennen kann, die tiefe Praxis eines „Ja“ zum Leben auch unter widrigen Umständen. Der Begriff der tiefen Praxis wurde von Dan Coyle geprägt.[4] „Tiefe Praxis“ bedeutet Praxis unter erschwerten Bedingungen; Coyle ist der Frage nachgegangen, warum es denn in Brasilien so viele hochbegabte Fußballer gäbe; seine Antwort: Wer gelernt hat, unter widrigen Umständen eine Praxis einzuüben, also auf unebenem Boden mit einem Fetzenball zu spielen, der kann umso besser auf schönem Platz mit gutem Ball spielen; dieses Einüben unter widrigen Umständen nennt Coyle „tiefe Praxis“; sie schließt also ein Moment der Adversität (Erfahrung von Widerstand), ein Moment der Intensität (eine Erfahrung mit Einsatz und Anstrengung) und ein Moment der Bindung (eine Erfahrung, die Ausdauer verlangt) ein. Analog könnten wir sagen, dass es eine Form der tiefen Praxis von Lebensbejahung ist, wenn Menschen unter widrigen Umständen „Ja“ zum Leben sagen.

Das „Ja“ zum Leben sagt sich leichter, wenn Richtungssinn, Kontrollsinn und sozialer Sinn gegeben sind; Menschen, die wissen, in welche Richtung sich ihr Leben entwickeln soll, die also eine Vorstellung von „Ziel“ und „Weg“ haben, sind widerstandsfähiger. Menschen, die über einen Kontrollsinn verfügen, also über ein Verständnis dessen, was sie auch unter widrigen Umständen gestalten und entscheiden, beeinflussen und kontrollieren können, sind widerstandsfähiger als Menschen, die

[3] *Emmy Werner*, The children of Kauai: Resiliency and recovery in adolescence and adulthood, in: Journal of Adolescent Health 13 (1992), 262–268: *dies*., How kids become resilient. Observations and Cautions, in: Resiliency in Action 1,1 (1996), 18–28; *dies.*/*Ruth S. Smith*, Vulnerable but Invincible: A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth, New York 1989.

[4] *Daniel Coyle*, The Talent Code, New York 2009, Teil I.

sich in die Rolle von Opfern drängen lassen. Menschen, die drittens über einen sozialen Sinn verfügen, Interesse an anderen zeigen, sich als Mensch unter Menschen in einem sozialen Kontext wissen, sind widerstandsfähiger als diejenigen, die sozusagen im eigenen Saft schmoren. Umgang mit Angst und Umgang mit Verwundbarkeit werden leichter, wenn Richtungssinn, Kontrollsinn und sozialer Sinn zusammenkommen. Pauline Boss betont nachdrücklich diese Gestaltungsmöglichkeiten und sieht etwa Realismus (eine realistische Einschätzung von Situationen) und Akzeptanz als resilienzstärkende Faktoren. Unrealistische Erwartungen und nicht fundierte Hoffnungen wirken resilienzhemmend. Resilienz wird vor allem auch durch die Fähigkeit verstärkt, mit Unsicherheit zu leben. „Resilient sein heißt lernen, mit unbeantworteten Fragen zu leben.“[5] Menschen, die ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Sicherheit haben, sind in Fragen der Resilienzentwicklung benachteiligt. Soweit, so gut. Das sind Ergebnisse der blühenden Resilienzforschung, die auch als Forschung über „the capacity to be displaced“, als Erforschung der Fähigkeit, auch „am falschen Ort daheim“ zu sein, verstanden werden kann.[6]

3 Die Tiefe lebensbejahender Praxis

Ich möchte nun als Hinweis auf einen möglichen Umgang mit Angst nicht allein die Ergebnisse der Resilienzforschung referieren, sondern einen anderen Punkt einbringen: Resilienz hat nicht nur mit äußeren Umweltfaktoren und sozialen Aspekten, sondern wesentlich mit inneren Faktoren zu tun. Dankbarkeit und Hoffnung sind zwei wesentliche innere Quellen von Resilienz. Dankbarkeit im Sinn von Psalm 103,2 („Vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat“) ist eine Quelle von Resilienz, eine Quelle von Kraft, die aus dem schöpft, was war. So gesehen ist die Erinnerungskraft eine wichtige Resilienzquelle. Hoffnung lässt den Blick auf das richten, was sein könnte; hier schöpfen wir Kraft aus dem ersehnten Möglichen. Rechter Umgang mit Angst ist auch eine Frage des geordneten Inneren. Oder auch: der rechten Sorge.

Ich möchte einige Hinweise auf „die rechte Sorge“ geben, wie sie in der christlichen Literatur entfaltet wurde. Das Thema wurde von Dale Carnegie im Jahr 1948 zu einem Weltbestseller, das englische Original (*How to Stop Worrying and Start Living*) ist ebenso klar in seiner Botschaft wie die deutsche Übersetzung: *Sorge dich nicht – lebe!* Carnegies Ansatz, ein sorgenfreies Leben zu empfehlen und dies mit einem Machbarkeitsoptimismus zu verfolgen, gibt in zentralen Punkten sicherlich nicht die christliche Botschaft wieder, rührt aber jedenfalls an tief verwurzelte Ängste. Sorgen quälen und engen ein und die Sehnsucht nach Freiheit und Weite ist auch eine Sehnsucht nach Sorgenfreiheit und Überwindung der Angst. Die Evangelienworte von der falschen und der rechten Sorge im sechsten Kapitel des Matthäus-Evangeliums wie auch das viel zitierte Wort „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Ich will euch erquicken.“ (Mt 11,28), deuten den Kern der Einladung Jesu an, sich um ein Leben in der rechten Sorge zu bemühen. Ein Leben in der rechten Sorge ist resilienzfördernd, weil es die

5 *Pauline Boss*, Verlust, Trauma und Resilienz, Stuttgart 2008, 85.
6 Vgl. *Clemens Sedmak*, The Capacity to Be Displaced, Amsterdam 2017.

Realität nicht verweigert und die Dinge in einen größeren Rahmen mit Sinn für Maß und Proportion setzt.

In patristischen Schriften werden Sorgen als Quälgeister ernst genommen, als Quellen von inneren Torturen; Johannes Chrysostomus warnt in seinen Schriften und Predigten vor Kümmernissen, die den Schlaf rauben;[7] er weist immer wieder darauf hin, dass Menschen, die sehr an irdischen Gütern hängen, in Sorgen gefangen sind.[8] Fehlverhalten erzeugt Sorgen. Es ist kein Zeichen geistlicher Reife, sich nicht trösten zu lassen. Interessant ist die Idee, dass Sorge auch als Ausdruck von Solidarität gedeutet werden kann, als Übernahme von Verwundbarkeit, wie es bei Chrysostomus, an den heiligen Paulus gewandt, heißt: „Lebtest du nicht ein Leben voll Bitterkeiten: in schlaflosen Nächten, in Schiffbrüchen, in Hunger und Durst und Blöße, in Kümmernissen, in Sorgen?“[9]

Wir finden im frühchristlichen Schrifttum Hinweise auf die hilfreiche Unterscheidung zwischen eitlen („leeren“) und begründeten Sorgen,[10] auf die Bedeutung der Gedankendisziplin und die Kraft, quälenden Sorgen nicht unnötig Raum im Denken zu geben, auf den weiten Rahmen für das eigene Leben, der bestimmte Sorgen angesichts der Ewigkeit als nichtig erscheinen lasse, wie das vor allem Augustinus in seinen *Bekenntnissen* artikuliert (VI,6; VI,11; VII,5; IX, 1). Die einflussreiche Schrift *Der Hirte des Hermas* weist im 11. Kapitel darauf hin, dass zeitliche Sorgen den Menschen schwächen und ihm Kraft für das Wesentliche nehmen, sodass der Sinn durch die Kümmernisse niedergebeugt wird.

Die rechte Sorge ist Sorge um die rechten Dinge (um das, was wirklich zählt) und Sorge im rechten Maß (ohne Panik und Angst). Der Blick auf das, was bleibt, stiftet die rechten Relationen und Proportionen. In einem Beispiel: In seiner letzten Predigt am 24. März 1980, wenige Minuten vor seinem Tod, zitiert Erzbischof Oscar Romero eine Stelle aus *Gaudium et Spes* 39: „Zwar werden wir gemahnt, daß es dem Menschen nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst jedoch ins Verderben bringt […], dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen.“ Dies ist ein Wort über die rechte Sorge, die das, was hier und jetzt geschieht, angesichts des weiten Horizonts der Ewigkeit gerade nicht abwertet, sondern sich in der tiefen Praxis der Lebensbejahung engagiert.

4 Die Unendlichkeit des Mysteriums

So gesehen gibt die Religion den Horizont für ein Leben ohne Angst. In einer theologischen Zeitschrift darf eine Frage im Kontext von Angst und Angstbewältigung nicht fehlen: Macht Religion Angst? Man könnte die Macht des Religiösen in vier Sätzen zusammenfassen: *Wir wollen alle leben. Wir können uns vorstellen, dass unser Leben von Gott oder Göttern gelenkt wird. Wir werden alle sterben. Wir können uns vorstellen, dass es ein Leben nach dem Tod gibt.*

7 In epistulam ad Colossenses commentarius, I,5 und X,4.
8 Beispielsweise: De paenitentia homiliae IV, 3.
9 In epistulam ad Philippenses V,1.
10 Erster Brief des Klemens an die Korinther, Kapitel 7.

Religion kann Angst machen, also Angst schaffen, die es ohne das Religiöse nicht gäbe; und Religion kann vor Angst schützen und Angst auch nehmen. Die Tatsache, dass wir Angst haben können, sagt viel über Religion aus. Angst ist eine Reaktion auf etwas, das sein könnte, allerdings aufgrund von etwas, das ist. Ein Mensch hat Angst vor Gespenstern in einem dunklen Haus, aber auf der Basis der undurchdringlichen Dunkelheit. Hier trifft Möglichkeit auf Wirklichkeit. Das ist auch der Stoff, aus dem Religion gewebt wird – Möglichkeit trifft auf Wirklichkeit. Und dieses Aufeinandertreffen kann Angst machen. Mitunter wird „Angst“ (als „Zurückschrecken vor etwas Diffusem“) unterschieden von „Furcht“ (als „Zurückschrecken vor etwas Bestimmtem“). Diese Unterscheidung ist hilfreich (Angst vor dem Tod versus Furcht vor einer neuen Rezession, nachdem man bereits eine erlebt hat), weil sie „Angst“ in einer Mächtigkeit zeigt, die sich Vorhersagen aufgrund bereits gemachter Erfahrungen entzieht. Angst ist mit Bildern von Dunkelheit und Nebel assoziiert, gerade weil das Objekt („wovor hast du Angst?“) schemenhaft und nicht klar umrissen ist. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird Religion eher mit „Angst“ als mit „Furcht“ verbunden, weil „Gott“ und „Hölle“, um zwei Begriffe zu nennen, eben keine klar umrissenen Objekte sind. So gesehen hat Religion Macht – Macht, Angst zu erzeugen und Macht, Angst zu nehmen. Religion bleibt in dieser doppelten, in dieser ambivalenten Macht.

Wir wollen alle leben. Wir können uns vorstellen, dass unser Leben von Gott oder Göttern gelenkt wird. Wir erfahren die Kontingenz der Welt; wir erfahren, dass die Welt anders sein könnte, als sie ist. Eine Welt, die nicht kontingent ist, bietet keinen Raum für Religion; das hat der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein erkannt: In einer Welt, die ist, wie sie ist, in der Dinge so geschehen, wie sie geschehen, stellen sich die Fragen nach Sinn und Tiefe nicht. Wir aber können in diese Welt Fragen hineintragen, Fragen der Ethik und der Religion, die Frage nach Sinn.

Wir wollen alle leben. Manchmal so sehr und dermaßen verzweifelt, dass wir uns an jeden Strohhalm klammern. Dieser Strohhalm kann Magisches sein, Religiöses. Wir können uns schließlich vorstellen, dass unser Leben von Gott oder Göttern gelenkt wird, dass das Göttliche Einfluss auf unser Leben hat. Wir können uns vorstellen, dass Opfer und andere Formen der Hingabe an das Göttliche die Götter wohlwollend stimmen und auf unsere Seite bringen. Die Götter können uns beistehen, mit den Bedrohungen in unserem Leben umzugehen. Doch auch: Die Götter, das Göttliche können selbst Bedrohungen in unserem Leben sein. So kann Religion Lebensangst nehmen, aber auch jene Angst, die erst vom Religiösen geschaffen wird. Religion kann helfen, mit der Angst vor der Krankheit umzugehen, aber auch: mit der Angst vor den Züchtigungen Gottes in Form von Unfällen oder Naturkatastrophen.

Ja, und dann werden wir auch sterben. Aber bei diesem Satz bleiben wir nicht stehen; wenn wir nur sterben würden mit dem festen Wissen, dass dies das Ende unseres Lebens, das Ende unserer Identität, das Ende unserer Existenz bedeutet, dann wäre die Religion deutlich weniger mächtig; sie wäre nicht unmöglich, ist es doch auch hilfreich, sich mit Fragen des Lebens an Götter wenden zu können; aber die Religion hat dann doch eine gewisse Zahnlosigkeit. Der portugiesische Literaturnobelpreisträger Jose Saramago hat diese Zahnlosigkeit in seinem Roman *Eine Zeit ohne*

Tod[11] beschrieben; er beschreibt ein Szenario, in dem Menschen zwar krank werden und altern, auf die Intensivstation eines Krankenhauses gelegt werden, aber auf einmal nicht mehr sterben. Mit akribischer Grausamkeit beschreibt er, wie Bestattungsunternehmer und Kirchen als die großen Verlierer dieser neuen Situation dastehen. Religion verliert ihren „Selling Point“, wenn Menschen nicht mehr sterben. Dann wird die geheimnisvolle Pforte, die dieses Leben von dem, was nicht (mehr) dieses Leben ist, nicht mehr durchschritten, jene Pforte, die stets halboffen bleibt – aus der Sicht eines Menschen, der fest davon überzeugt ist, dass es ein Leben nach dem Tod gibt, aber keine intersubjektiven Gewissheiten anbieten kann, wie auch aus der Sicht eines Menschen, der davon ausgeht, dass unser Dasein mit dem Tode zu einem endgültigen Ende kommt, aber auch keine Beweise anbieten kann. Die Tür bleibt halboffen.

Wir werden alle sterben. Wir können uns vorstellen, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Alle werden wir sterben eines Tages, alle, vielleicht schon morgen. Und dann haben wir kulturgeschichtlich ein ganzes Arsenal zur Verfügung, uns mit Angst vor dem Tod zu erfüllen: Hölle, Jüngstes Gericht, Fegefeuer und wieder Hölle und Höllenpein. Die Angst auch vor dem Sterben selbst, unheimlich und nicht erprobt, nicht wiederholbar, nicht antizipierbar. Wieder zeigt sich: Religion kann Angst nehmen – gerade auch die Angst, die sie selbst erzeugt. Denn Religion kann Angst erzeugen. In der frühchristlichen Literatur wurden die Wohlhabenden mit der Geschichte des armen Lazarus, der glücklich im Himmel ist, und des Reichen, der qualvoll in der Hölle endet, zur Solidarität bewegt. Wer würde abstreiten, dass diese Geschichte aus dem sechzehnten Kapitel des Lukasevangeliums nicht auch pädagogischen Wert haben kann?

Religion kann Angst machen, aber kann sie auch Angst nehmen? Das mächtige Wort „Fürchte dich nicht“ zieht sich durch die Heilige Schrift; Dietrich Bonhoeffer hat sich an diesem Wort in den schweren Stunden festgehalten: Ende 1944 hat er das Gedicht „Von guten Mächten wunderbar geborgen“ geschrieben, zu einem Zeitpunkt, als seine Hoffnung auf Entlassung aus dem Gefängnis schon verschwindend klein geworden war. Unmittelbar nach seiner Inhaftierung Anfang April 1943 war er noch voller Optimismus, rechnete damit, schon nach wenigen Wochen wieder in die Freiheit entlassen zu werden. Aber diese Hoffnung sollte sich nicht erfüllen. In einer Situation irdischer Aussichtslosigkeit schreibt Bonhoeffer über die tröstliche Befreiung von der Angst. Oder auch: Er schreibt von der Erfahrung der Geborgenheit inmitten der Angst, die ihm ja nicht fremd war. Religion kann vielleicht nicht jegliche Angst neh-

Weiterführende Literatur:
Da ich diese beiden Bücher am besten kenne, diese das hier angerissene Thema systematisch bearbeiten und dabei eine Reihe von Literaturhinweisen geben, wage ich es, zwei eigene Bücher als weiterführend zu nennen:
Clemens Sedmak, Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.
Clemens Sedmak, The Capacity To Be Displaced. Resilience, Mission and Inner Strength, Amsterdam 2017.

[11] *Jose Saramago*, Eine Zeit ohne Tod, Reinbek b. Hamburg 2007.

men, sie kann aber Geborgenheit schenken, inmitten der Angst.

Freilich, die Ambivalenz bleibt: Religion kann Trost spenden, teuren und kostbaren Trost, aber auch billigen und wertlosen. Der englische Christ Clive Staples Lewis wurde nach dem Tod seiner Frau, die nach einer Krebserkrankung verstorben war, mit den Worten getröstet: „Sie ist in Gottes Händen“ – und er sagte sich verbittert: Das war sie die ganze Zeit und ich habe gesehen, wie sehr sie gelitten hat! Lewis selbst hat sich teuren Trost erlitten, sich getröstet mit der Vorstellung eines ikonoklastischen Gottes, der es uns nicht erlaubt, es uns bequem in einer religiösen Komfort- und Kontrollzone einzurichten.

Angst ist auch kostbar – eine „neue Heuristik des Erschreckens“ hatte der deutsche Philosoph Hans Jonas mit Blick auf Nuklearenergie und den leichtsinnigen Umgang, den er damit beobachtete, gefordert. Christopher Clarks Studie über den Ersten Weltkrieg trägt den bezeichnenden Titel *Schlafwandler*. Die Befehlshaber, die Soldaten – sie hatten zu wenig Angst, sie hatten eine klugheitswidrige Angstfreiheit. Tapferkeit ist nach Thomas von Aquin nicht die Kühnheit eines Narren, der nicht weiß, dass etwas gefährlich sein kann; Tapferkeit ist die Kraft, sich zu überwinden, dem Feindlichen entgegenzutreten, auch zitternd und bebend. Das ist auch eine Frage der Vorstellungskraft. Menschen mit geringerer Vorstellungskraft sind weniger angstbegabt. Religionen bauen auf den Möglichkeitssinn, machen es damit leichter, Angst zu haben. Und das kann auch sein Gutes haben; Religionen können die Gabe der Angst schenken.

Oder auch die Gabe der Furcht, der Ehrfurcht. Der Begriff der „Gottesfurcht“ deutet an, dass es ein rechtes Zurückschrecken vor dem Übermächtigen gibt, vor dem, was Immanuel Kant das Erhabene genannt hat. Gottesfurcht wird in der jüdischen und christlichen wie islamischen Tradition als Aspekt einer rechten Gottesbeziehung aufgefasst. Eine Welt ohne Furcht kann tollkühn und größenwahnsinnig werden.

Religion kann die Gabe der Furcht schenken. Vielleicht ist diese Furcht, dass wir den Planeten zerstören könnten in Zeiten des Klimawandels, nicht nur fehl am Platz. Vielleicht ist es bezeichnend, dass die Regel des heiligen Benedikt dem Abt eines Benediktinerklosters sehr viel Macht gibt, ihn aber mehrmals daran erinnert, dass er vor dem Richterstuhl Gottes Rechenschaft wird ablegen müssen. Vielleicht ist dieser Glaube bei den Mächtigen dieser Welt nicht nur fehl am Platz. Hier kann sich Furcht als Gabe zeigen.

Wir wollen alle leben. Wir können uns vorstellen, dass unser Leben von Gott oder Göttern gelenkt wird. Wir werden alle sterben. Wir können uns vorstellen, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Religion kann Angst machen, Religion kann vor Angst schützen und Angst auch nehmen; sie kann die Gabe der Furcht schenken. Und wenn im Märchen davon erzählt wird, was es denn heißt, das Fürchten zu lernen, ist das wohl eine Lebensaufgabe für uns alle: Zu lernen, uns vor dem zu fürchten, was unsere Furcht oder auch Ehrfurcht verdient; und zu lernen, uns vor Nichtigem nicht zu ängstigen.

Der Autor: *Clemens Sedmak, geboren 1971, Professor für Sozialethik an der University of Notre Dame (USA), Visiting Professor am King's College London und Leiter des Zentrums für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg; zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt: „Church of the Poor. Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy“.*

Franz Gruber

Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst

◆ **Hoffnung stellt menschliche Existenz grundsätzlich unter die Perspektive von Sinn und Heilung, ohne das Katastrophische in der Geschichte zu leugnen. Dies macht die Hoffnung zu einer genuin theologischen Kategorie – so Franz Gruber, Rektor und Professor für Dogmatik an der Katholischen Privat-Universität Linz. Sein Artikel gibt einen instruktiven Überblick über die großen Entwürfe einer Theologie wie Philosophie der Hoffnung. Zugleich arbeitet der Autor den Kern biblischer und christlicher Hoffnung heraus, der sich in Zeiten der Ängste – nicht zuletzt durch eine humane Praxis – bewähren kann. (Redaktion)**

1 Hinführung zum Thema

„*Was ist für Sie der Mensch?* Ein eigenartiges Experiment. Vor allem ist der Mensch Hoffnung, Hoffnung wie die Jugend auf Besseres, aber auch Hoffnung, dass er vielleicht den Ursprung findet, Gott, dem er nachgebildet ist. Denn dazu ist er geschaffen.“[1]

Die Antwort des israelischen Malers Jehuda Bacon zeugt von einer Klarheit und verwegenen Kühnheit, die ihresgleichen sucht. Sie ist das ergreifende Zeugnis eines hochbetagten Künstlers, der die Gewalttätigkeit von Menschen in unvorstellbar grausamer Weise erlitten hat, so dass dies eigentlich die Zerstörung eines jeglichen Glaubens an den Menschen hätte bedeuten müssen. Geboren 1929 in Ostrawa wurde Yehuda Bacon aufgrund seiner jüdischen Abstammung 1942 samt seiner Familie nach Theresienstadt und ein Jahr darauf nach Auschwitz verbracht. Doch der Holocaust-Überlebende hat den Glauben an die Hoffnung nicht verloren, im Gegenteil: Der Mensch ist für ihn der Inbegriff von „Hoffnung“.

Dieses Bekenntnis stelle ich an den Beginn meiner Überlegungen. Ich werde versuchen zu begründen, dass Hoffnung die eigentümliche menschliche Fähigkeit ist, die grundsätzliche Offenheit von Geschichte und menschlicher Existenz in der Perspektive ihrer Erlösung, ihrer Heilung, ihres Sinnes für das Stärker-Sein des Guten zu erfassen und auszurichten. Diese Fähigkeit unterscheidet sich wesentlich von Optimismus oder vom positiven Denken insofern, als sie das „Katastrophische“ (W. Benjamin) und Ungeheilte der Geschichte nicht verdrängt, sondern bewusst erinnert. Ihre Kraft und ihre Überzeugung generiert sie nicht aus dem Glauben an den Fortschritt der Geschichte, sondern aus dem Glauben an Rettung und Wiedergutmachung. Hoffnung – in diesem Sinne verstanden – ist darum eine genuin theologische Kategorie, weil allein der Glaube an Heilserfahrung jene Kraft und Überzeugung freisetzt, die philosophisch-rational

[1] *Jehuda Bacon / Manfred Lütz*, „Solange wir leben, müssen wir uns entscheiden.“ Leben nach Auschwitz, Gütersloh 2016, 164.

als Postulat (I. Kant), psychologisch-existenziell als Projektion (F. Freud) oder als Illusion (K. Marx) interpretiert werden müssten.

Selbstverständlich sollen die anthropologischen Konnotationen oder „säkularen" Aspekte von Hoffnung nicht gemindert oder abgewertet sein. „Hoffnung" ist offenkundig eine anthropologische Eigenschaft, die mit der Zeiterfahrung und den Handlungsdispositionen verbunden sind. Schon der Philosoph Platon reflektiert in seinem Dialog „Philebos" einen dreifachen Bezug zur Zeit: Die Gegenwart wird erfasst durch die Wahrnehmung (*aisthesis*), die Vergangenheit durch die Erinnerung (*mimesis*), die Zukunft durch die Hoffnung (*elpis*).[2] Das Phänomen der Zukunft ist im Unterschied zu den anderen Zeitmodi jedoch mit dem Faktum ihrer Unbestimmbarkeit charakterisiert – wir wissen nicht, was auf uns zu-kommt – und offenkundig ist eine hoffnungsvolle, optimistische Einstellung zur Zukunft eine evolutionäre Strategie der Kontingenzbewältigung.

Die kulturgeschichtliche Relevanz dieser formalen Struktur wird dann sichtbar, wenn wir auf jeweilige Zeiten und Epochen genauer blicken. In diesem Beitrag können nur einige Hinweise auf den aktuellen Zeithorizont gegeben werden, in dem offenkundig erfahrbar wird, wie sich innerhalb kurzer Zeit die Zukunftseinstellungen fundamental ändern können. Nach wie vor dominieren heute Strukturen der neuzeitlich-modernen Optimierung der Zukunft durch wissenschaftlich-technologische Errungenschaften. Was Francis Bacon[3] als wissenschaftlich-technologische Utopie erstmals entworfen hat, entfaltete sich zu einem epochalen Zivilisationsmerkmal, das alle Ebenen von Natur und Kultur erfasst hat. Zurecht sprechen wir von Revolutionen, wenn wir die Abfolge dieser Entwicklung betrachten: zuerst erfasste die mechanische Revolution die frühneuzeitlichen Gesellschaften, es folgte die industrielle und schließlich die digitale Revolution. Jede neue Phase dieser Entwicklung ging einher mit tiefgreifenden sozialen und ökologischen Veränderungen, die nicht nur technische „Fortschritte" zeitigten, sondern ebenso fundamentale Krisen und Verwerfungen nach sich zogen. Die optimistische Leitidee, dass mit technischem Fortschritt die Zukunft besser werde, erweist sich als eine Vorstellung, die starke ideologische Züge trägt. Vielmehr lösten die Revolutionen immer auch Ängste und Befürchtungen aus, welche die Kontingenzerfahrung der unbekannten Zukunft immens steigerten. Die politischen und sozialen Erschütterungen des 20. Jahrhunderts lassen uns im Rückblick diese Zeit als ein „Jahrhundert der Extreme" (E. Hobsbawn) erscheinen, als eine erschreckende Erkenntnis der „Dialektik der Aufklärung" (M. Horkheimer / Th.W. Adorno).

Für unsere Gegenwart scheint es kennzeichnend zu sein, dass nach einer Phase des optimistischen Zukunftsglaubens, wie er die nachkriegszeitlichen 1950er- und 1960er-Jahre prägte, bedrohliche Aussichten den Zukunftshorizont verdunkeln. Am deutlichsten springen die ökologischen und die sozialen Krisen ins Auge, die vor allem durch technologische Folgewirkungen der Modernisierungsprozesse der Gesellschaft ausgelöst worden sind und von

[2] Vgl. *Hans-Georg Link*, Art. Hoffnung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974), Sp. 1157–1166, 1158.

[3] *Francis Bacon*, Neues Organon, hg. und mit einer Einleitung von W. Krohn, Hamburg 1990, 2 Teilbände.

der Soziologie als Entstehung einer neuen „Risikogesellschaft" interpretiert werden: Die Folgen der Modernisierungen erreichen paradoxerweise einen Grad an neuen Risiken, welche das Grundgefüge der Gesellschaft erschüttern und den Glauben an die Kontingenzbewältigung verblassen lassen.[4]

Ein etwas anderes Bild vermitteln die biomedizinischen Wissenschaften, die heute offenkundig die Rolle der früheren technologischen Zukunftsutopien übernehmen. Eine der hoffnungsträchtigsten Zweige ist beispielsweise die genetische Erforschung der Alterungsprozesse biologischer Systeme und die Frage, ob durch genetische Eingriffe der Altersprozess verzögert oder gar gestoppt werden könnte. Noch sind die Forschungsergebnisse vage, aber in den Medien[5] oder in populärmedizinischen Publikationen[6] werden die Erwartungen auf eine „ewige Jugend" bereits unübersehbar befeuert. Ähnliche Hoffnungen werden auf revolutionäre Möglichkeiten der Krebstherapien projiziert, die durch Stammzellentherapie den Sieg über diese Krankheitsform nähren.

Demgegenüber sind politische Hoffnungen auf eine bessere Zukunft heute weitgehend verblasst. Galt vor zwei Generationen noch der Grundsatz: „Unseren Kindern soll es einmal besser ergehen", so heißt die Devise heute: „Unseren Kindern soll es in Zukunft nicht schlechter gehen als uns". Die Grenzen der Problemlösungskompetenzen der Politik sind in den vergangenen Jahren zudem überdeutlich sichtbar geworden: Alle Gesellschaften der westlichen Welt kämpfen mit Problemen der Arbeitslosigkeit, des wirtschaftlichen Wachstums, der Finanzierbarkeit des Gesundheits- und Wohlfahrtssystems, und inzwischen schlagen diese Krisen auf die Legitimation demokratischer Regierungsformen durch. Politik wird heute nicht mehr als Quelle der Zukunftsbewältigung, sondern beinahe gegenteilig als Ursache der Angststeigerung empfunden.

Diese Gefühlslage signalisiert auch eine Erschöpfung einer „postmodernen Leichtigkeit" und Gleichgültigkeit, welche die Milleniumsjahre bestimmten: Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und der kommunistischen Ideologie sprach man vom „Ende der Geschichte" (F. Fukujama), so als ob es keine Zukunft mehr gäbe und alles erreicht wäre. Der Kultautor David Coupland hat diese Einstellung treffend beschrieben und in Frage gestellt: „Das Leben war voller Zauber, aber ohne Politik und Religion. Es war das Leben von Kindern der Pioniere – ein Leben nach Gott – ein Leben irdischer Erlösung am Rande des Himmels. Vielleicht ist dies das Herrlichste, nach dem wir streben können, ein Leben voller Frieden, der verschwommene Bereich zwischen erträumtem und wahrem Leben – doch ich muß feststellen, daß ich diese Worte voller Zweifel sage. Ich glaube, irgendwo auf der Strecke sind wir übers Ohr gehauen worden. Ich denke, der Preis, den wir für dieses goldene Leben zu zahlen hatten, war die Unfähigkeit, voll und ganz an die Liebe zu glauben; stattdessen hatten wir uns eine Ironie zugelegt, die alles, was sie berührte, versengte."[7] Die-

4 Vgl. dazu *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

5 Vgl. Die Zeit vom 6.4.2017, 29 f.

6 Vgl. *Johannes Huber*, Es existiert. Die Wissenschaft entdeckt das Unsichtbare, Wien 2016, 53 – 80.

7 *Douglas Coupland*, Life after God. Die Geschichten der Generation X, Berlin [2]1995, 269.

sen ironischen Gestus griff auch der Journalist und TV-Moderator Peter Hahne auf und forderte definitiv ein „Schluss mit lustig!“ Bemerkenswert ist allerdings die Conclusio seines Buches über das „Ende der Spaßgesellschaft“: „Wir brauchen Hoffnungsträger im wahrsten Wortsinn. Mir scheint die erschütterndste Diagnose unserer Zeit die abgrundtiefe Hoffnungslosigkeit zu sein. Wahre Hoffnungsträger, also Menschen und Ideen, die sich als tragfähig, als lebens- und existenztragend erweisen, scheinen abhanden gekommen zu sein.“[8]

Diese Entwicklungen spiegeln sich selbstverständlich auch in den religiösen Strömungen wider. Standen die ersten Jahrzehnte der Nachkriegszeit im Zeichen emanzipatorischer und gesellschaftskritischer Geschichtstheologien, so schlugen vor dem Hintergrund der Ökologiekrise, der atomaren Bedrohung und der angespannten Entwicklungen auf dem Arbeitsmarkt massive Zukunftsängste durch, die eine Renaissance apokalyptischer Diskurse beflügelte.

Angesichts dieser grob skizzierten Stimmungslage stellt sich die Frage nach einer Theologie der Hoffnung folgendermaßen: (1) Worin liegt die theologische Profilierung von Hoffnung? (2) Wie verhält sich dieser theologische Gehalt von Hoffnung gegenüber den Sinnstrukturen unserer Geschichts- und Leidenserfahrungen? (3) Was müsste eine zukünftige Theologie der Hoffnung leisten?

2 Theologie der Hoffnung – Ein Entwurf in praktischer Hinsicht

Mit dem Begriff einer „Theologie der Hoffnung“ ist auf den ersten Blick vor allem ein Name verknüpft: Jürgen Moltmann. Sein theologischer Ansatz ist wie kein anderer mit diesem Thema verbunden. Der reformatorische Theologe veröffentlichte 1964 seine „Theologie der Hoffnung“ und wurde schlagartig zu einer der großen Galionsfiguren der evangelischen Theologie weltweit. Vor allem zwei Faktoren gaben Anlass zu Moltmanns Werk: Zum einen war in der protestantischen Theologie seit den 1850er-Jahren eine intensive bibeltheologische und systematische Diskussion über den Begriff „Eschatologie“ im Gange, die in den 1960er-Jahren einen neuerlichen Höhepunkt erreichte.[9] Zum anderen war der Begriff der „Hoffnung“ durch die Publikation von Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“[10] zu einem philosophischen Zentralbegriff der Kritischen Theorie avanciert. Jürgen Moltmann erkannte die herausragende Bedeutung des Themas Hoffnung, das für ihn nicht mehr bloß ein Teilaspekt der christlichen Tugendlehre oder des dogmatischen Traktats der Eschatologie sein konnte, sondern wie schon bei Karl Barth als Grundprinzip des Glaubens zu verstehen ist: „In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfasst. Das Christentum ist ganz und

8 *Peter Hahne*, Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft, Lahr/Schwarzwald [73]2006, 142.

9 Die erste Phase der Diskussion wurde durch die historisch-kritische Forschung ausgelöst, die das eschatologisch-apokalyptische Selbstverständnis der frühjüdischen Zeit ans Tageslicht brachte und die so genannte „Leben-Jesu-Forschung“ inspirierte. Die zweite Phase setzt mit Karl Barth ein, der die theologischen Schlüsse einer „Konsequenten Eschatologie“ wie sie A. Schweitzer vertrat, zurückwies und das „Eschatologische“ als Kennzeichen des biblischen Glaubens überhaupt betonte. Die dritte Phase setzte in den 1950er-Jahren ein, als wiederum exegetisch inspiriert der zentrale Begriff der Offenbarung mit den Konzepten von Heilsgeschichte und Eschatologie gekoppelt wurde.

10 *Ernst Bloch*, Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959.

gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, ist Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart. Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist."[11]

Der semantisch als „Genetiv-Theologie" artikulierte Neuansatz Moltmanns sollte also gerade nicht als eine weitere Genetiv-Theologie verstanden werden, sondern den eigentlichen Kern christlichen Glaubens neu freilegen. Dieser Hoffnungskern gründet auf dem Zeugnis der Auferweckung Jesu Christi. Allerdings stellt sich dann die Frage, warum Hoffnung als Fundament und Grundbegriff des Glaubens in der Theologiegeschichte ihre eschatologische Bedeutung verloren hat und zu einer – wenn auch göttlichen – Tugend wurde. Nach Moltmann ging der Geschichtsbezug christlicher Hoffnung deshalb verloren, weil das Unabgegoltene der Auferstehung Jesu selbst zugunsten einer Glorientheologie der pantokratischen Herrschaft Christi aus dem Bewusstsein verschwunden ist. Demgegenüber betont Moltmann: „Es gibt ... nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft."[12] Damit ist nun nicht nur die innerweltliche Zukunft, sondern im Besonderen die Zukunft Jesu Christi in den Fokus gerückt: „Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft."[13] Denn in der Auferstehung Jesu ist nicht nur die Überwindung von Sünde und Tod bereits erfolgt, sondern es ist zugleich eine Differenz, etwas Ausstehendes und Noch-nicht-Erfülltes ausgesagt. So ist der Gott Jesu Christi der „Gott der Hoffnung" (Röm 15,13), und dieser Gott hat für Moltmann mit Rückgriff auf Ernst Bloch ein „Futurum als Seinsbeschaffenheit"[14]. Im Glauben an den Gott Jesu und an den gekreuzigten Auferstandenen ist nun die Zukunft der ganzen Wirklichkeit in den Blick genommen: „Die Auferstehung Christi erkennen heißt darum, in diesem Geschehen die Zukunft Gottes zur Welt und die Zukunft des Menschen, die er an diesem Gott und seinem Handeln findet, erkennen. Wo immer dieses Erkennen geschieht, vollzieht sich auch Erinnerung an die Verheißungsgeschichte des Alten Testamentes in einer kritischen und verwandelnden Vergegenwärtigung."[15]

Insofern also Jesus Christus selbst noch eine Zukunft hat, nämlich die Erfüllung der Verheißungen, dass am Ende der Zeiten Gott alles in allem sein werde (1 Kor 15,28), ist damit nicht nur ein Trost angesagt, sondern auch ein Widerstand gegen Leiden und Sterben, Unterdrückung und Demütigung, das in der menschheitlichen Geschichte vor sich geht.[16] Hoffnung ist nicht der Inbegriff von Optimismus oder Harmonie, sondern macht die „christliche Gemeinde zu einer beständigen Unruhe

11 *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München ([1]1964) [11]1980, 11 f.
12 Ebd., 12.
13 Ebd., 13.
14 Ebd., 12.
15 Ebd., 176.
16 Ebd., 204.

in menschlichen Gesellschaften“[17]. Hoffnung steht für eine gesellschaftskritische, politische Aktivität des Christentums, die eschatologische Spannung der auf Vollendung hin noch offenen Zukunft und der gegenwärtigen Geschichte in Richtung eines dynamisierenden Aufbruchs, eines Exodus aus gegebenen inakzeptablen gesellschaftlichen Konstellationen fruchtbar zu machen: „So hat im christlichen Leben der Glaube das Prius, aber die Hoffnung den Primat.“[18]

Moltmanns Theologie der Hoffnung wirkte sich höchst inspirierend für die späteren Entwürfe einer neuen Politischen Theologie und einer Theologie der Befreiung aus. Katholischerseits griff Johann Baptist Metz diese Sichtweise auf und entwickelte damit eine „Theologie der Welt“[19] sowie eine „Praktische Fundamentaltheologie“[20]. Metz inspirierte zu jener Zeit auch die Würzburger Synode, welche die „Hoffnung“ als Leitkategorie des Synodendokuments in den Mittelpunkt stellte.[21] Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff und viele andere Befreiungstheologinnen und -theologen wiederum rezipierten das Thema der eschatologischen Hoffnung vor dem Horizont der lateinamerikanischen Erfahrung von Armut und Unterdrückung.[22] In einer gewissen Hinsicht war die „Theologie der Hoffnung“ die inspirierende Konzeption für eine Theologie der Befreiung und aller gesellschaftskritischen, politisch-praktischen und emanzipatorischen Theologieansätze der neueren Theologien der 1960er- und 1970er-Jahre.

Doch diese Inspirationsdynamik einer Theologie der Hoffnung flaute ab, so dass es im Rückblick von heute aus erscheinen könnte, als sei dieser Ansatz der zeitgeistigen optimistischen Grundstimmung den 1960er-Jahre geschuldet. Ein Körnchen Wahrheit mag in der Tat darin liegen, aber die Gründe liegen tiefer, die Moltmann selbst in seinem Werk schon wenig später berücksichtigt hat: Es geht um das Verhältnis von Leiden und Hoffnung, von Geschichte und Erlösung.[23]

3 Leiden, Tod und Schuld: Die Widerfahrnisse von Hoffnung. Über einige Einwürfe der Philosophie

Wie ist Hoffnung überhaupt möglich, wenn die Leidensgeschichte der Opfer nicht verdrängt, sondern erinnert wird? Ein Blick auf die marxistische Denktradition ist an dieser Stelle aufschlussreich, denn der Marxismus versucht Hoffnung zu stiften, ohne Bezugnahme auf Transzendenz.

Karl Marx hat diese Frage mit Nachdruck gestellt, aber bekanntlich für die Möglichkeit einer auf religiösem Glauben gegründeten Hoffnung negativ beantwortet. Er anerkennt, dass Religion auch „Pro-

17 Ebd., 17.
18 Ebd., 16.
19 *Johann Baptist Metz*, Mit dem Gesicht zur Welt (GS I), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.
20 *Ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: *ders.*, Im dialektischen Prozess der Aufklärung (GS 3/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.
21 Vgl. *ders.*, Aufstand der Hoffnung, in: *ders.*, Lerngemeinschaft Kirche (GS 6/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 165–175.
22 *Gustavo Gutierrez*, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München ^{6}1983; *Leonardo Boff*, Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land, Düsseldorf 1982.
23 *Jürgen Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

testation gegen das wirkliche Elend (ist). Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur."[24] Aber sie verschleiert dieses Elend als imaginäre Blume, das heißt mit ihrer illusionären Hoffnung nach Erlösung und Rettung, die aber als Projektion am Zustand des Menschen nichts ändert. Darum fordert Marx die Kritik der Religion, welche „die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche."[25] Doch Marx verkannte mit seiner Religionskritik den Kern religiöser Hoffnung, vielmehr wird im Rückblick der Geschichte nach Marx erkennbar, dass die marxistischen (aber nicht weniger die kapitalistischen) Zukunftshoffnungen selbst sich als Illusionen erwiesen haben, haben sie doch ihrerseits eine ungeheure Zahl an Opfern hervorgebracht.

Dieser Widerspruch ist den Denkern der Frankfurter Schule nicht verborgen geblieben, vielmehr setzen sie bei ihm unmittelbar an. Am rigorosesten hat bekanntlich Walter Benjamin diese Aporie aufgegriffen und das Verhältnis von opfersensiblem Geschichtsbewusstsein und der Hoffnung auf die Rettung der Opfer der Vergangenheit in einer der tiefsinnigsten Aussagen unserer Zeit geprägt: „[…] im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen."[26] Benjamin rekurriert in seinen geschichtsphilosophischen Reflexionen auf das Motiv der jüdischen Hoffnung auf eine endgeschichtliche Rettung der Opfer. Gerade in der Gestalt des Messias ist für Benjamin eine Figur des Eingedenkens gegeben, die „im Vergangenen den Funken der Hoffnung"[27] anzufachen vermag. Benjamin ist dieser Widerspruch bewusst, er verbietet sich theologisches Denken und kann doch davon nicht gänzlich Abstand nehmen: Als „materialistischer Denker" steht er mit dieser messianischen Hoffnung der Theologie in absoluter Konkurrenz: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben steht, übrig bleiben."[28]

Eine markante Korrelation von religiöser Hoffnung und geschichtlichem, humanitärem Fortschritt finden wir auch im Werk von Jürgen Habermas. Das Konzept einer kommunikativen Vernunft, die sich einer metaphysischen Verankerung in einer „Transzendenz von außen" verwehrt, führt Habermas zum Schluss, dass eine solche Vernunft keine Hoffnung auf Erlösung und Versöhnung geben kann. Diese ist grundsätzlich „trostlos", weil sie als philosophisch begründbare Vernunft nicht den Sprung in den Glauben machen kann, aber sie kann mit Religion „koexistieren", denn die religiöse Sprache führt noch „inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen"[29]. Jürgen Habermas hat in seinen religionsphilosophischen Reflexio-

[24] *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: *Karl Marx / Friedrich Engels*, Werke. Bd. 1, Berlin 1981, 378.
[25] Ebd., 379.
[26] *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften V, Frankfurt a. M. 1974, 589.
[27] GS I 695.
[28] GS I 1235.
[29] *Jürgen Habermas*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 60.

nen diese Ausdruckskraft näher bestimmt als die „Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer“[30], aber zugleich festgehalten, dass der „Riss zwischen [modernem F. G.] Weltwissen und Offenbarungswissen […] sich nicht wieder kitten [läßt].“[31] Dass die „verlorene Hoffnung auf Auferstehung […] eine spürbare Leere [hinterläßt]“[32], ist für Habermas eine Gefahr, welche die moderne Vernunft in einen Defätismus treiben kann, gegen den es anzukämpfen gilt.

Damit ist eine bemerkenswerte Disposition von Hoffnung aus Glauben und Hoffnung auf einen humanen Fortschritt der Geschichte gegeben: Eine säkulare Vernunft darf wider ihre Selbstaufgabe das erinnernde Bewusstsein des Leidens, der zum Himmel schreienden Ungerechtigkeiten nicht verlieren, zugleich aber ist sie „aus sich heraus“ keine Quelle der Hoffnung auf Rettung (mehr). Eine Theologie der Hoffnung dagegen wäre herausgefordert, ihren Glutkern so zur Sprache zu bringen, dass sie nicht in jene illusionierende Vertröstung fällt, die Marx der Religion zum Vorwurf gemacht hat: dem Menschen eine falsche Hoffnung auf Besserung zu geben und die Welt ihrem Schicksal zu überlassen.

4 Rechenschaft über das Zeugnis der Hoffnung – eine theologische Erwiderung

Der erste Petrusbrief fokussiert für seine Leserinnen und Leser in einer Zeit der Angst und der Verfolgung wie kein anderer frühchristlicher Brief die Hoffnung als Essenz und Kraft des Christseins.[33] Die bekannte Aufforderung, stets bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt.“ (1 Petr 3,15), hat ihre Grundlage im Evangelium der Hoffnung: Gott hat „uns in seinem großen Erbarmen neu gezeugt zu einer *lebendigen Hoffnung* (kurs. F. G.) durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (1 Petr 1,3).

Hoffnung ist im biblischen Kontext kein bloß subjektives Vermögen, Krisen zu bestehen, sondern zuerst eine unbedingte Zusage. Es ist Gott selbst, der diese Hoffnung stiftet, indem er an jenen handelt, die verzweifeln. Hoffnung ist ausgerichtet auf eine verheißene Wirklichkeit, also gerade keine Extrapolation der jeweiligen Gegenwart auf die Zukunft, sondern Vorwegnahme von Zukunft für die Gegenwart. „Hoffnung wird nicht als psychische Zuständlichkeit, sondern als eine durch die geschichtlichen Heilserweise Jahwes eröffnete qualitative Möglichkeit des Vertrauens, der Zuversicht, der Treue, des Zuflucht-Suchens konstituiert. Ihr Grund ist nicht menschliche Autonomie und Möglichkeit, sondern Jahwe selbst.“[34]

Darum bricht die Möglichkeit zu hoffen an jenen existenziellen und historischen Situationen auf, die von der Realität des Leidens und der Verzweiflung bestimmt sind. Gewiss fasst die biblische

30 *Ders.*, Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, 142.

31 *Ders.*, Ein Bewusstsein von dem was fehlt, in: *Michael Reder / Josef Schmidt* (Hg.), „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt.“ Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (edition suhrkamp 2537), Frankfurt a. M. 2008, 26–36, hier: 28.

32 *Ders.*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001.

33 Vgl. *Gudrun Guttenberger*, Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (SBS 223), Stuttgart 2010.

34 *Karl Matthäus Woschitz*, Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1979, 221.

Theologie in ihren narrativen Zeugnissen kollektive und individuelle Krisenzeiten im Ganzen auf und formuliert aus der Spannung von Verzweiflung und Rettung heraus die je neue Gotteserfahrung als Hoffnungszeugnis. Gott ist es, der in der Not rettet – das ist die substanzielle Aussage der Exodus-Theologie, die erst im Blickwinkel des zweiten Exils, des babylonischen, die Glaubensbotschaft im Modus der Hoffnung beschreibt: „Die spes, qua speratur, gründet somit in der spes, quae speratur. Das Hoffen hat im Erhofften seine Aussicht. Da der letzte Bezugspunkt der Hoffnung Jahwe ist – alle irdischen Güter werden als Gaben und Segen Jahwes erfahren –, so gehört zur Hoffnung das personale Element des Vertrauens“[35].

Eindrucksvoll ist der Psalter ein solches Zeugnis dieses personalen Ringens um Zukunft, das aus dem Willen, Gott zu vertrauen, die Entdeckung der Hoffnung macht: „Zu dir, HERR, erhebe ich meine Seele. Mein Gott, auf dich vertraue ich. […] denn du bist der Gott meines Heiles. Auf dich hoffe ich den ganzen Tag“ (Ps 25,1.5) Noch radikaler formuliert Psalm 39 das Hoffen im Kontext der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit menschlichen Raffens angesichts des „Wie-Nichts-Seins“ des Menschen vor der Kürze seines Lebens: „Und nun, HERR, worauf habe ich gehofft? Meine Hoffnung, sie gilt dir.“ (Ps 39,8)

Mit der Gerichts- und Exilsprophetie wird der individuelle Horizont geweitet auf die universale geschichtliche Heilserwartung, in die selbst Fremdvölker integriert werden (Jes 2,2–4). Im Neuen Testament findet diese Erwartung ihren zentralen Begriff im Evangelium in der schon nahe gekommenen Königsherrschaft Gottes (Mk 1,14 f.). Hier sind apokalyptische Motive präsent und zugleich transformiert: die zwischentestamentarische Apokalyptik dagegen annulliert jede Hoffnung auf eine innergeschichtliche Wende zum Guten, der Wirkungsbereich des Bösen erscheint als so umfassend, dass aus der Geschichte heraus die messianischen Erwartungen der Heilsprophetie nicht mehr greifen. Für Jesus von Nazaret aber ist dieses Ankommen Gottes aus der endgültigen Zukunft schon im Gange. Darum lädt er ein, dieser Wirklichkeit zu vertrauen und alles auf sie zu setzen. Angesichts dieser Einladung Jesu musste sein eigenes Todesschicksal wie eine Zerstörung jeder Hoffnung auf Rettung und Heilung empfunden werden. Lukas beschreibt in seiner Erzählung der Jünger beim Gang nach Emmaus diese trostlose Erfahrung als Echo der Krise von Karfreitag.

Aber der christliche Glaube hat seine Geburtsstunde in jener „Erfahrung“, die wir abstrakt die „Auferstehungserfahrung“ nennen, jener analogielosen, mit nichts vergleichbaren Überzeugung, dass

Weiterführende Literatur:

Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ^{2}2005: Ein theologischer Klassiker, der selbst heute noch mit Spannung zu lesen ist.

Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Edition Suhrkamp. Sonderdruck), Frankfurt a. Main 2001: Einer der beeindruckendsten religionsphilosophischen Texte von Habermas, den man gelesen haben muss.

[35] Ebd., 762.

Jesus „von den Toten auferweckt" worden ist. Für Paulus hat sich Gott als jene Wirklichkeit gezeigt, die restlos Quelle der Hoffnung ist, weil in Tod und Auferweckung Jesu jene letzte radikale Struktur überwunden und transformiert ist, die das Grundgesetz der Schöpfung ausmacht: durch und durch vergänglich, dem Tod geweiht zu sein. Am Beispiel individueller Hoffnungsgestalten zeigt Paulus, wie diese in Situationen der Aussichtslosigkeit dennoch Gott vertrauten: z. B. Abraham, „unser aller Vater vor Gott, […], dem er geglaubt hat, des Gottes, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde" (Röm 4,17 f.). Paulus überbietet Abrahams Vorbild allerdings insofern, als das Leben Jesu von Nazaret nicht nur die geschichtliche Rolle Israels in ein neues Licht taucht, sondern die anthropologische Frage nach der Möglichkeit von Hoffnung überhaupt neu zu stellen ist. Für Paulus ist nämlich der „Tod" jene Instanz, die alles Reden von Hoffnung zunichtemacht. Solange der Tod ist, solange gibt es keine letzte Hoffnung. Diese anthropologisch-eschatologische Zuspitzung macht den Rahmen der Sinnbedeutung der Auferstehung Jesu aus: „Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir allein für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen." (1 Kor 15,16–19).

Biblische Hoffnung hat also zwei Brennpunkte, in denen Hoffnung gründet: Einerseits im Gott der Hoffnung, der ein Gott ist, der rettet; andererseits im Gott Jesu Christi, der in dessen Auferweckung den Tod überwindet und den zum Opfer von Gewalt Gewordenen zurück ins Leben ruft. Gewiss: diese Hoffnung ist Glaube, den weder die Vernunft stiften noch einlösen kann. Sie ist ein freier Vertrauensakt des Menschen, der aber deshalb gerechtfertigt werden kann, weil er das Fundament einer Sinn-Geschichte ist, auf die Menschen in ihrer individuellen und kollektiven Lebensbefindlichkeit gestoßen sind. Menschen wurden zu Zeugen der Hoffnung in ihrem Glauben an Gott und ermutigen, diesen Glauben zu wagen. Sie versprechen nicht das gute Leben im Hier und Jetzt, sie versprechen nicht ein Leben ohne Leid und Tod und Verzweiflung; sie sagen nicht, dass alles einfach gut wird, sondern: dass der Mensch wider alle Hoffnung hoffen darf, ja hoffen soll. In dieser Hoffnung ist das Leiden nicht vergessen oder verdrängt, in dieser Hoffnung ist das Leiden präsent. Aber dem Leiden, dem Sterben, dem Töten und Zerstören wird nicht das letzte Wort gegeben, weil über allem und durch alles hindurch es Gott ist, der das letzte Wort behält. Und dieses letzte Wort hat sich als Versprechen kundgetan, das biblisch gesprochen sich mitgeteilt hat als „ich bin da" (Ex 3,14). Der Glaube an diesen Gott allein ermöglicht eine Fähigkeit, die vielleicht am eindringlichsten in jenem bekannten Vers aus dem Brief an die Hebräer artikuliert ist: „Glaube aber ist: Grundlage dessen, was man erhofft, ein Zutagetreten von Tatsachen, die man nicht sieht." (Hebr 11,1)

Somit postuliert eine Theologie der Hoffnung Hoffnung nicht im Sinne Kants als Postulat der praktischen Vernunft: Warum sollen wir überhaupt sittlich handeln, wenn wir der Glückseligkeit entbehren, obwohl wir uns als glückswürdig erwiesen

haben, insofern wir nach dem Maßstab des kategorischen Imperativs handelten. Kants Frage „Was dürfen wir hoffen" entsteht auf dem Boden autonomer Vernunft und Moral. Eine Theologie der Hoffnung wird diese Frage der Philosophie, auch in der heutigen Gestalt einer kommunikativen Vernunft zutiefst würdigen und ernst nehmen. Aber sie wird ihre Hoffnungsgründe nicht aus der Vernunft allein oder aus geschichtlichen Entwicklungen speisen, sondern aus dem unableitbaren freien Akt des Glaubens an Gott und den Zeugnissen an Hoffnungserfahrungen. Sie wird der Vernunft von der Seite des Vertrauens in die Wirklichkeit Gottes entgegengehen und das Gedächtnis der Leidenden und Geopferten wachhalten, weil anders Gott nicht gedacht werden kann. J.B. Metz hat zurecht von einer anamnetischen Vernunft gesprochen – es ist dies eine theologisch geformte Vernunft, die nicht trostlos ist, sondern hoffende Vernunft ist. Denn die Theologie ist nur Theologie, wenn sie alle Wirklichkeit unter der Prämisse „etsi Deus daretur", wenn sie alle Wirklichkeit im „Lichte der Erlösung" (Th.W. Adorno) betrachtet.

5 Hoffnung in Zeiten der Ängste?

In Zeiten der Krisen und Ängste ist Hoffnung eine kostbare, aber begrenzte Ressource. Auch im Paradigma der Hoffnung als Tugend war sie mit einem Index versehen, der markierte, dass Hoffnung subjektiv nicht machbar ist: Hoffnung ist eine „göttliche" Tugend. Darum kann auch eine Theologie der Hoffnung heute der Welt nicht einfach Hoffnung „geben". Der politische Diskurs hat sich längst dieses Wortes bemächtigt und sucht in Zeiten wie diesen „Hoffnungsgestalten", mehr noch „Lichtgestalten", welche die Erwartungen der Menschen auf eine gute Zukunft erfüllen. Ich halte die Rückkehr dieser Form eines säkularen Messianismus für eine gefährliche Phase in unserer Demokratie.

Eine Theologie der Hoffnung, die dennoch der Welt zugewandt ist und mit ihr solidarisch durch diese Krisen geht, muss ihren Blick dorthin richten, wo der sogenannte „Sitz im Leben" biblischer Hoffnungserfahrung liegt: bei jenen Menschen, die Hoffnung leben und geben aus der Kraft des Widerstehens entmenschlichter und entfremdeter Lebenssphären. Es sind dies Menschen, die zum überwiegenden Teil nicht im Scheinwerferlicht der Medien und der Öffentlichkeit stehen. Sie treten dann in den Vordergrund, wenn ihr Engagement und ihr Lebensmodell gewürdigt wird für ihre Verdienste an Menschen, die Hilfe brauchen.

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

Klaus Mertes SJ

Mut? Angst? Hoffnung!

◆ **„Von ‚Mut' kann man nur sprechen, wenn man Angst überwinden muss", heißt es gleich zu Beginn des Textes. Aber im Nachhinein kann man erkennen, dass man in der Tat etwas riskiert hat, dann, wenn es Reaktionen gibt. P. Klaus Mertes SJ weiß sehr genau, wovon er spricht, worüber er schreibt. Er lässt die Leserinnen und Leser an seinen Erfahrungen im Zusammenhang mit Mut, Angst, Geduld und Hoffnung teilhaben und lenkt den Blick dabei immer wieder auch auf die Institution Katholische Kirche und darauf, wie sie bisweilen mit Angst arbeitet und sich von Angst leiten lässt. (Redaktion)**

1 Mut?

Gelegentlich höre ich, es sei „mutig" von mir gewesen, jenen Brief vom 20.1.2010 an die ehemaligen Schüler des Berliner Canisius-Kollegs zu schreiben, der die gewaltige Welle der Aufklärung sexuellen Missbrauchs auslöste, welche die Kirche im deutschsprachigen Raum bis nach Rom hin, aber auch andere Institutionen in Deutschland und Österreich erschütterte. Ich fühle mich dann immer überschätzt. Ich stand nicht allein, meine Oberen standen hinter mir, ich hatte Klarheit in der Sache. Von „Mut" kann man nur sprechen, wenn man Angst überwinden muss. Ich hatte keine Angst, oder bescheidener formuliert: Ich hatte wenig Angst. Es war für mich eine Selbstverständlichkeit, den Brief zu schreiben. Wenn ich als Schulrektor erfahre, dass in „meiner" Schule in den 1970er-Jahren bis in die 1980er-Jahre hinein zwei Mitbrüder tätig waren, die innerhalb der Schule Systeme mit dem Ziel des Missbrauchs aufgebaut haben, und dass also hochgerechnet in dem einen Fall bis zu hundert Opfer, in dem anderen nicht viel weniger zusammenkommen müssen, dann gibt es nur eines: Mehr wissen wollen, Genaueres erfahren, die Betroffenen ansprechen, Augen und Ohren öffnen. Also schrieb ich diesen Brief an die ehemaligen Schüler des Kollegs.

War ich also blauäugig, als ich den Brief schrieb? Ich rechnete zwar nur mit der Möglichkeit, dass der Brief irgendwann in die Hände der Presse geraten und es dann zu einem kleinen Artikel im Lokalteil einer Berliner Zeitung kommen würde. Doch das heißt noch lange nicht, dass ich blauäugig war. Mir war von Anfang an klar, dass sexueller Missbrauch in Institutionen tiefe Fragen berührt, Fragen wie diese: Wie ist es möglich, dass solche Missbräuche über Jahre hinweg stattfinden, und niemand in der Institution merkt das? Oder: Wenn einer auf die Symptome des Missbrauchs stößt, warum erkennt er oder sie die Symptomatik nicht als solche? Und wenn eines der Opfer spricht, warum findet es kein Gehör? Und warum werden, wenn die Verbrechen an Kindern und Jugendlichen in Einzelfällen sichtbar werden, die Täter aus der Institution herausgezogen und nach kurzen Therapien oder Ermahnungen in die nächste Institution gesteckt, wo sie dann weitermachen können – während sich niemand um die Opfer kümmert und nachfragt, ob es vielleicht noch weitere Opfer gibt?

Mir war auch klar, dass sexueller Missbrauch Fragen berührt, die über die einzelne Schule hinausgehen und das ganze System der katholischen Kirche und insbesondere auch des Klerus betreffen: Warum verbindet Rom – jedenfalls vor 2010 – den Kampf gegen sexuellen Missbrauch mit dem Kampf gegen Homosexuelle, nach dem Motto: „Schmeißt die Schwulen aus dem Klerus raus, dann gibt es keinen sexuellen Missbrauch mehr"? Wieso gibt es in der Kirche so viele Themen gerade im Zusammenhang mit Sexualität, über die man nicht sprechen darf, weil man sich sonst disziplinarisch gefährdet? In kirchlichen Arbeitsverhältnissen empfiehlt es sich zu schweigen, wenn die privaten Lebensverhältnisse nicht so sind, wie es die Loyalitätserwartungen des kirchlichen Arbeitsrechtes vorsehen. Die Lebensverhältnisse und Praktiken von Jugendlichen und auch von gut katholischen Eheleuten befinden sich so oft im Widerspruch zu den diversen Verboten der katholischen Sexualmoral, dass Doppelbödigkeit und Doppelmoral gerade in den lebenspraktischen Fragen rund um Sexualität geradezu zum Merkmal des Katholischen geworden sind. Oder: Warum scheitern offene Gespräche und kritische Fragen in der Kirche so schnell am Autoritätsargument? Ist die Hierarchie mehrheitlich fähig zur Selbstkritik? Wieviel davon lässt ihr Amtsverständnis überhaupt zu? Ist vielleicht das Interesse daran, den guten Ruf der Hierarchie zu erhalten, gerade in der katholischen Kirche über die Maßen hoch, so dass der sexuelle Missbrauch eher als absolute Katastrophe für das Image eben dieser Hierarchie empfunden wird denn als Katastrophe für die Opfer?

Ich war also nicht blauäugig. „Mut" braucht man, wenn man erhebliche Ängste um sich selbst oder um andere hat. Doch was konnte mir passieren? Das Schlimmste, was mir passieren konnte, war, morgens nicht mehr in den Spiegel schauen zu können. Es war eine Frage der Selbstachtung.

2 Angst

Es gibt berechtigte Ängste. Es ist unangemessen, Angst pauschal moralisch zu diskreditieren. Jesus sagt zu seinen Jüngern, die Angst haben, im Sturm auf See unterzugehen: „Warum habt ihr solche Angst, ihr Kleingläubigen?" (Mt 8,26) Ich höre diesen Satz weniger als einen moralischen Vorwurf, sondern vielmehr als einen Beruhigungsversuch: „Ihr braucht keine Angst zu haben, ich bin es doch!" Im Übrigen gilt: Auch Vertrauen kann man nicht moralisch verordnen. Man kann es ermöglichen, indem man den Panik-Getriebenen entgegenkommt, ohne sich selbst von der Panik anstecken zu lassen. Das tut Jesus, wenn er sich den ängstlichen Jüngern auf dem aufgewühlten See Gennesaret nähert und angesichts der Panik selbst souverän bleibt. Doch damit ist nicht gesagt, dass die Angst der Jünger unberechtigt war. Im Gegenteil: Boote und Schiffe können bei Sturm auf See untergehen. Das ist eine Erfahrungstatsache. Die Angst davor ist berechtigt.

Angst vor dem offenen Wort ist auch oft berechtigt. Um weiter vor der eigenen Haustür, also vor der Tür der katholischen Kirche zu kehren: Opfer von sexueller oder auch von spiritueller Gewalt[1] brauchen Mut, um zu sprechen. Sie müssen mit Leugnung, Schweigemauern, Ver-

[1] Vgl. zum Thema der „spirituellen Gewalt" in der Kirche Lebensberichte von *Doris Wagner*, Nicht mehr ich, Wien 2014; *Maria del Carmen Tapia*, Hinter der Schwelle – ein Leben im Opus Dei, München 1996, und andere.

leumdung, mit Vorwürfen und Gegenkampagnen rechnen sowie mit den unterschiedlichsten Versuchen, sie zum Schweigen zu bringen. Da sie ihrerseits in sozialen Zusammenhängen leben, haben sie auch eine Verantwortung für ihre Familien und Freundeskreise, die sie im Fall der Fälle in ihren Konflikt hineinziehen, wenn sie offen sprechen. Angst muss ja nicht immer nur Angst um sich selbst sein, sondern kann auch – oft viel bedrückender – Angst um diejenigen sein, für die man mitverantwortlich ist. Wenn an einem „mutigen" Schritt die Frage hängt, ob ich damit eventuell meinen Arbeitsplatz verliere und damit das Wohl meiner Familie gefährde, ist es berechtigt zu fragen, ob der „mutige" Schritt ins offene Sprechen wirklich dran ist.

Der moralisierende Diskurs über Angst entscheidet in der konkreten, mit Angstgefühlen verbundenen Entscheidungssituation immer schon pro Eindeutigkeit und Mut und contra Klugheit und Kompromiss. Doch damit macht er es sich zu einfach, mehr noch: Das Moralisieren fügt den anwesenden Ängsten die Angst vor eigenem moralischem Versagen hinzu; doch diese Angst ist nur eine zusätzliche, narzisstische Angst. Es gibt Wichtigeres als das Gefühl, moralisch im Recht zu sein. Manchmal gibt es – zumal dann, wenn es nicht nur um einen selbst geht – Situationen, in denen riskante Entscheidungen zu treffen sind, bei denen man das Gefühl, moralisch auf der sicheren Seite zu stehen, nicht mehr hat oder sogar verliert. Und manchmal sagt einem die Angst auch etwas Vernünftiges, zum Beispiel: „Es ist grundsätzlich gut und moralisch richtig, die eigenen Grenzen zu kennen und zu respektieren." Es gibt nachvollziehbare Fälle, in denen es ratsam ist, eher dem Rat der Angst als dem Drang zum „mutigen" Vorpreschen zu folgen, weil der Rat der Angst eher zum Ziel führt. Wenn ich in einer Straßenbahn eine körperlich mir völlig überlegene, alkoholisierte und gewaltbereite Gruppe sehe, die eine unschuldige Person drangsaliert, ist es vielleicht ratsam, nicht selbst zu intervenieren, sondern eher die Polizei anzurufen und sie um Hilfe zu bitten. Man kann sich mit dem Motto „Mut statt Angst" überfordern und am Ende alles nur noch schlimmer machen.

3 Angst wovor?

Angst als solche ist also nicht das Problem. Schon eher führt die Frage weiter: Angst wovor? Es gibt Ängste, die unberechtigt sind, weil sie auf Fehleinschätzungen der Lage oder von Personen beruhen. Und es gibt berechtigte Ängste, deren Überwindung man sich trotzdem nicht ersparen kann. Beispiel: Es gehört grundsätzlich (wenigstens ein wenig) Mut dazu, sich bei Vorgesetzten über einen Missstand zu beschweren, weil immer (ein wenig) Angst mitschwingt, wenn man vor einen Vorgesetzten tritt und mit offenem Visier einen Missstand im Betrieb oder in der Leitung anspricht. Die Angst kann sich auf die unberechenbare Reaktion der Vorgesetzten beziehen, insbesondere dann, wenn er selbst Gegenstand der Beschwerde ist. Sie kann sich auch auf Kollegen oder Kolleginnen beziehen, die kein Interesse daran haben, dass der Missstand aufgeklärt wird. Doch Ängste dieser Art können nicht der Grund sein, sich prinzipiell mit einer Beschwerde zurückzuhalten, auch dann nicht, wenn der Missstand gravierend ist.

Oft verleitet Angst dazu, statt mit offenem Visier hinten herum und anonym zu sprechen. Angst vor offenem Sprechen vergiftet die Betriebsatmosphäre im Inne-

ren, wenn und weil sie die Kehrseite von verdecktem Sprechen ist, von Gerüchten über Klatsch und Tratsch aller Art bis hin zu Rufmord. Manchmal gelingt es angstgetriebenen Stimmungsmachern, höhere Instanzen in ihr Spiel einzubinden. Sie denunzieren Dritte und erhalten zugleich Anonymitäts- und Vertrauensschutz. Die katholische Kirche ist für dieses verhängnisvolle Zusammenspiel anfällig, weil sie ein strukturelles Problem mit transparenten Verfahren hat.[2] Das kann im Fall der Fälle zu einem dunkelkatholischen Schatten auf das Vertrauen innerhalb der Kirche führen: Kleine Zirkel, die anonym bleiben, haben an den Verfahren vorbei Zugang zur Spitze und üben über sie mehr Macht aus, als ihnen zusteht. Und die Spitze lässt es zu, fördert es vielleicht sogar.

Der Fall des denunziatorischen Zusammenspiels von informellen Gruppen und Spitze ist besonders gut geeignet, um zu zeigen, was ein Angst-System ist. Nicht nur die Denunzianten haben Angst davor, aufgedeckt zu werden. Auch diejenigen, die den Denunzianten Vertrauensschutz gewähren, haben in der Regel Angst.[3] Entweder haben sie Angst davor, dass die Denunzianten zur nächsthöheren Instanz gehen, wenn sie auf die Denunziation nicht eingehen, oder sie haben dieselbe Angst wie die Denunzianten und reichen deswegen selbst die Denunziation eine Instanz höher nach oben mit der Erwartung von Anonymitätsschutz. Denunziant und Adressat der Denunziation stecken in derselben Falle des Schweigens, die sie voneinander abhängig macht. Sie sind durch die Angst vor der Transparenz aneinander gekettet.

Angst von Denunzianten hat oft einen sektiererischen Kontext. Dem Gefühl, einer Minderheit anzugehören, die gegen einen übermächtigen Mainstream kämpft, entspricht die Selbstwahrnehmung, Partisan in einem Meinungsstreit zu sein, der im Kern gerade nicht als ein Streit der Meinungen und Argumente, sondern als Machtkampf verstanden wird. Der Fehlschluss lautet: Da sich meine Position nicht durchsetzt, werde ich vom Mainstream unterdrückt; deswegen darf ich wie ein Partisan agieren. Die reale Angst vor einem konstruierten, „gefühlten" Grund für die Angst überträgt sich auf das System und kann gegebenenfalls das ganze System in sektiererische Wahrnehmungstunnels führen. Es soll nicht bestritten werden, dass es manchmal Mut kostet, mit einer Minderheitsmeinung offen aufzutreten und Minderheit zu bleiben. In diesem Sinne gibt es vermutlich gar keine „angstfreien Diskurse", da es immer Mehrheits- und Minderheitspositionen geben wird. Denn es ist ja andererseits auch klar, dass die Mehrheit oder der Mainstream nicht deswegen Recht haben, weil sie Mehrheit oder Mainstream sind. Doch diese Einschränkung kann ihrerseits nicht als Totschlagargument gewendet werden gegen die, welche Minderheitsmeinungen in einem offenen Diskurs widersprechen.

Innerhalb von Angstsystemen schleichen sich gerne weitere, möglicherwei-

[2] Vgl. dazu: *Joachim Valentin*, Der „Fall" Tebartz-van Elst – Kirchenkrise im Brennglas, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, insbesondere 91 ff. und 175 ff.; *Thomas Mitschke-Collande*, Schafft sich die katholische Kirche ab? – Analysen und Lösungen eines Unternehmensberaters, München 2012.

[3] Ich rede hier nicht von Gewaltopfern, die je nach Situation über Vertrauensschutz vor Gewalt geschützt werden müssen. Beispiel Mobbing: Der schlechteste Gefallen, den man einem Mobbingopfer machen kann, ist, die Mobber am Opfer vorbei mit den Vorwürfen zu konfrontieren und anschließend zu bestrafen.

se auch moralisch verwerfliche Gründe für angstgesteuerte Entscheidungen ein. In der Missbrauchskrise wurde offenbar, dass Gründe für das Schweigen und Vertuschen von Verantwortlichen in der Angst vor dem Ansehensverlust der Kirche oder kirchlicher Institutionen lagen. Diese Angst ist offensichtlich kein moralisch ausreichender Grund dafür, von Missbrauch betroffene Personen in der Kirche wieder in das Schweigen zurückzudrücken. Das Zurückdrücken ist Teil der Gewalt, welche die Opfer trifft.

Moralisch fragwürdige Ängste sind auch diejenigen Ängste, die eine stark narzisstische Komponente haben. In Angstsystemen herrscht Anpassungsdruck. Wer den Kopf heraussteckt, lebt gefährlich. Die Voraussetzung für Aufstieg in solchen Systemen ist die Anpassung: Es steigen eher Personen auf, die nicht auffallen. Das kann zum Verhaltensmodell werden: Nicht auffallen, um aufzusteigen. Die Angst davor aufzufallen ist dann eigentlich die Angst davor, nicht aufzusteigen. Natürlich ist hier wieder einzuwenden, dass nicht jede Person, die auffällt, deswegen schon geeignet ist für Leitungspositionen, während der stille, loyale Arbeiter es nicht wäre. Doch stehen Personen, die ein Interesse an Aufstieg haben – karriereorientiert sind –, in Angstsystemen stärker unter Anpassungsdruck. Das führt dazu, dass die eher Angepassten auf den Leitungspositionen ankommen, die ihrerseits dann auch in diesen Positionen angstanfälliger sind als die Unangepassten, und dies nicht zum Vorteil der Qualität der Amtsausübung. Ängstliche Personen in Machtpositionen tendieren dazu, aus Schwäche heraus hart zu sein – was der Angst im System wieder zugutekommt.

4 Hoffnung!

Egal, wie viele oder welche Art von Ängsten ein Mensch in einer Entscheidungssituation durchgestanden hat, im Rückblick zeigt sich, dass weder die antizipierten Risiken noch die vorausgefürchteten Schreckensszenarien schon alles waren. Zunächst überwindet Vertrauen die Angst: Sich loslassen auf eine vertrauenswürdige andere Person hin, biblisch: Auf Gott hin, den Herrn der ganzen Geschichte. Petrus überwindet seine Angst im Boot, indem er vertrauensvoll den Ruf Jesu hört und aus dem Boot aussteigt. Doch die Geschichte der Angst endet nicht mit diesem Ausstieg, im Gegenteil: Die Angst flackert erst richtig hoch, nachdem Petrus den Schritt ins Vertrauen gemacht hat: Er droht in der Angst unterzugehen und schreit aus Leibeskräften: „Herr, rette mich!“ (Mt 14,30) Der Schritt aus der Angst führt in neue Ängste. Das kann bis dahin führen, dass die ursprüngliche Entscheidung rückwirkend in Frage gestellt wird: War es vielleicht doch falsch, zu vertrauen und das Boot zu verlassen?

Angst wird nicht mit einem Schlag überwunden. Hier scheint mir das paulinische Konzept der Hoffnung anzusetzen. In Röm 5,1 ff. und an vielen anderen Stellen ordnet Paulus die Tugend der „Hoffnung“ dem Zustand der „Bedrängnis“ zu. Während in den ersten vier Kapiteln des Römerbriefs vor allen vom „Glauben“ (Vertrauen, Trauen) die Rede ist, durch welchen die Sünder „Frieden mit Gott“ (Röm 5,1) finden, geht es nun um die Erfahrung, dass nach dem Schritt „aus und in Glauben“[4] Bedrängnis einsetzt: Anfeindung, nachträgliche Verunsicherung, Mühe der Ebene, neue Konflikte. Die Neuchristen

[4] EÜ: „Aus Glauben zu Glauben …“ (Röm 1,17).

der paulinischen Gemeinden landen nicht in einem Rosengarten. Das könnte sie daran zweifeln lassen, ob sie richtig entschieden haben. Der „Friede mit Gott" droht zu entgleiten. Diese Erfahrung greift Paulus auf und formuliert eine Begriffskette: „Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen." (Röm 5,3 f.)[5]

Als ich meinen besagten Brief schrieb und lossandte, hatte ich – wie gesagt – keine/kaum Angst. Doch als er in der Welt war, bekam ich es mit der Angst zu tun. Ich hatte nicht vorwegnehmen können, was passierte, nachdem der Brief in der Welt war. Mit der „Bedrängnis" kamen auch Bedrängnis-Ängste: Angst vor Überforderung, vor Kontrollverlust, vor riskanten öffentlichen Auftritten, Angst wegen Drohungen, Hassmails und Misstrauen, Angst vor Erschöpfung, Angst um das Wohl der Schüler und Kollegen, Angst um die Zukunft der Schule, Angst um in Mitleidenschaft gezogene Angehörige. Mein Gang an den Rechner bleibt auch heute noch schleppend. Eine neue Empfindlichkeit ist als tägliche Bedrängnis da, auch gegenüber den inzwischen wieder mehr Raum einnehmenden normalen Bedrängnissen aus dem Schul- und Schulleitungsalltag. Der Weg in die Freiheit von Angst ist lang und steinig. Die Bedrängnis setzt parallel dazu auf Zermürbungstaktik.

Bedrängnis-Ängste sind Versuchungen. Vertrauen wird in allen seinen Dimensionen in Frage gestellt: Das Selbstvertrauen, das Vertrauen in andere Personen, das Systemvertrauen, das Gottvertrauen. Manche Infragestellungen sind berechtigt und können nicht bloß defensiv abgewehrt werden. Doch die Hoffnung bezieht die grundsätzliche Gegenposition: Vertrauen lohnt sich. Selbst wenn Christus, der sich in den Stürmen der See nähert, zunächst unsichtbar ist, so ist er doch da. Er wird seine Hand ausstrecken und die des Petrus ergreifen. Hoffnung hält auf dem Weg der Bedrängnis die Augen offen für die helfenden und rettenden Hände, die sich entgegenstrecken. Das führt zu „Bewährung", zum tatsächlichen Erscheinen der helfenden Hand, die sich anbietet, und stärkt die Hoffnungskraft für die nächste Etappe in der Bedrängnis.

Die Bedrängnis hört nicht auf. Das macht ungeduldig. Die Ungeduld will die Bedrängnis abschütteln, notfalls mit Gewalt. Doch wenn die Bedrängnis sich einfach abschütteln ließe, wäre sie keine wirkliche Bedrängnis. Um die Bedrängnis loszuwerden, kann man zwar Vermeidungstaktiken entwickeln und Fluchtwege beschreiten. Doch sie nützen nichts; am Ende holt einen die Bedrängnis wieder ein. Deswegen betont Paulus in der Zeit der Bedrängnis die „Geduld", vom griechischen Wort her: das „Darunterbleiben"[6]: Die Bedrängnis annehmen, nicht ausweichen, nach vorne weitergehen, aufmerksam bleiben für den Bach am Weg mit dem erfrischenden Wasser (vgl. Ps 110,7), für den

[5] „Selbstverständlich wirkt nicht die Bedrängnis selbst die Geduld, sondern fordert dazu heraus, von Gott her die verborgene Kraft seines Geistes zu erwarten und zu empfangen." (*Norbert Baumert*, Christus – Hochform des Gesetzes, Übersetzung und Auslegung des Römerbriefs, Würzburg 2016.) Die Hoffnung richtet sich nicht „bloß" auf das eschatologische Ende der Geschichte, sondern darauf, dass sich in der Geschichte der Bedrängnis die Hoffnung bewährt dadurch, dass sich die unsichtbare Kraft des Geistes dann auch wieder zeigt: Dadurch wird dann wieder *neue* Hoffnung geschenkt.

[6] Hypo-ménein – hypo-moné.

Simon von Kyrene, der mir zur Seite gestellt wird (vgl. Lk 23,26). Bedrängnis wird nicht durch Aktivismus überwunden, sondern durch Geduld. Je öfter sich die Geduld bewährt, umso stärker gibt die Hoffnung Lebenskraft für den Alltag.

Wo sind die Hände, die sich einem in der Bedrängnis entgegenstrecken, die Signale, welche die Hoffnung stärken? Sie sind zwar da, doch zu den verwirrenden Erfahrungen im Gegenwind der Bedrängnis gehört, dass man dazu neigt, den Rückenwind nicht zu spüren, der da ist, mehr noch: dass man trotz starken Rückenwinds eher unter den wenigen Lüftchen jammert und stöhnt, die einem ins Gesicht blasen: Hundert zufriedene Eltern sind da nichts wert gegen die eine übergriffige Mail eines erzürnten Schülervaters, der einem die Laune für den Rest des Tages verdirbt. Vierundzwanzig gelungene Unterrichtsstunden sind unbedeutend im Vergleich zu den zwei misslungenen. Die gute Stimmung im Betrieb kommt nicht an gegen den einen Nörgler, der mir die Freude an meinem Arbeitsplatz versalzt. Die vielen Ermutigungen von Mitchristen kommen nicht an gegen das Meckern eines einzelnen Krawallchristen im Netz. Das eine Gegenwindchen hat mehr Macht über mein Seelenleben als der kraftvolle Rückenwind, der von vielen guten Geistern kommt.

Geduld geht trotzdem Schritt für Schritt voran und wird von Hoffnung zu Hoffnung hin bestätigt. Nur so verliert die Bedrängnis mit ihren Ängsten an Macht, verstummt das Jammern, wächst die Freude mitten in den Widrigkeiten. Je weniger ein Mensch im Laufe dieses mühsamen Weges von den Ängsten erreicht wird, umso mehr kann er dann mit der in ihm gewachsenen und bewährten Hoffnung auch andere anstecken.

Der Autor: *Klaus Mertes wurde 1954 in Bonn geboren. Nach dem Studium der klassischen Philologie und Slawistik trat er 1977 in den Jesuitenorden ein, wurde nach Philosophie- und Theologiestudium 1986 im Frankfurter Dom zum Priester geweiht und ist seit 1990 im Lehramt an Schulen tätig. 2000 übernahm er die Leitung des Berliner Canisius-Kollegs. Seit 2011 ist er Kollegsdirektor im internationalen Jesuitenkolleg St. Blasien im Südschwarzwald. Seine Erfahrung in der Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch, die durch seinen Brief vom 20. Januar 2010 an ehemalige Schüler des Canisius-Kollegs ausgelöst wurde, fasste er zusammen in dem Buch „Verlorenes Vertrauen – Katholisch sein in der Krise", Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.*

Wunibald Müller

Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive

◆ **Angst haben gehört zum menschlichen Leben dazu. Mehr noch, Angst kann in manchen Fällen lebensrettend sein. Daneben kann es Situationen geben, in denen sich eine Angst breitmacht, die lähmt und selbst zerstörerisch wirken kann. Wer sich jedoch mit den eigenen Ängsten auseinandersetzt, kann die Erfahrung machen, mit der eigenen Hoffnung in Kontakt zu kommen. Eine Hoffnung, die heilende Kraft entwickeln kann, hält der Glaube bereit. Im Vertrauen auf Gott werden einem/einer jedoch nicht die Ängste erspart, aber es gibt das Vertrauen, dass Gott in der Phase der Angst da ist. (Redaktion)**

1 Hinführung

Vor einigen Jahren wurde ich von Eugen Biser, einem bedeutenden und von mir sehr geschätzten Theologen, gebeten, für ein von ihm herausgegebenes Lexikon einen Beitrag über Angst und die Bedeutung, die der Glaube bei der Bewältigung von Angst haben kann, zu schreiben. Mir wurde ein Artikel von ihm zugeschickt, in dem er aufzeigte, wie wirkmächtig der Glaube bei der Bewältigung von Angst sein kann. Was Eugen Biser schrieb, war brillant formuliert, für mich aber einfach zu gewaltig. Zu selbstverständlich und in einem fast triumphalen Ton wurde da von der Kraft und Macht Gottes ausgegangen, die ohne jeden Zweifel in der Lage sind, die Angst zu besiegen.

So kann und so will ich nicht von Gott, so kann und will ich auch nicht von der Hoffnung sprechen, die gestützt auf unseren Glauben uns hilft, Angst auszuhalten und zu bewältigen. Es entspricht nicht meiner Erfahrung und der Erfahrung vieler Personen, die ich kenne, unter ihnen viele, die ich als Psychotherapeut oder spirituell begleite. Was ich zu Angst, Hoffnung und der Bedeutung, die dabei unser Glaube haben kann, sagen kann, ist stark geprägt von meinen persönlichen Erfahrungen und Erfahrungen aus meiner beruflichen Tätigkeit. Vorsichtig und eher tastend will ich versuchen aufzuzeigen, was Hoffnung und Angst miteinander zu tun haben, wo Hoffnung dazu beitragen kann, Angst zu akzeptieren und zu bewältigen und welche positive, aber auch negative Rolle dabei der Glaube haben kann.

2 Angst und Hoffnung

Erik Erikson, einer der Pioniere der Entwicklungspsychologie, macht darauf aufmerksam, dass das englische Wort für Hoffnung (*hope*) mit dem englischen Wort für *hop*, das mit hüpfen und hoppen übersetzt werden kann, verwandt ist. Er will damit aufzeigen, dass wir im Greisenalter wie die Kinder wieder zu hüpfen beginnen. Wir können wieder mehr mit der Unbe-

fangenheit und Leichtigkeit leben wie wir es als Kinder taten, als wir von den Mühsalen des Lebens noch nicht so viel mitbekamen. Ich erinnere mich an einen Vortrag von Erik Erikson in San Franzisco, Grace Cathedral, als er darüber sprach und dabei auch an das Bibelwort erinnerte: „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Mt 18,3).

Wenn wir hüpfen, sind wir entspannt, haben wir kein Ziel vor uns, tun wir das, weil es uns Freude macht. Wir befinden uns in einem paradiesischen Zustand, auch einfacher Bewusstseinszustand genannt,[1] bei dem das unschuldige, unbeschwerte Kind in uns einfach im Jetzt lebt, ohne sich von dem, was außerhalb von uns geschieht, beeindrucken zu lassen. Dieser Zustand wird – je älter wir werden – von dem sogenannten komplexen Bewusstseinszustand abgelöst, in dem wir notgedrungen die Dinge und die Welt differenzierter betrachten, uns den Schwierigkeiten des Alltags stellen müssen. Da hat das Hüpfen dann wenig Platz.

Es ist lange her, seit ich das letzte Mal gehüpft bin. Auch jetzt befinde ich mich nicht oder noch nicht in der Situation, dass ich es mir gestatte, zu hüpfen. Zu zielgerichtet war und ist mein Leben, wie das für den komplexen Bewusstseinszustand üblich ist, zu wenig Platz scheint für eine spielerische Gangart vorhanden zu sein.

Was aber hat Hüpfen nun mit hoffen zu tun? Hüpfen hat etwas Unschuldiges an sich. Ich überlasse mich einfach dem, was kommt, hüpfe nach vorne, nach rechts, nach links. Ich lasse mich durch nichts davon abhalten. Ich kann das so unbeschwert tun, weil ich noch nicht weiß, was alles kommen kann. Hüpfen geschieht in einem Raum, der unbelastet und hoffnungsschwanger ist. Da kann ich mich ausprobieren, da kann ich etwas wagen, auch wenn es dann schiefgeht.

Ein solcher Raum hilft uns, Leben zu wagen. So haben wir als Kinder irgendwann angefangen zu laufen. Und das auch gegen die Angst umzufallen. An einem Punkt konnten wir die Angst überwinden und uns darauf einlassen, etwas zu riskieren, von dem wir nicht wussten, wie es ausgehen würde. „Das Kind lernt gehen und kommt schließlich in die Schule, der Erwachsene heiratet und übernimmt einen neuen Job. Solche Möglichkeiten gehen einher mit Angst, wie Wege, die vor einem liegen und die man nicht kennen kann, solange man sie nicht gegangen ist und erfahren hat."[2]

Schon zu Beginn unseres Lebens, als wir uns anschickten, die Sicherheit des Mutterschoßes zu verlassen, mussten wir mit instinkthaftem Vertrauen gegen alle Angst die Enge des Geburtskanals überwinden. Solche Engpässe müssen wir gegen alle Angst bis zum Ende unseres Lebens durchschreiten, im Vertrauen, in der Hoffnung, dass es uns gelingt. Wenn wir mit einer gewissen Unbefangenheit diese Schritte gehen können, nicht beherrscht sind von dem, was alles schieflaufen kann, der Raum vor uns, auf den wir uns zubewegen, als Raum der Möglichkeit gesehen und erfahren wird, können wir diese Schritte leichter gehen.

Im komplexen Bewusstseinszustand, der für den Erwachsenen typisch ist, fehlt uns oft die Unbefangenheit, die wir noch als Kinder kannten. Die Sorgen und Ängste, die mit dem Alltag und seiner Gestal-

[1] Vgl. *Robert A. Johnson*, Owning Your Own Shadow. Understanding the Dark Side of the Psyche, San Francisco 1991, 3 ff.

[2] *Rollo May*, The Meaning of Anxiety, New York 1977, 38.

tung einhergehen, beherrschen uns so sehr, dass wir keinen oder kaum einen Blick haben für die Möglichkeiten, die uns bleiben. Der Raum der Hoffnung scheint für uns versperrt zu sein. Wir haben unsere Unschuld verloren und können nicht in den paradiesischen Bewusstseinszustand des Kindes zurückgleiten. Es bleibt uns nur der Weg nach vorne übrig.

3 Die Angst kann uns mit unserem Hoffnungspotenzial in Berührung bringen

Das aber verlangt von uns, es mit der Angst aufzunehmen, uns durch sie nicht davon abhalten zu lassen, die notwendigen Schritte nach vorne zu unternehmen. Jetzt kommt es darauf an, wer gewinnt. Die Angst kann uns daran hindern, diese Schritte zu unternehmen, sie kann uns lähmen, wenn sie sich so stark in uns breitmacht, dass die gesunden psychischen Lenkungssysteme in uns durch sie außer Kraft gesetzt werden. Die Angst kann sich aber auch als Antreiberin erweisen, die uns motiviert, manchmal auch einfach nötigt, diese Schritte zu tun. Dann trägt die Angst dazu bei, dass alle in uns vorhandenen Kräfte mobilisiert werden, um sich gegen die Angst zu stellen, es mit ihr aufzunehmen.

Die Angst fordert unser Potenzial und dabei auch unser Hoffnungspotenzial heraus. Sie zwingt uns dazu, das, was in uns an Wachstumskräften steckt, zu nutzen. Zunächst ist sie oder erscheint sie wie ein Widerstand, der uns daran hindert, etwas zu tun, etwas zu riskieren. Bis wir unter Aufbietung aller Kräfte, mit denen wir auch angesichts der Angst erst in Berührung kommen, gegen diesen Widerstand angehen, um – hoffentlich – die Erfahrung zu machen, dass wir stärker sind als die Angst.

Manchmal bleibt uns gar nichts anderes übrig, als es mit der Angst aufzunehmen, wollen wir dem Drängen in uns gerecht werden. Da will etwas raus, will sich entwickeln, will sich zu dem entfalten, was ihm offensichtlich zugedacht ist. Dann wieder empfinden wir einen so starken Druck, dass wir uns entscheiden müssen, wollen wir die Stagnation, in der wir uns befinden, überwinden. Wir fühlen uns zunehmend unglücklich und unzufrieden in unserem gegenwärtigen Zustand, dass die Angst, etwas falsch zu machen, eine falsche Entscheidung zu treffen, nicht mehr so sehr ins Gewicht gefällt. Die Frau, die unerträgliche Schmerzen hat, schiebt die große Angst, die sie vor der Operation hatte, auf die Seite, weil sie nur noch von ihren schrecklichen Schmerzen befreit werden möchte. Die körperlichen Schmerzen werden schlimmer erlebt als die Angst und tragen dazu bei, dass die Angst entthront wird. Im Verlauf unseres Lebens die Erfahrung zu machen, dass es sich lohnt, sich von der Angst nicht ins Bockshorn jagen zu lassen, kann uns ermutigen und dabei unterstützen, es mit der Angst aufzunehmen.

4 Von der heilenden Kraft der Hoffnung

Auch Hoffnung kann uns dabei unterstützen, wenn es darum geht, angestoßen durch die Angst, den Schritt nach vorne zu wagen. Bei dem Beispiel mit der Frau, die Angst vor der Operation hat, sind die Schmerzen so groß, dass alles, was diese lindert, ihr recht ist. Die Angst vor der Operation wird dadurch relativiert. In einem anderen Fall kann der Einfluss der

Angst vor der Operation durch die Hoffnung, nach der Operation weniger oder keine Schmerzen mehr zu haben, verringert werden. Das gilt vor allem dann, wenn die Hoffnung nach allem, was man aus medizinischer Sicht über den Verlauf der Operation und den Heilungschancen weiß, berechtigt ist.

Der Frau, die an so furchtbaren Schmerzen litt, war alles egal geworden, selbst die Angst. Sie hätte sich vermutlich angesichts ihrer großen Schmerzen auch ohne große Hoffnung auf Besserung auf die Operation eingelassen, wobei möglicherweise dennoch auch eine kleine Hoffnung damit verbunden gewesen wäre. Wie man sich, wenn alles aussichtslos zu sein scheint, dennoch an dem kleinsten Strohhalm, der sich einem anbietet, festzuhalten versucht.

So ist das nämlich mit der Hoffnung. Irgendwie will man auch an sie glauben. Hält man sich an ihr fest. Vor allem auch, wenn man sonst nichts mehr hat als die Hoffnung. Und es ist ja auch gut, solange man Hoffnung hat, sich an ihr festzuhalten, sich von ihr motivieren und anspornen zu lassen, hat sich doch auch gezeigt, dass die Hoffnung bei der Bewältigung von körperlichen und seelischen Krankheiten eine wichtige Funktion haben kann. Sie trägt mit dazu bei, alle in uns vorhandenen Abwehrkräfte, aber auch Aufbaukräfte zu mobilisieren und so den Heilungsprozess zu unterstützen. Alles in uns ist jetzt darauf ausgerichtet, mit dazu beizutragen, dass es weitergeht.

Wie ganz anders würde das aussehen, wenn wir keine Hoffnung mehr hätten, resignieren, uns gehen lassen. Jene Kräfte in uns, die wir bei einer hoffnungsvollen Haltung mit ins Boot nehmen und für unseren Heilungsprozess aktivieren, lassen wir dann ungenutzt brachliegen. Wir geben auf, geben uns auf und vermitteln unserem Körper, unserer Seele, allem, was uns ausmacht, die Botschaft, es rentiert sich nicht mehr, es macht keinen Sinn, sich dagegen zu wehren, dagegen aufzubegehren. Und dann trifft auch ein, was wir befürchtet haben. Was aber vielleicht nicht eingetroffen wäre, hätten wir nicht aufgegeben, hätten wir eine Hoffnung gehabt, die es uns zumindest noch einmal hätte versuchen lassen können, alles zu tun, was wir noch tun können, die Situation, unser Schicksal, mit zu beeinflussen.

Ich hatte davon gesprochen, dass wir als Erwachsene nicht mehr in den einfachen Bewusstseinszustand zurückgehen können und uns nichts anderes übrigbleibt als den Weg nach vorne zu gehen. Dabei kann die Erfahrung, in der Lage zu sein, es mit der Angst aufnehmen zu können, für uns von großer Hilfe sein. Weitere Hilfen können wir für die Bewältigung unserer Angst erfahren, wenn es uns gelingt, in der Enge, die mit dem komplexen Bewusstseinszustand des Erwachsenen einhergehen kann und die oft der Grund vieler Sorgen und Ängste ist, die wir in unserem Alltag erleben, einen Zugang zu einem Bewusstseinszustand zu finden, der empfänglich ist für das Transzendente. In der Sprache der Tiefenpsychologie meint das, dass unser Ego an Einfluss verliert, unser Selbst, das mehr um uns weiß als unser bewusstes Ich, an Einfluss gewinnt und damit eine Weitung in unserem Leben und wie wir das Leben sehen, geschieht. Je älter wir werden, desto wichtiger ist diese Öffnung, um mit unserer Endlichkeit, aber auch mit den Grenzerfahrungen unseres Lebens besser leben, sie besser in unser Leben integrieren und akzeptieren zu können. Aber auch unabhängig von unserem Lebensalter kann diese Offenheit für das Transzendente uns dabei unterstützen, Erfahrun-

gen, die den üblichen Rahmen sprengen, bei denen vernünftige Überlegungen uns nicht viel weiterbringen, besser bewältigen zu lassen. Das gilt auch bei Angsterfahrungen, sei es der Angst vor dem Tod, der Angst vor der Zukunft, der Angst vor Terroranschlägen, der Angst, alleine zu sein, um nur einige Situationen zu nennen, vor denen wir Angst haben können.

5 Angst, Hoffnung, Glaube

Von daher lässt sich auch eine Brücke schlagen zu der Bedeutung, die unser Glaube bei der Bewältigung von Angst und bei der Unterstützung von Hoffnung angesichts von Angst haben kann. Ich selbst bin davon überzeugt, dass Gott da ist, wenn ich in Angst bin. Er ist bei mir und mit mir in solchen Situationen. Es hilft mir zu wissen, vor allem aber zu spüren, dass er da ist, ich nicht alleine bin. Gott nimmt mir, so meine Erfahrung, die Angst nicht einfach weg. Ich muss mich ihr stellen, sie manchmal aushalten, sie bestehen. Doch es ist gut zu spüren, dass Gott mich inmitten meiner Angst umfängt. Meine Angst wird dabei in etwas einbettet, das größer ist als meine Enge, mein enges Denken, mein eingeengtes Hoffen und Vertrauen, die ja mit ein Grund dafür sein können, dass ich Angst habe. Der lateinische Begriff für Enge *angustiae* ist etymologisch verwandt mit dem Wort, das in der lateinischen Sprache für Angst gebraucht wird. Diese Enge weitet sich, wenn ich mich Gott überlasse.

Dabei ist Gott für mich jemand – wobei das Wort jemand in diesem Zusammenhang schon unangebracht ist –, den ich nur erahnen kann. Der da ist, bei mir ist, mit mir ist. Der für mich da ist, unabhängig davon, ob ich ihn als nahe oder weit entfernt von mir erfahre. Für mich ist das kein gewaltiger Gott, der, wie ich in meiner Einleitung schrieb, sich wirkmächtig der Angst entgegensetzt. Schon gar nicht ist es ein Gott der letztlich nichts sagenden Worte. Ich kann, wenn ich in Angst bin, auch wenig oder nichts anfangen mit einem Gott, der mir in irgendwelchen Glaubensbekenntnissen und Lehrsätzen beschrieben wird, so wichtig diese sein können. Wenn ich in Angst bin, helfen mir diese Lehrsätze nicht weiter. Was mir hilft, ist diese ahnungsvolle Erfahrung: Da gibt es noch etwas Anderes, Größeres, das für mich dann zu dem Anderen, dem Größeren, ja schließlich zum Du werden kann, zu dem ich in Beziehung treten, zu dem ich sprechen, beten kann.

Da kommt dann auch für mich Hoffnung mit ins Spiel, die angesichts von Angst und Verzweiflung es mit der Angst aufzunehmen versteht. Bis dahin, dass sich dabei die Hoffnung als stärker erweist als die Angst. Diese Hoffnung erwächst aus der Erfahrung, nicht alleine zu sein und aus der inneren Gewissheit, in Gott und mit Gott Anteil zu haben an seiner überschwänglichen Kraft (vgl. Eph 1,19), der ich mich überlassen kann und dann auch überlasse. Denn, „wenn man sich nehmen und fallen lässt, vertrauend, dass die Unbegreiflichkeit die wahre, selige Heimat ist, dann erfährt man, dass man nicht mehr halten muss, um zu siegen, nicht mehr diesem und jenem hoffend nachjagen muss, um die eine Hoffnung zu haben, die unbegreiflich ist, gewissermaßen in sich selbst schwebt und doch die unsagbare Erfahrung in sich birgt“[3].

[3] *Karl Rahner*, Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Herausgegeben von Albert Raffelt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990, 245.

6 Es ist die Erfahrung, Teil eines Größeren zu sein

Es ist die Erfahrung, Teil eines Größeren zu sein. Nicht nur darum zu wissen, sondern das zu spüren. Die Erfahrung, auf eine innige Weise mit Gott verbunden zu sein, kann uns inmitten großer Angst ruhig werden lassen. Wir wissen uns verbunden mit etwas, das größer ist als wir, wir machen die Erfahrung, wie es C. G. Jung in seinen Erinnerungen[4] beschreibt, jetzt schon, mitten im Leben, an das Grenzenlose angeschlossen zu sein. Wer an eine größere Macht, an Gott, glaubt, erkennt und erfährt in diesem Grenzenlosen jene Kraft, jene Mächte, von denen Dietrich Bonhoeffer inmitten einer angstbesetzten Situation tief berührt sagen kann: Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen, und ganz gewiss an jedem neuen Tag.

Um aber diese Erfahrung zu machen, an das Grenzenlose angeschlossen zu sein und kraft dieser Erfahrung meine Angst aushalten und bewältigen zu können, muss ich mit meiner Tiefe in Berührung sein, die so etwas wie ein Resonanzboden ist, um die Verbundenheit mit dem Grenzenlosen spüren zu können. Dort sind wir empfänglich für die Erfahrung, Teil eines Größeren zu sein. Das meint wohl auch Romano Guardini, wenn er uns dazu ermutigt, dass unser ganzes Leben der Ewigkeit Nachbar sein sollte.[5] Hermann Hesse spricht von der „ungestörten Andacht vor dem Ewigen“[6].

Stille, so Romano Guardini, die nach der Ewigkeit hin offensteht und horcht, kann dazu beitragen, sensibel für das Grenzenlose zu sein.[7] Wir können Orte, Plätze aufsuchen, die uns in Berührung bringen mit unserer Tiefe. Meditation und Kontemplation stellen vorzügliche Weisen dar, mit der Welt des Grenzenlosen, des Ewigen in Kontakt zu kommen. Im schweigenden Sitzen können wir, so Niklaus Brantschen, „so etwas wie Zeitlosigkeit in der Zeit erfahren […], einen Hauch von Ewigkeit“[8]. Die Feier der Eucharistie oder des Abendmahles, Beten, das aus der Tiefe kommt und in die Tiefe führt, können dazu beitragen, die Verbundenheit mit dem Ewigen vergegenwärtigend erfahrbarer zu machen.

Viele wissenschaftliche Studien belegen inzwischen, dass Meditation und Beten bei Angstzuständen helfen können. Beten ist wohl die älteste und am weitesten verbreitete spirituelle Praxis, die wir in allen Religionen antreffen. Selbst Menschen, die sich nicht zu einer Religion oder Konfession bekennen, kennen Augenblicke, in denen sie sich etwa in Situationen, in denen sie von Angst befallen werden, geradezu instinktiv an eine höhere Macht, an Gott, wenden.

Manchmal, so Ronald Rolheiser, „werden statt Gebet, Meditation, Kontemplation andere Worte gebraucht oder andere Formen praktiziert wie ‚Innere Arbeit, Seelenarbeit, Aktive Imagination, Kontakt mit unserem inneren König, unserer inneren Königin oder Ähnliches‘. Die Idee ist dieselbe: Wir müssen einen bewussten Dialog

4 *Aniela Jaffé* (Hg.), Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, Zürich 1997, 328.
5 Aus einem Kalenderblatt. Die genaue Quelle ist nicht zu eruieren.
6 *Hermann Hesse*, Albumblatt aus den 1950er-Jahren, veröffentlicht in den Betrachtungen über „Reiselust“ (1910).
7 Vgl. Anm. 5.
8 *Niklaus Brantschen*, Ich fühle mich doppelt verwurzelt, in: Publik-Forum Nr. 10 (2003), 44.

mit dem führen, das oder den wir uns als das letztgültige Etwas oder Jemand vorstellen, innerhalb dessen wir ‚leben und uns bewegen und atmen und sind' (vgl. Apostelgeschichte 17,28)"[9].

7 Ein Glaube, der uns Mut macht, vertrauensvoll auf dem Wasser zu laufen

Nach meiner Erfahrung kann Religion und eine religiöse Praxis wie Meditation oder Beten bei der Bewältigung von Angst helfen. Das trifft dann zu, wenn Gott für mich nicht jemand ist, der mir Angst einjagt oder den ich durch rituelle Handlungen zufriedenstellen muss, die, wie das Sigmund Freud von der Religion behauptet, den Zeremonien der Zwangsneurotiker gleichen. Dann kann Gott für uns zum Begleiter werden, der uns motiviert, gegen alle Angst uns aufzumachen, nach vorne zu gehen, auf andere zuzugehen, unser Leben zu gestalten. Er gibt uns dann die Kraft, schenkt uns die Energie, die wir benötigen, durch die Angst hindurchzugehen und uns von ihr nicht abhalten zu lassen, das Leben zu wagen.

Dazu bedarf es eines Glaubens, der uns Mut macht, vertrauensvoll auf dem Wasser zu laufen. Der uns dabei unterstützt, Unsicherheiten, Angst auszuhalten. Im Unterschied zu einem Glauben, der uns verzagt zurücklässt oder gar zur Entstehung und Verstärkung unserer Angst beiträgt. Gerade unter der älteren Generation treffe ich immer wieder auf die Angst vor der Hölle oder die Angst vor einem Gott, der sich als Richter aufspielt. Von einem solchen Gott, von einem solchen Glauben kann angesichts von Angst nicht Hoffnungsvolles ausgehen.

Ich erinnere mich noch gut daran, welche große Angst ich als Kind vor der Hölle hatte. Wenn wir als Kinder am Samstagnachmittag in die Badewanne gesteckt wurden, in der das Badewasser besonders heiß hergerichtet wurde, damit alle vier Kinder hintereinander baden konnten, dachte ich immer, so wird es auch einmal in der Hölle sein. Da wollte ich doch lieber ein braves Kind sein, damit mir einst solche qualvollen Erfahrungen erspart blieben. Das war eine konkrete Angst, die mir über die Schiene Religion vermittelt wurde. Dieses Bild von Gott, der uns für unsere Sünden in der Hölle büßen lässt, versetzte mich in Angst. Später hörte ich von einem Buch mit dem Titel *In der Hölle brennt kein Feuer*, das allerdings damals zunächst keine große Wirkung bei mir hinterließ

Weiterführende Literatur:
Christoph André, Alles über Angst. Wie Ängste entstehen und wie man sie überwinden kann, Stuttgart 2009. Eine gute, praxisorientierte psychologische Einführung über die Entstehung und die Überwindung von Ängsten.
Wunibald Müller, Dein Weg aus der Angst. Ängste annehmen und überwinden, Münsterschwarzach 2006. Aus einer psychotherapeutischen und spirituellen Perspektive wird aufgezeigt, wie es gelingen kann, Ängste anzunehmen und zu überwinden.
Daz. – Die Angst-Zeitschrift. Informationen und Hilfe bei Angststörungen, München, vor allem Nr.76 (IV. Quartal 2016) mit dem Thema: Angst und Religion.

[9] *Ronald Rolheiser*, Entdecke den Himmel in dir. Eine Spiritualität für das 21. Jahrhundert, München 2002, 212.

und die Angst vor der Hölle nicht bannen konnte.

Das geschah erst später, unter anderem in der Begegnung mit Rembrandts Bild von der Rückkehr des verlorenen Sohnes, bei dem nichts zu spüren ist von einem Gott, der uns für unsere Sünden in der Hölle braten lässt. Es mutet einen schon etwas eigenartig an, wenn man angesichts der an allen Ecken unseres Lebens auftauchenden Angst auch noch gegen eine religiös entfachte Angst – die Angst vor der Hölle und einem entsprechenden Gott – angehen muss. Dabei sollte doch der Glaube eine Unterstützung bei dem Bemühen sein, der Angst begegnen und sie bewältigen zu können. Er sollte uns den Raum eröffnen, der uns, wenn wir Angst haben, ermutigt, nicht zu verzagen, den notwendigen Schritt nach vorne zu gehen, im Vertrauen, in der Hoffnung, dass es weitergeht.

Damit sind wir an dem Punkt angekommen, an dem wir uns der Frage stellen müssen, wie es denn um unseren Glauben bestellt ist. Ob wir zuversichtlich auf die Zukunft zugehen können, hat so gesehen auch viel mit unserem Glauben zu tun. Ist unser Glaube von der Art, dass wir den Mut haben, vertrauensvoll auf dem Wasser zu laufen? Er uns dabei unterstützt, Unsicherheiten auszuhalten? Oder ist unser Glaube von der Art, dass er vornehmlich dafür da ist, unsere Angst zu lindern, sie klein zu halten, uns klein zu halten, verzagt zurückzulassen?

„Timor facit deos, die Angst lässt uns Götter erschaffen", schreibt der römische Dichter Lukrez.[10] Die Sehnsucht nach einem allmächtigen Vater, der es für uns richtet, der uns Sicherheit verschafft, kann auch aus der Angst heraus geboren werden. Das kann man so sehen, muss es aber nicht. Religion und Glauben sollten aber auf alle Fälle nicht dazu beitragen, unsere Angst zu verstärken.

Mit Hilfe einer höheren Macht durch die Angst hindurchzugehen, ist das eine. Sich hinter einer höheren Macht zu verschanzen, ist das andere. Im letzteren Fall lassen wir das eigene Potenzial, das uns eigentlich zur Verfügung steht, um die Angst bewältigen zu können, ja uns von dieser Angst anstacheln zu lassen, weiterzugehen, brachliegen.

Glauben beschert uns nicht von vorne herein Sicherheit. „Glauben meint nicht, sich auf Pfeiler von Sicherheiten stützen zu können, sondern in die Wolke des Geheimnisses einzutreten und die Herausforderung anzunehmen: „Tauche tief ein!", schreibt Bruder David Steindl-Rast. Weiter meint er: „Glauben im vollen Sinne ist radikales Vertrauen – Lebensvertrauen und so Gottesvertrauen, also mehr als ein Für-wahr-Halten. Glauben ist nicht der Eisenbahnzug, in den man nur einsteigen muss, dann bringt er uns schon ans Ziel. Im Glauben voranschreiten heißt, vertrauensvoll auf dem Wasser laufen. Das Glaubensleben ist immer neu eine Vertrauensprobe"[11].

Unser Glauben muss sich immer wieder neu bewähren. Wenn und indem wir Leben wagen. Die Angst, die wir erfahren, stellt ihn auf die Probe. Vielleicht müssen wir auch immer wieder in Angst geraten, um unseren Glauben zu schulen oder ihn nicht für selbstverständlich zu halten. Die Angst kann dann dazu beitragen, dass wir auf unser Hoffnungspotenzial stoßen und dies nutzen, um uns von der Angst nicht

[10] Vgl. *Irvin D. Yalom*, In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tode überwindet, München 2008, 13.

[11] *David Steindl-Rast*, Ich bin durch dich so ich, Münsterschwarzach 2016, 79.

unterkriegen zu lassen. Anders verhält es sich, wenn unser Glaube unser persönliches und da auch spirituelles Wachsen blockiert und die in der Angst steckende Dynamik, die uns herausfordert, uns ins Leben hineinzuwerfen, verpuffen lässt. Das kann der Fall sein, wenn wir uns hinter einer höheren Macht verschanzen und das Potenzial, das uns eigentlich zur Verfügung steht, um die Angst bewältigen zu können, brach liegen bleibt.

Sind wir bereit, es mit der Angst aufzunehmen, mit der gottgeschwängerten Hoffnung im Rücken, dann kann es auch Situationen und Momente geben, an denen wir ohne Wenn und Aber uns einfach der göttlichen Macht und Kraft überlassen. Wir gestehen uns dann zu, dass wir an die Grenzen unserer Möglichkeiten gekommen sind und jetzt auf die Hilfe einer höheren Macht angewiesen sind. Es sind Situationen, in denen wir, wie es Michel de Montaigne[12] in einem anderen Zusammenhang beschreibt, unsere eigenen Kräfte verwerfen, Gott uns die Hand reicht und wir allein von den himmlischen Gnadenmitteln getragen werden. Darauf zu hoffen, so meint er weiter, kommt „nur unserem christlichen Glauben" und nicht einer „stoischen Tugend" zu.

Der Autor: *Dr. Wunibald Müller, geb. 1950, Theologe, Psychotherapeut, von 1991–2016 Leiter des Recollectio-Hauses, Münsterschwarzach; Veröffentlichungen, u. a. Das Gold im Dunkeln der Seele finden. Neue Kraft aus verborgenen Quellen, Ostfildern 2015; Für immer – Geht das? Wenn Lebensentscheidungen in die Krise geraten, Münsterschwarzach 2015; Warum ich dennoch in der Kirche bleibe, München 2016.*

[12] *Michel de Montaigne*, Essays, Zürich 1985, 484.

Gerold Lehner

Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene[1]

1 Vorbemerkung: Reformation, Reform und fluide Anpassung

Ist von Reformation die Rede, so scheint klar zu sein, wovon die Rede ist. Aber es ist angebracht, vorab die Begriffe zu klären und sich ihre Implikationen vor Augen zu führen. Einer der neueren diesbezüglichen Versuche stammt von dem Bochumer evangelischen Systematiker Günter Thomas[2]. Für ihn lassen sich in Bezug auf die Rede von der Reform drei Kategorien unterscheiden: fluide systemische Anpassungen, die gleichsam ständig als feine Adaptionen erfolgen, Reformen und Reformation. Reformen haben gegenüber der permanenten Feinanpassung einen „Schwellenwert", d. h. sie werden deutlich wahrgenommen. Drei Aspekte unterscheiden sie von der fluiden Anpassung:

„1. Die Veränderung ist auf der Ebene der relativ dauerhaften Strukturbildung verortet und verändert die Prozesse. 2. Die Veränderung wird als solche markiert und bezeichnet und 3. nicht zuletzt von dem Symbolsystem *sich selbst* zugeschrieben."[3] Reformen verursachen dabei auch Stress in der Organisation, sind mit Risiko behaftet und begründungsbedürftig[4].

Gegenüber der Reform greift die Reformation tiefer ein in die Frage der Identitätssicherung und -reproduktion. „Wer aber eine Reformation erfährt oder durchführt, ‚ist nicht mehr, was er ist'."[5] „Die Identitätsumsetzung kann die Paradoxie dann durch eine zeitliche Interpretation der Umsetzung auflösen: Man ist ‚wieder, was man war' (die eher ursprungsorientierte religiöse Variante), oder man ist ‚was man in der Zukunft sein wird' (die eher zukunftsorientierte, zumeist politische Variante)."[6]

Reformationen erhöhen das Risiko einer Spaltung des Symbolsystems, weil sie zu einer Perspektivendifferenz führen. „Wer die Reformation nicht mitvollzieht und sich ihr verweigert, erkennt in der reformierten Variante notwendig nicht den Aufbruch oder die Rückkehr, sondern nur

1 Vortrag gehalten auf der Thomas-Akademie am 24. Jänner 2017 in Linz. Die Vortragsform wurde für die Veröffentlichung beibehalten.

2 *Günter Thomas*, Reform und Reformation. Systematisch-theologische Perspektiven auf ein theologisches Ereignis, in: *Wilhelm Damberg / Ute Gause / Isolde Karle / Thomas Söding* (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 280–297.

3 *Günter Thomas*, Reform und Reformation (s. Anm. 2), 282.

4 „Unzweifelhaft ist allerdings, dass die über fluide Anpassungsleistungen hinausgehende Veränderungstiefe der Reform intern auch Stress erzeugt, destabilisiert und unausweichlich ein Kontingenzbewusstsein in die Organisation einspielt. Darum sind Reformen auch stets riskant und in ihren langfristigen Folgen unabsehbar. Wer einmal anfängt zu verändern, muss begründen, was warum bleiben soll. Und dennoch sind Reformen in der Selbstwahrnehmung Prozesse der Identitätsbewahrung, der Wiedergewinnung von Gewissheit und Stabilität." Ebd., 283.

5 Ebd.

6 Ebd.

die Devianz (nicht nur Varianz, wie bei einer Reform).“[7]

„Wichtig erscheint mir noch eine andere Beobachtung: Die Reformation eines Symbolsystems erfordert nicht die Umdeutung einer großen Menge an Symbolbeständen. […] Es geht um eine spezifische *Gewichtung einer Verschiebung und Variation* […] eine Gewichtung *entscheidender* und auf den ersten Blick vielleicht unscheinbarer Differenzen.“[8]

2 Reform und Konflikt

Das Christentum ist nicht nur begleitet von einer permanenten Konfliktgeschichte, es trägt als solches Konfliktpotenzial in sich, insofern es auch wesentlich Widerspruch ist.[9] Es mag an ein Jesus-Wort erinnert sein, das exakt diese Dimension zur Sprache bringt:

„Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden; was wollte ich lieber, als dass es schon brennte! […] Meint ihr, dass ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein […].“ (Lk 12,49–53 par. Mt 10,34–36)

Widerspruch durchzieht alle Evangelien von Anfang bis Ende. Die Predigt Jesu ist (in Anknüpfung und Differenz an den Täufer) Ruf zur Umkehr, Widerspruch gegen die Torahpraxis, Widerspruch gegen eine Frömmigkeit der Selbstgerechtigkeit und hartherzigen Korrektheit.

Aber nicht nur die Verkündigung Jesu trägt dieses Element in sich. Die Person Jesu selbst, sein Selbstverständnis, sein Anspruch einer einzigartigen Nähe und Gemeinschaft mit dem Vater widerstreitet den religiösen und theologischen Deutungsmustern in Bezug auf gottgesandte Menschen. Sein Selbstverständnis, wie es in seinen Worten und Taten sichtbar wird, sprengt in seinem Anspruch die bereitstehenden Kategorien und ruft darum Widerspruch hervor. Es gibt also nicht nur jenen Widerspruch, mit dem Jesus selbst Menschen entgegentritt, es gibt auch den Widerspruch, den er aufgrund seines Auftretens von den Menschen erfährt.

Das Johannes-Evangelium bringt diesen doppelten Widerspruch auf den theologischen Punkt, indem es in seinem Prolog das Christusgeschehen kosmologisch weitet:

„Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ (Joh 1,10 f.)

Und im selben Johannesevangelium wird Christus davon sprechen, dass der Retter zugleich der ist, an dem sich die Scheidung vollzieht, weil die Menschen sich mit seiner Zurückweisung selbst richten (Joh 3,17–19).

Die fundamentale christologische Spannung, der Widerspruch, der sich u. a. an der Polarität von Gericht und Gnade festmachen lässt, führt zu einer analogen Spannung innerhalb der Kirche, inner-

7 Ebd., 284.
8 Ebd., 285.
9 Diesen Sachverhalt hat etwa Gerd Theißen herausgestellt, wenn er betont, dass Religion grundsätzlich nicht nur ordnende Kraft ist und der Krisenbewältigung dient, sondern auch eine Krisenprovokation darstellt, im Entwurf einer Gegenkultur, in Protest und Utopie auch krisenverschärfend wirkt. *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 28 ff.

halb der Gemeinden, wie auch innerhalb des einzelnen Christenmenschen. Es ist die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen dem neuen Sein, dem Ruf in die Nachfolge und dem alten Sein, dem Leben gemäß den Gesetzen dieser Welt.

Innerhalb dieser Grundspannung und des weiten Spektrums an Konflikten und Auseinandersetzungen, die damit einhergehen, interessieren mich nun jene, die wir mit Reform- bzw. Erneuerungsbewegungen in Zusammenhang bringen.

Denn Erneuerungsbewegungen haben einerseits eine Differenzerfahrung zum Ausgangspunkt und sind andererseits positiv motiviert von einer Sehnsucht, dem Willen, sich nicht zufrieden zu geben, weiterzustreben, umzukehren, sich hinzugeben, entschiedener zu glauben und zu leben. Dabei geht es ihnen um eine Erneuerung der Kirche, die ihren Ausgangspunkt in der Erneuerung des ganzen Menschen hat. Und wir dürfen dabei nicht außer Acht lassen, dass Erneuerungsbewegungen ambivalente Wirkungen zeitigen. Also ist die Reformation des 16. Jahrhunderts zwar wie jedes geschichtliche Ereignis einmalig in Raum und Zeit, aber sie ist von ihrer Intention und Struktur her kein singuläres Phänomen, sondern eines, das die Christenheit von Anfang an begleitet und ihr inhärent ist.[10] In diesen Phänomenen der Erneuerung und Reform manifestiert sich in besonderer Weise das Wirken des Heiligen Geistes.

Im Fortschreiten frage ich zunächst nach „Nutzen und Nachteil“[11] von Erneuerungsbewegungen für die Kirche, um dann den Focus auf die Reformation des 16. Jahrhunderts zu richten.

Als These möchte ich formulieren: Der Nutzen von Reformation(en) besteht in der Erneuerung, der Verlebendigung, der Wiedergewinnung der Spannkraft christlichen Glaubens und Lebens. Ihr Nachteil besteht darin, dass sie immer zu Konflikten führen und diese Konflikte mit schmerzhaften Prozessen der Ablösung und des Verlustes verbunden sind – und sehr oft das Band der Einheit der Kirche, ihre ökumenische Dimension, bis zum Zerreißen und darüber hinaus anspannen.

Um das zu verdeutlichen, möchte ich zwei Bewegungen herausheben und anhand von vier Kategorien (Hintergrund und Differenzerfahrung; Anliegen und Intention; Rezeption und Kritik; Auswirkungen auf die Einheit) Anmerkungen zu ihnen machen.

[10] Ich erlaube mir den Verweis auf meinen Aufsatz – Reformation: Erneuerung aus dem Ursprung. Wahrnehmungen bezüglich eines kirchlichen Zentralbegriffes, in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), „Es muss sich etwas ändern.“ Zeit der Reformen – Anstöße der Reformation, Regensburg 2017, 127–148 –, in dem ich diesen Sachverhalt ein wenig entfaltet habe.

[11] Die Anspielung auf Friedrich Nietzsche („Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, 1874 als zweite seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ veröffentlicht; *Friedrich Nietzsche*, Werke in drei Bänden, herausgegeben von *Karl Schlechta*, Darmstadt 1997, Bd. I, 209–285) ist gewollt und durchaus nicht rein spielerischer Natur. Nietzsche unterscheidet den „monumentalistischen“ Gebrauch der Historie (man könnte ihn auch den inspirierenden nennen), den „antiquarischen“ (bzw. identitätsstiftenden, in dem die lebendige Verbindung zur Vergangenheit als der mich bestimmenden gesucht wird) und den „kritischen“ (in dem die Geschichte nicht nur beurteilt, sondern verurteilt wird, um, sich von ihr abgrenzend, in der Gegenwart leben zu können). Diese drei Aspekte spielen sowohl für die Erneuerungsbewegungen selbst als auch ihre Rezeption eine bedeutsame Rolle.

2.1 Der Pietismus[12]

Für die zeitliche Einordnung der Entstehung des Pietismus bietet sich das Datum der Reformschrift Philipp Jakob Speners, der „Pia desideria" im Jahre 1675 an. Als Orientierungspunkt ist dieses Datum hilfreich. Aber es darf nicht dazu verführen, die Entstehung des Pietismus als klar abgegrenztes, punktuelles Phänomen zu begreifen. Es gilt vielmehr: Der Pietismus hat starke Wurzeln in der Reformation, in der Reformorthodoxie und in Seitenströmungen, die mystischer und auch separatistischer Natur sind.

2.1.1 Hintergrund und Differenzerfahrung

Wie alle großen Erneuerungsbewegungen hat der Pietismus eine positive Intention, die mit einem Defizit, einem Mangel, einem Problembewusstsein korrespondiert. Wovon sich der Pietismus abgrenzt, was ihm die Motivation für den Willen zur Erneuerung liefert, ist die lutherische Orthodoxie. Damit ist jene geschichtliche Gestalt des Protestantismus bezeichnet, die sich aus der Konsolidierung des späten 16. Jahrhunderts entwickelt. Der theologische Streit um Luthers Erbe war 1580 mit der Fixierung der Konkordienformel abgeschlossen worden. Was nun als protestantischer „mainstream" entsteht, ist die Orthodoxie. Sie ist (in ihrer problematischen Seite, und nur um die kann es hier gehen) von einer Konzentration auf die Lehre bestimmt, die immer komplexer und differenzierter formuliert wird, sowie von einer anhaltenden Polemik gegenüber dem reformierten Protestantismus und dem Katholizismus.

1675 (bzw. 1676) erscheint jenes kleine Büchlein, das als die Programmschrift des Pietismus gilt: „Pia desideria. Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen", von Philipp Jacob Spener[13]. In ihr wird über den traurigen Zustand der Kirche und insbesondere der Pfarrer geklagt. Hier herrsche hoher Bedarf an Reformation. Denn es gehe im wahren Christentum nicht einfach um einen äußerlich ordentlichen Lebenswandel, sondern um eine Verleugnung seiner selbst, um die rechte Wiedergeburt und deren Früchte.[14]

„Sondern das allerbetrüblichste ist, dass bei so vielen Predigern ihr Leben und der Mangel an Glaubensfrüchten anzeiget, dass es ihnen selbst an dem Glauben mangelt: Und dasjenige, das sie für Glauben halten, was sie auch lehren, durchaus nicht der rechte, aus des Heiligen Geistes Erleuchtung, Zeugnis und Versiegelung, aus göttlichem Wort erweckte Glaube, sondern eine menschliche Einbildung sei. Da sie aus der Schrift allein ihren Buchstaben, ohne Wir-

[12] Als grundlegendes Werk nenne ich: *Martin Brecht / Klaus Deppermann / Ulrich Gäbler / Hartmut Lehmann* (Hg.), Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. von *Martin Brecht*, Göttingen 1993; Band 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, hg. von *Martin Brecht* und *Klaus Deppermann*, Göttingen 1995; Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, hg. von *Ulrich Gäbler*, Göttingen 2000; Band 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, hg. von *Hartmut Lehmann*, Göttingen 2004. Weiters: Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675–1800. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Bd. III/1, Leipzig 2001; *Erich Beyreuther*, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978.

[13] Ich zitiere nach der Ausgabe: *Philipp Jakob Spener*, Pia Desideria. Deutsch-lateinische Studienausgabe, hg. von *Beate Köster*, Gießen–Basel 2005.

[14] Ebd., 30.

kung des Heiligen Geistes, aus menschlichem Fleiß (wie andere in anderen Studien damit etwas erlernen) die rechte Lehre zwar erfasst, ihr auch beipflichten und sie anderen vorzutragen wissen, aber von dem wahren himmlischen Licht und Leben des Glaubens ganz entfernt sind."[15]

2.1.2 Anliegen und Intention

Dem Pietismus geht es um den „lebendigen Glauben"[16], im Gegensatz zu einer Orthodoxie, der man einen „toten Glauben" vorwirft, einen, der zwar auf der Zunge getragen wird, aber der keine Verwandlung des Menschen bewirkt. Dem Pietismus geht es um die Wiedergeburt, um das neue Sein des Menschen, um dessen Verwirklichung. Der Weg zur Wiedergeburt führt über die Buße, verstanden als grundlegende Lebenswende, zur Bekehrung, die das Zeichen des Durchbruchs der Gnade im Leben des einzelnen Menschen ist.

Neben den kirchlichen Gottesdienst als Feier der gesamten Gemeinde treten nun die „collegia pietatis", freiwillige Versammlungen einer kleinen Gruppe Gleichgesinnter.

„Im Sommer 1670 trat eine kleine Gruppe von Männern, die mit Spener bereits im Gespräch standen, mit dem Vorhaben an ihn heran, eine Zusammenkunft zu bilden, in der sie sich über das einzig Notwendige besprechen konnten. Sie waren frustriert, daß es die Möglichkeit eines solchen erbaulichen Austausches bei den üblichen gesellschaftlichen Kontakten nicht gab, da sich die Gespräche dort nur um weltliche, eitle und sündige Dinge, Klatsch, Narreteien und unziemliche Scherze drehten. Das Ansinnen richtete sich also auf die Absonderung einer kleinen Gruppe von der Welt, dazu auf die Bildung einer heiligen Freundschaft oder Sozietät. Spener wollte sich dem nicht versagen. Um dem Unternehmen jeden verdächtigen Schein zu nehmen und wohl auch um seine Entwicklung zu steuern, begann der mit den Zusammenkünften in seiner Studierstube. Die Veranstaltungen wurden bald als Collegium pietatis oder Exercitium pietatis, Frömmigkeitsübung, bezeichnet. Aus ihnen entwickelte sich die Erbauungsstunde oder Gemeinschaftsstunde als eine für den Pietismus charakteristische Gemeinschaftsform. Erst wenn man sich klarmacht, daß die evangelische Kirche damals eigentlich keine anderen Veranstaltungen als die öffentlichen Gottesdienste kannte oder zuließ, wird einem die Bedeutung der Neuerung bewußt. Die Frömmigkeitsbewegung war dabei, sich ihre Gemeinschaftsform des kleinen Kreises zu schaffen."[17]

Wichtig ist für Spener dabei der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen: „Jeder Christ ist auch Priester. Als solcher ist er dem Mitmenschen Ermahnung und Tröstung schuldig. Würde das wieder praktiziert und nicht allein den Pfarrern überlassen, würde sich die gegenseitige Erbauung multiplizieren. Den Laien wird dabei auch das Recht der Kritik an den Pfarrern zugestanden. Auf diese Weise habe die Urkirche ihre Reinheit bewahrt. […] Von einer Wiederherstellung des allgemeinen geistlichen Priestertums erwartete Spener

15 Ebd., 32 (sprachlich etwas modernisiert).

16 Vgl. zum Folgenden: *Martin Schmidt*, Einleitung, in: *Martin Schmidt / Wilhelm Jannasch* (Hg.), Das Zeitalter des Pietismus. Klassiker des Protestantismus, hg. von *Christel Matthias Schröder*, Bd. VI, Bremen 1965, XV ff.

17 *Martin Brecht*, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus I (s. Anm. 12), 295.

darum nicht weniger als die Erneuerung der Kirche."[18]

2.1.3 Rezeption und Kritik

Der Pietismus fand beides: offene Aufnahme und Förderung ebenso wie erbitterten Widerstand und Verbot.[19]

In Leipzig etwa wirkte August Hermann Francke als Magister an der Universität. Er veranstaltete Vorlesungen (über theologische Themen ohne einen theologischen Abschluss zu haben – seine philosophischen Vorlesungen wurden unter der Hand zu theologischen umfunktioniert), in denen er auf das Kolleggeld verzichtete und eine auf Deutsch geführte Aussprache zuließ. Daraus entwickelte sich ein Konflikt, in dessen Verlauf die Theologische Fakultät in einer Verteidigungsschrift (1690) das Verbot aller Konventikel sowie der Vorlesungen Franckes forderte. „Die Regierung reagiert umgehend. Die Konventikel wurden verboten […]. Pietistische Kandidaten sollten keine Anstellung als Pfarrer finden. Studenten, die sich von der neuen Bewegung nicht lossagten, wurden die Stipendien gestrichen."[20] Ähnliche Konflikte gab es in vielen Territorien.

2.1.4 Auswirkungen auf die Einheit

Der Pietismus hat Auswirkungen auf die Einheit der Kirche. Zunächst einmal darin, dass er eine fundamentale Unterscheidung in die Kirche hineinträgt, nämlich jene zwischen dem „erweckten, lebendigen" und dem „formalen, toten" Glauben.

Damit trifft er jenes Phänomen, dem wir in der Geschichte der Kirche immer wieder begegnen: das Bemühen um die Christianisierung einer formal christlichen Gesellschaft. Er begibt sich hinein in die Problemzonen dessen, was wir heute eine volkskirchliche Ekklesiologie nennen. Wie weit kann, um eine Anleihe bei Levy-Strauß zu nehmen, eine heiße und eine kalte Religiosität bzw. Frömmigkeit innerhalb einer Kirche existieren? Wie weit kommt es im Gefolge dieser Auseinandersetzungen nicht nur zu Spannungen, sondern zu Spaltungen? Wie weit kommt es zu einer gegenseitigen Abwertung, in der die einen als die „Namenschristen" und die anderen als die „Superfrommen" gesehen werden, und die durch diese Bewertung die Einheit der Kirche gefährdet? Kommt es durch diese Bewegung zu einem Antagonismus oder gelingt ein konstruktiver „modus convivendi"?

Die hier thematisierten Spannungen bestehen bis heute. Es sind Grundspannungen, die durch das Aufkommen der „evangelikalen Bewegung" revitalisiert worden sind. Sie stellen eine pastorale Herausforderung für das volkskirchliche Modell dar und thematisieren die Frage nach der Einheit der Kirche ebenso, wie jene nach der Art des in ihr und von ihr gelebten Glaubens.

2.2 Das Zweite Vatikanische Konzil

2.2.1 Hintergrund und Differenzerfahrung

Eine der Fragen, die man immer wieder in Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil gestellt hat, ist jene nach der Differenzerfahrung, die es hervorgerufen hat. Gab es eine solche Differenzerfahrung überhaupt oder handelte es sich um eine spontane

[18] Ebd., 297 f.
[19] Zum Folgenden: ebd., 279–389 (bes. 329–352).
[20] Ebd., 337.

Idee ohne Notwendigkeit? Dementsprechend ist diese Frage bis heute verschieden beantwortet worden.

Otto Hermann Pesch hat sie so interpretiert: „Wie es der Papst später schilderte, besprach man die Lage der Weltkirche. Was Mitglieder und Einfluß angeht, war sie in der Neuzeit nie mächtiger gewesen als unter Pius XII. Aber sie war ein Fremdkörper in einer gewandelten Welt geworden, respektiert, aber unverstanden und ungeliebt. Ein Drittel der Menschheit lebte unter bewußt atheistischen Regimen. Die Zahl der praktizierenden Katholiken in den traditionell christlichen Ländern: höchstens 30 %. In Italien, einschließlich Rom (2–3 % praktizierende Katholiken!), und in Frankreich weite Landstriche vollkommen entchristlicht […]. In den Entwicklungsländern eine wachsende Kluft zwischen Klerus und Volk – der entfernte Hintergrund der heutigen ‚Theologie der Befreiung'. Und auch dort, wo die Kirche nicht verfolgt wurde, wuchs, von der Wissenschaft bis zur Kunst, vom Lebensstil bis zu den ethischen Überzeugungen, eine vom Christentum sich abkehrende Kultur. Diese Kultur gewann auch in der Kirche an Faszinationskraft. Auch Katholiken wollten, nach zwei Jahrhunderten vergeblicher Abwehr, in Denken und Fühlen moderne Menschen sein dürfen. Darum gab es zwar, anders als etwa im 16. oder 19. Jahrhundert, keine öffentliche Stimmung für ein Konzil in der Kirche […], wohl aber eine Stimmung für Reform, Dezentralisierung, Versöhnung mit einer Welt, gegen die die Kirche lange Zeit zu Unrecht Generalangriffe geführt hatte."[21]

2.2.2 Anliegen und Intention

Johannes XXIII. hat das Anliegen des Konzils immer wieder beschrieben: Es geht um Zeiten der Erneuerung, um die „lebendigere Flamme des christlichen Eifers"[22], darum, den Einsatz der Christen zu steigern.[23] „Hauptziel des Konzils" wird es sein, „die Zunahme des katholischen Glaubens und eine heilsame Erneuerung der Sitten des Christenvolkes zu fördern und die kirchliche Disziplin gemäß den Notwendigkeiten unserer Zeiten der Gegenwart anzupassen."[24] Es geht um ein „neues Pfingsten"[25]; und schließlich hat der Begriff des „aggiornamento" (auf den Stand der Zeit bringen, anpassen) reformorientierte Konnotationen.

„Die Hauptaufgabe des Konzils liegt darin, das heilige Überlieferungsgut (depositum) der christlichen Lehre mit wirksameren Methoden zu bewahren und zu erklären."[26] „Es muß, was alle ernsthaften Bekenner des christlichen, katholischen und apostolischen Glaubens leidenschaftlich erwarten, diese Lehre in ihrer ganzen

21 *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 23. Vgl. zu einer umfassenderen Analyse: *Giuseppe Alberigo* (Hg.), Geschichte des zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Bd. I: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz–Leuven 1997, 80–101 (Die katholische Kirche am Ende der 50er-Jahre).

22 *Giuseppe Alberigo* (Hg.), Geschichte des zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I (s. Anm. 21), 2.

23 Ebd., 40.

24 Ebd., 44.

25 Ebd., 46.

26 *Mario von Galli / Bernhard Moosbrugger*, Das Konzil und seine Folgen, Luzern–Frankfurt 1966, 26.

Fülle und Tiefe erkannt werden, um die Herzen vollkommener zu entflammen und zu durchdringen. Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muß so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt.

Etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung. Hierauf ist viel Aufmerksamkeit zu verwenden; und wenn es nottut, muß geduldig daran gearbeitet werden, das heißt, alle Gründe müssen erwogen werden, um die Fragen zu klären, wie es einem Lehramt entspricht, dessen Wesen vorwiegend pastoral ist."[27]

2.2.3 Rezeption und Kritik

Die großen Leistungen des Konzils, die Dynamik, die es im Tagungsverlauf freisetzte und die auch in seiner Rezeption spürbar wurde, stehen außer Frage. Dennoch wird seine Wirkungsgeschichte durchaus ambivalent gesehen. Um das zu belegen, möge es genügen, jene Bilanz anzuführen, die Roger Aubert und Claude Soetens im Rahmen der großen „Geschichte des Christentums" bieten.

Enthusiasmus, Enttäuschung und der „Geist" des Konzils

Das Konzil hat „[…] in den dynamischen Kreisen von Klerus und Laien zunächst Enthusiasmus geweckt. Sehr schnell folgte auf diese Phase der Euphorie jedoch eine Periode der Enttäuschung. […] Im niederen Klerus beriefen sich viele Anhänger des aggiornamento (das sie sich radikaler gewünscht hätten) auf den ‚Geist des Konzils', ohne dass sie sich der Mühe unterzogen hätten, die Konzilstexte genauer zu studieren."[28]

Die Krise der Kirche als Folge des Konzils oder seiner zögerlichen Umsetzung?

„Ende der 60er Jahre weitete sich die schon mehrere Jahre zuvor sich zeigende Krise der Kirche aus: Rückgang der Berufungen zum geistlichen Amt, Infragestellung der klassischen Formen religiösen Lebens, spürbare Abnahme der sonntäglichen Gottesdienstbesuche, Ablehnung der traditionellen Einstellung zur Sexualmoral, rascher Fortschritt der Säkularisierung, Anziehungskraft des Marxismus auf zahlreiche in der Sozialbewegung tätige Aktivisten oder Kirchenvertreter. All dies wurde von den Gegnern als direkte Folge des Konzils etikettiert. Die Reformanhänger wiederum neigten dazu, diese Krise vereinfachend mit der unerträglichen Verzögerung der römischen Kurie bei der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse zu erklären."[29]

Offene, nicht behandelte Probleme

„Das Zweite Vatikanum hatte unleugbar seine Grenzen, konnte nicht alle Hoffnungen erfüllen, die von vielen in dieses Konzil gesetzt wurden. Aufgrund der Entscheidung Pauls VI. mußte es darauf verzichten, Position bei einigen brennenden Problemen zu beziehen, so vor allem bezüglich der Geburtenkontrolle und dem strikten Festhalten am Zölibat in der Westkirche.

27 Ebd., 27.
28 *Roger Aubert / Claude Soetens*, Die Zeit des Aggiornamento, in: *Jean-Marie Mayeur* (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Bd. 13, Freiburg i. Br. 2002, 97.
29 Ebd., 98.

Andere Probleme, die erst in den nachfolgenden Jahren in den Vordergrund traten, wurden von den Konzilsvätern gar nicht angesprochen […].“[30]

Die Ambivalenz der Texte

„Im Übrigen sind in den Konzilstexten manche Lösungsvorschläge nicht zu Ende gedacht worden, zuweilen wurde Mehrdeutigkeit gesucht, um starren Gegensätzen aus dem Weg zu gehen. Das Bemühen Pauls VI. um einen möglichst einmütigen Konsens bewog ihn zuweilen, in die Lehrtexte Verbesserungen einzufügen zu lassen, die auf eine andere theologische Denkrichtung zurückgingen. Damit wurde aber oftmals die Geschlossenheit des Textes derart unterbrochen, daß er stellenweise ‚wie ein komplexes Puzzle aus Altem und Neuem erscheint‘ (E. Fouilloux).“[31]

Joseph Ratzinger, der spätere Kardinal und Papst, wurde als theologischer Berater von Kardinal Frings auf dem Konzil durchaus zu den „Progressiven“ gezählt. Es waren die Erfahrungen mit der Rezeption des Konzils, die ihn skeptisch werden ließen. Schon zehn Jahre nach Konzilsbeginn äußert er sich in einem gleichnamigen Aufsatz kritisch: „Damals behauptete im Grunde niemand, dass die Kirche in einer Krise sei, heute leugnet es niemand, wenn auch die Meinungen über ihre Art und ihre Gründe weit auseinanderklaffen. Was ist geschehen? Hat etwa das Konzil die Krise geschaffen, da es keine zu überwinden hatte? Nicht wenige sind dieser Meinung. Sie ist sicher nicht gänzlich falsch, aber sie trifft doch auch nur einen Teil der Wahrheit.“[32] „War das Konzil ein Irrweg, von dem wir zurückkehren müssen, um die Kirche zu retten? Die Stimmen derer, die solches sagen, werden lauter und ihre Nachfolge wird größer. […] Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose. […] Heißt dies, dass das Konzil selbst zurückgenommen werden muss? Durchaus nicht. Es bedeutet nur, dass die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat. Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme.“[33]

Die Kritik verschiebt sich in der Folge auf die Rezeption des Konzils, wobei auffällt, dass Ratzinger immer wieder negative Urteile aufgreift und ihnen so (trotz nachfolgender Relativierung) einiges an Gewicht zubilligt. Dadurch bildet sich so etwas wie ein kritischer atmosphärischer Subtext, der deutlich wahrnehmbar ist.

2.2.4 Auswirkungen auf die Einheit

Auch das Konzil hat Auswirkungen auf die Einheit der Kirche gehabt. Zwar hat es keine echte Kirchenspaltung hervorgerufen, aber doch eine veritable Krise bewirkt, die bis heute nicht gelöst ist. Diese Krise ist verbunden mit dem Namen Marcel

30 Ebd.
31 Ebd., 98 f.
32 Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – Wo stehen wir? (1973), in: *Joseph Ratzinger*, Gesammelte Schriften 7/2, Freiburg i. Br. 2012, 1032–1039, hier: 1032.
33 Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (Unter anderem Titel: 1975), in: ebd., 1040–1059, hier: 1054.1055.1056.

Lefebvres[34] (1905–1991), des ehemaligen Erzbischofs von Dakar. Er war schon auf dem Konzil ein Gegner seiner Beschlüsse und ging in der Folge den Weg der Totalopposition. Am 21. November 1974 formulierte er auf die Aufforderung hin, das Priesterseminar in Econ zu schließen, öffentlich ein Glaubensbekenntnis, in dem er vehement gegen das Konzil Stellung bezog. Über den Umgang mit diesem „drohenden Schisma", der im Jahr 2009 mit der Aufhebung der Exkommunikation der vier von Lefebvre geweihten Bischöfe einen Höhepunkt erreichte, möchte ich nicht sprechen. Allerdings finde ich es aus ökumenischer Sicht bemerkenswert, was Benedikt XVI. am 10. März 2009 an die Bischöfe schreibt: „Diese Geste war möglich, nachdem die Betroffenen ihre grundsätzliche Anerkennung des Papstes und seiner Hirtengewalt ausgesprochen hatten, wenn auch mit Vorbehalten, was den Gehorsam gegen seine Lehrautorität und gegen die des Konzils betrifft."[35]

Mir geht es nicht um die kirchenrechtliche Beurteilung eines solchen Schrittes, sondern um die Frage der Wertung. Und hier frage ich als evangelischer Christ: Ist der Dissens mit dem Konzil weniger gewichtig als der Dissens mit dem Papstamt? Was sagt das über das Zueinander von Konzil und Papstamt aus? Ist es tatsächlich möglich, sich in wesentlichen Bereichen vom Konzil zu distanzieren, solange man formal die potestas Papae anerkennt? Diese Fragen zu stellen, heißt auf ein (auch in ökumenischer Hinsicht) veritables Problem aufmerksam zu machen.

3 Versuch über eine Theologie der Reform

Eine Theologie der Reform bzw. der Reformation zu versuchen, die nicht bloß die Konturen geschehener Reformen nachzeichnet und zu erfassen versucht, sondern die nach den Bedingungen, den Merkmalen und den Grenzen von Reform fragt, also gewissermaßen so etwas wie eine Kriteriologie der Reform entwickelt, könnte tatsächlich ein Unterfangen der Hybris sein. Denn es wäre der Versuch, jenen Geist zu ergründen, der wirkt, wo und wann er will, über unser Verstehen und Begreifen hinaus. Eine Theologie der Reform, gleichsam als vorgegebenes Korsett für das Wirken des Geistes, wäre ein Widerspruch a priori. Was mir aber sehr wohl möglich scheint, ist, aus unseren Erfahrungen a posteriori, Merkmale von Reformation und Erneuerung in der Kirche zu gewinnen, die hilfreich sein können für kirchliches Wahrnehmen, Denken und Handeln.

3.1 Erneuerung als Wirken des Geistes

Erneuerungen in der Kirche sind dem Wirken des Geistes geschuldet, welcher der Kirche verheißen ist, der die Kinder Gottes treibt (Röm 8), der sie von Anbeginn an dazu gebracht hat, Grenzen zu überschreiten. Grenzen der Sprache, der sozialen Milieus, der Geografie und der Nationen. Jenes Geistes, der den „homo incurvatus in se ipsum" in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes führt, so, dass sie fähig werden,

[34] Ich beziehe mich im Folgenden auf: *Peter Hünermann* (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (Quaestiones Disputatae 236), Freiburg i. Br. 2009; Alois Schifferle, Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kevelaer 2009.

[35] Der Brief findet sich bei *Alois Schifferle*, Die Pius-Bruderschaft (s. Anm. 34), 276–281 (277 f.).

den Modus der Selbstbehauptung auf jenen der Selbsthingabe hin zu transzendieren. Der aufrechte Gang und die Überwindung der Selbstbespiegelung und des „kirchlichen Narzissmus“[36], hin auf eine Gott und den Menschen dienende Kirche, das ist sein Werk und Wirken mitten unter uns.

Dass er dieses Werk vollbringt, in, mit und auch gegen die Christen und die Kirche, das ist das gleichsam „unglaubliche“ Zeichen der Treue Gottes. Dass Gott durch seinen Geist mit den Menschen seine Kirche baut, das ist in bestimmter Weise ein paradoxer Gottesbeweis, in dem die verpönte Formel „credo, quia absurdum“ tatsächlich einen Ort hätte, nämlich im staunenden Lobpreis einer Kirche, die sich ihres eigenen Lebens, ihrer eigenen Geschichte, ihrer eigenen Unzulänglichkeit nur zu bewusst ist.

Über lange Zeit war die Deutung der Reformation theologisch und hat als solche zur Verschärfung des Konfliktes geführt und damit eine Pattsituation geschaffen: Entweder die Reformation war eine häretische und die Kirche spaltende Bewegung, oder aber sie war dem Wirken des Geistes zu verdanken, der die abgefallene Kirche des Spätmittelalters wieder zur Kirche gemacht hatte. Stellt man sich dieser Frage heute, dann kann man zwei Aussagen treffen. Zum einen ist in der Reformation deutlich das Handeln des Geistes an der Kirche Jesu Christi erkennbar. Zum anderen ist ebenso klar, dass, trotz aller reformatorischen Kritik und Polemik, die katholische Kirche des 16. Jahrhunderts nicht aufgehört hat Kirche Jesu Christi zu sein, dass auch aus ihr jener Geist nicht ausgewandert ist, den Christus den Seinen verheißen hat.

Wenn wir die Erneuerung als Wirken des Geistes bezeichnen, dann liegt das Missverständnis nahe, als wären wir Menschen zur Passivität berufen und müssten darauf warten, dass der Geist handelt. Tatsächlich aber ist die Grundbedingung aller Erneuerung das Hören auf den Geist, das sich ihm Öffnen.

Was bedeutet das für die Kirche?

Der Geist ist das Wagnis, das nicht Verrechenbare des Handelns Gottes. Die Institution der Kirche ist hier (und der Blick auf die Geschichte kann das bestätigen) zunächst einmal rezeptiv gefragt: Wo sehen wir und hören wir von Aufbrüchen? Denn Gott handelt erneuernd in und an einzelnen Menschen. Erneuerndes Handeln geht zumeist nicht von Kommissionen o. ä. aus. Die Aufbrüche geschehen oft an Orten, auf die unser Blick nicht gerichtet ist. Kirche als Institution hat die Aufgabe zu prüfen, aufzunehmen und weiterzuführen. Oder wie ich es versuchen würde, in der Dimension der Spiritualität zu formulieren: Kirche ist wach. Sie fragt: Wo handelst Du, Geist, unter uns, und wir sehen es nicht? Kirche ist berufen, in großer Offenheit zu schauen und zu hören: „Bist Du das, Geist Gottes?“

3.2 Erneuerung und Umkehr als nota ecclesiae

„Nach aller historischen Erfahrung endet jeder Reformzyklus mit Enttäuschung, Reformmüdigkeit, Tendenzen der Gegenreform.“[37] Das schreibt Ralph Bollmann in seinem Buch „Reform. Ein deutscher Mythos“ –, und man ist geneigt, ihm aus dem subjektiven Erleben heraus zuzustimmen. Wenn das aber so ist, dürfte

[36] Vgl. dazu die treffenden Analysen von *Manfred Scheuer*, Wider den kirchlichen Narzissmus. Ein spirituell-politisches Plädoyer, Innsbruck–Wien 2015.

[37] *Ralph Bollmann*, Reform. Ein deutscher Mythos, Berlin 2008, 9.

man dann nicht zu Recht die Frage stellen, ob Reformen, ja gar Reformationen nicht mit großer Skepsis zu betrachten wären? Denn, um es zuzuspitzen: Sie lösen erstens die Probleme nicht, derentwegen sie angetreten sind, sie setzen zweitens das System Spannungen aus, die es zu zerreißen drohen, und sie legen drittens mit den Reformen bereits die Samen für neue Probleme. Wäre es unter diesen Gesichtspunkten nicht besser, ein Reformverbot auszusprechen und allenfalls kleine, „fluide" Anpassungsprozesse zu gestatten? Andererseits ist Kirche, ohne die immer wieder erfolgende Hinwendung und Umkehr zum Ursprung der Kirche, nicht denkbar. Der Prozess von „Abkehr" und „Hinwendung", der in der Taufe grundgelegt ist, ist auch ein Strukturelement der Kirche.

Die Notwendigkeit von Reform und Reformation wird sowohl bei Luther als auch im Zweiten Vatikanum von der Intention her gleich bestimmt. Nicht von ungefähr erwachsen die erste der 95 Thesen Luthers und der bekannte Satz aus „Lumen Gentium" 8,3 derselben Quelle, nämlich dem Umkehrruf Jesu. In „Lumen Gentium" wird das so formuliert: Es „[…] geht die Kirche, die in ihrem Schoß Sünder umfasst, zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig, immerfort den Weg der Buße und Erneuerung (Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur)."[38]

Und in „Unitatis Redintegratio" wird die Verbindung mit der Ökumene hergestellt:

„Da jede Erneuerung der Kirche wesenhaft in einer vermehrten Treue gegenüber ihrer Berufung besteht (cum omnis renovatio Ecclesiae essentialiter in aucta fidelitate erga vocationem eius consistat), ist dies ohne Zweifel der Grund, warum die Bewegung zur Einheit strebt. Solange die Kirche auf ihrem Weg pilgert, wird sie von Christus zu dieser ständigen Reform gerufen, derer sie selbst als menschliche und irdische Einrichtung dauernd bedarf (Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget), so dass, wenn etwas nach Sach- und Zeitumständen entweder in den Sitten oder in der kirchlichen Ordnung oder auch in der Weise der Verkündigung der Lehre – die von der Hinterlassenschaft des Glaubens selbst genau unterschieden werden muss – weniger sorgfältig gewahrt worden ist, es zu geeigneter Zeit in richtiger und gebührender Weise wiederhergestellt wird. Diese Erneuerung besitzt also eine ausgezeichnete, ökumenische Bedeutung (Haec igitur renovatio insigne obtinet momentum oecumenicum)."[39]

Was das Zweite Vatikanische Konzil bewegt, nämlich eine Kirche, die sich aus der Treue zu ihrer Berufung heraus erneuert, ist nichts anderes als der Beweggrund der Reformation des 16. Jahrhunderts, und jeder Reformation, die diesen Namen verdient. „Erneuerung der Kirche", „Treue zu ihrer Berufung", „von Christus zur ständigen Reformation gerufen zu sein", worin sonst bestand die Intention der Reformation des 16. Jahrhunderts?

[38] Diese Aussage steht in Lumen Gentium nicht isoliert. In LG 4,1 heißt es: „Durch die Kraft des Evangeliums lässt er die Kirche sich verjüngen (iuvenescere), erneuert sie immerfort (perpetuo renovat), und führt sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam." LG 6,5 spricht von der Pilgerschaft der Kirche, ihrem Leben fern vom Herrn gleichsam als im Exil befindlich.

[39] Unitatis Redintegratio, 6.

3.3 Gottes Handeln in der Geschichte

Wenn so deutlich geworden ist, dass die Kirche als Ganze unter der Forderung der ständig neuen Hinwendung zu Christus steht, dann können wir zu einer weiteren Frage fortschreiten, die sich gegenüber dieser ersten Klärung allerdings als bedeutend schwieriger erweist. Nehmen wir ein Votum des Bochumer evangelischen Systematikers Günter Thomas in Bezug auf die Reformation des 16. Jahrhunderts als Ausgangspunkt:

„Systematisch-theologisch betrachtet und die damaligen Akteure in ihren Selbstinterpretationen ernst nehmend, wird uns die Erkenntnis zugemutet: die Reformatoren erfuhren die Reformation nicht nur als Resultat *eigenen* Handelns und des Erlebens der Handlungen anderer, sondern als Handeln Gottes. […] Die Reformation wird von den Reformatoren letztlich nicht sich selbst als Handlung, sondern Gott selbst zugeschrieben. […] Aber meine Frage als systematischer Theologie ist: Können die Evangelischen Kirchen und kann die evangelische Theologie die Sicht, dass sich in der Reformation Gott selbst zur Sprache gebracht hat und weiter zur Sprache bringt, ganz fallen lassen?“[40]

Wir haben am Beginn festgestellt, dass sich der Erneuerungsprozess der Kirche, besser gesagt, dass sich die vielen Erneuerungsprozesse der Kirche durch die Jahrhunderte dem Wirken jenes Geistes verdanken, welcher der Kirche verheißen ist. Wir glauben also an das Handeln Gottes in der Geschichte. Nun aber ruft uns das Diktum von Günter Thomas in Erinnerung, dass sich eben dieses Handeln, wenn denn sinnvoll von ihm die Rede sein soll, immer konkret, geschichtlich verortbar vollzieht. Und damit gewinnt der Sachverhalt an Brisanz. Denn dann geht es nicht mehr nur um innerkirchliche Auseinandersetzungen von Gruppen und Personen, sondern darum, inmitten dieses unauflösbaren Knäuels von Interessen und Interventionen nach dem zu fragen, der der Kirche seine Präsenz verheißen hat. Wie schwierig eine solche Frage zu beantworten ist, wissen wir aus dem Neuen Testament, als die Sache der Jesus-Bewegung vor dem Hohen Rat verhandelt wird und der Pharisäer Gamaliel folgenden Rat gibt: „Ist dies Vorhaben oder dies Werk von Menschen, so wird´s untergehen; ist es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten – damit ihr nicht dasteht als solche, die gegen Gott streiten wollen.“ (Apg 5,34–39) Dieser berühmte Rat des Gamaliel ist zumindest ambivalent. Denn er scheint das Geschehen aus der Zuschauerperspektive zu verfolgen. Er übt wohlwollende Neutralität aus der sicheren Distanz, und lässt Erfolg oder Misserfolg zum Kriterium der Identifizierung göttlichen Handelns in der Geschichte werden. Was er zu vergessen scheint, ist, dass es in der Geschichte keine Zuschauer gibt, sondern nur Agierende, Partizipierende. Gegenüber dem Ruf zur Umkehr angesichts der Nähe des Gottesreiches und angesichts des Aufrufes zum Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen gibt es keine wohlwollende Neutralität. Denn die Haltung der Neutralität ist bereits Entscheidung. Dem Handeln Gottes gegenüber, seinem Handeln in der Geschichte gegenüber (und welch anderes Handeln Gottes gibt es?), gibt es als menschliche Antwort nur die Alternative von Glauben oder Unglauben. Es gibt hier im Letzten kein gesichertes Wissen, auf das wir uns zurückziehen können. Die Position des Wissens

[40] *Günter Thomas*, Reform und Reformation (s. Anm. 2), 290.

einzunehmen ist nicht möglich, weil sich in Bezug auf die Geschichte, in Bezug auf das Handeln von Menschen kein sicherer Boden gewinnen lässt. Wo immer wir das Göttliche im Menschlichen mit Sicherheit identifizieren wollen, löst es sich unter unserem Blick und Zugriff auf. Wir werden seiner nicht habhaft und am Ende stehen wir wieder vor der Entscheidung des Glaubens. Wiederum: Es müsste in der Dimension der Spiritualität immer so etwas wie ein „doppeltes Hören" geben. Ein Ohr, das den Menschen zugewandt ist, und eines, das fragt: „Redest Du hier, Gott?"

3.4 Erneuerung aus dem Ursprung: Die Inspiration der Heiligen Schrift

Der Gewinn der Reformation, ihr Nutzen, bestand und besteht darin, dass sie kirchliches Tun und Lassen, dass sie den Glauben und seine sichtbare Form und Gestalt, an das Neue Testament zurückbindet, und zwar in der Form, dass diese Rückbindung normativ ist. Der ehemalige Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams hat das sehr schön auf den Punkt gebracht:

Die Reformation begründete „das Prinzip, wonach die Schrift nicht nur als Quelle der wahren Lehre sowie zu deren Veranschaulichung diente, sondern auch eine kritische Präsenz in der Kirche war; die Schrift ‚mischte sich' in das Leben der Kirche ‚ein' und war nie nur ein Instrument derselben."[41]

Diese Rückbindung ruht, und das ist wichtig zu sehen, auf einer christologischen Hermeneutik. Es geht also nicht um eine formale und unbestimmte Rückbindung an die Heilige Schrift, sondern um die Rückbindung an ihr zentrales Ereignis: die Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, des Sohnes Gottes. „Sola scriptura" als reformatorische Konzentrations- und Kontroversformel darf also nicht so verstanden werden, als wäre damit einer Hermeneutik das Wort gesprochen, die den Begriff des „Wortes Gottes" als eine undifferenzierte Fläche auffasst. So als wäre dieses Wort Gottes gleichsam „zweidimensional" und in allen seinen Punkten gleich gültig. Die reformatorische Hermeneutik ist in diesem Sinn „dreidimensional". Sie zeichnet die Heilige Schrift als eine Landschaft, eine Architektur, die ein eindeutiges Zentrum hat: Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes.

Der „Nutzen" der Reformation des 16. Jahrhunderts besteht also wesentlich darin, dass die Heilige Schrift zum permanenten Gesprächspartner der Kirche wird, ihrem durch die Zeiten mitgehenden Gegenüber. Damit ist die Heilige Schrift zugleich Anker, im Sinne von Trost und Halt, wie auch „Stachel im Fleisch". Denn in ihr wirkt jener Geist, der die Kinder Gottes „treibt" (Röm 8).

Der weitere „Nutzen" besteht darin, dass mit der Berufung auf die Heilige Schrift nun ein Kriterium gefunden ist, das es der Kirche erlaubt, gegenüber ihrer eigenen Tradition eine heilsame Distanz einzunehmen. Die Tradition ist im Gegenüber zur Schrift nicht nur zu relativieren, sie ist auch von ihr her zu kritisieren. Der Tradition sind nun Grenzen gesetzt. Sie ist nicht mehr jene Last, die durch die Jahrtausende mitzuschleppen ist, die von Jahr zu Jahr gewichtiger wird, die Kirche von Jahrzehnt zu Jahrzehnt unbeweglicher macht. Weil die Schrift zum kritischen Kriterium für die Tradition wird, kann diese nun jene

[41] *Rowan Williams*, Das Erbe der Reformation, in: *Petra Bosse-Huber / Serge Fornerod / Thies Gundlach / Gottfried Wilhelm Locher* (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen, Zürich–Leipzig 2014, 56.

hilfreiche Rolle übernehmen, die ihr innewohnt: Sie ist nicht mehr Ballast, sondern Buchstabierhilfe, Modell, Inspiration und auch Warnung.

Es geht also in dieser reformatorischen Neuwertung nicht um die Alternative: Schrift oder Tradition, es geht um eine neue Verhältnisbestimmung.

Und darin liegt nun auch der „Nachteil" der Reformation für die Einheit der Kirche. Denn diese neue Verhältnisbestimmung auf theologischer Ebene hatte in der Praxis einen echten Gestaltwandel der Kirche in ihrer Struktur und ihrem zentralen Ritus zur Folge. Dieser aber erschien vielen als so groß, dass sie ihre Kirche darin nicht mehr wiederzuerkennen vermochten.

4 Die Herausforderung

Erneuerungsbewegungen sind brisant. Das kann von der Sache her nicht anders sein. Da sie aus individuellen und überindividuellen Differenzerfahrungen resultieren, liegt es in der Natur der Sache, dass zunächst einmal jene, die diese Differenzerfahrung nicht teilen, der Erneuerung kritisch bis ablehnend gegenüberstehen werden. Der erste Widerstand liegt also in der Frage: „Warum" Reformation? Der zweite hat mit der Zielrichtung der Erneuerung zu tun, dem „Woraufhin" von Reformation. Die Differenz wird erfahrbar an einem Gegenüber, einem „Ideal", das für jene Bewegung sorgt, die wir Motivation nennen. Und auch hier kann sich Widerstand regen, wenn das „Ideal" nicht in derselben Form wahrgenommen oder geteilt wird. Und schließlich liegt die letzte Brisanz jeder Erneuerungsbewegung in dem „Wie", mit dem sie erfolgt und durchgeführt wird. Damit sind die Sachfragen bezeichnet, wobei man nicht übersehen wird dürfen, dass auch die Personen eine bedeutsame Rolle spielen, die vor allem in der Dimension des „Wie" einer Erneuerung zum Tragen kommt.

Die letzte Brisanz von Erneuerungsbewegungen aber liegt in dem Glauben, dass wir es in ihnen, auch und gerade in aller Menschlichkeit und mit allen Mängeln, mit dem Herrn der Kirche zu tun haben. Mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit dem Gott, der sein Volk aus der Sklaverei geführt hat. Mit dem Gott, dessen Sohn bereit war, den Weg des Kreuzes zu gehen. Mit dem Gott, der Pfingsten ein für alle Mal klargemacht hat, dass er die Kirche schafft und beruft, um durch sie sein Reich aufzurichten. In den Erneuerungsbewegungen bekommen wir es mit der „heißen" Religion zu tun.

Jede Reformation stellt uns deshalb, jenseits der Frage nach ihrer Beurteilung, auch vor die Frage des Gehorsams und der Nachfolge. Sie belässt uns nicht in der Distanz, sondern kommt uns beunruhigend nahe.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist deshalb ein ökumenisches Ereignis. Sie geht alle Kirchen an. Denn diese Reformation erfolgt um jener einen Kirche willen, die Christus beruft, zum Zeugnis für die Völker.

Der Autor: *Dr. Gerold Lehner, Jahrgang 1962; Evangelischer Pfarrer in Purkersdorf bei Wien 1993 bis 1997; Leiter des Evangelischen Predigerseminares von 1997 bis 2005; seit 2005 Superintendent der Evangelischen Diözese Oberösterreich; Veröffentlichungen: 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).*

Ewald Volgger OT

50 Jahre „Musicam Sacram“

„Nichts ist feierlicher und schöner in den heiligen Feiern, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt.“
(MS 16)

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im 6. Kapitel der Liturgiekonstitution im Jahr 1963 die Kirchenmusik als „einen Reichtum von unschätzbarem Wert“ bezeichnet. Das Neue daran ist, dass nunmehr der „mit dem Wort verbundene Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht“ (SC 112). Es war nur folgerichtig, dass daher die musikalischen Dienste als „wahrhaft liturgische Dienste“ (SC 29) bezeichnet werden. Die Musik kann das Gebet inniger zum Ausdruck bringen, die Einmütigkeit fördern und sie hilft, die Feiern mit größerer Feierlichkeit zu vollziehen und die Herzen inniger zu Gott emporzuheben. Die Teilnahme des Volkes in seiner jeweiligen Sprache wurde in den Vordergrund gerückt und die Beteiligung durch den sogenannten Volksgesang unterstrichen; dabei sollte auch die Inkulturation Berücksichtigung finden. Daneben sollen sich professionelle Kräfte um die Musik der Chöre und vor allem an der Orgel kümmern, wobei nunmehr auch andere Musikinstrumente grundsätzlich zugelassen wurden. Die Ausbildung aller in der Liturgie Musizierenden wird unterstrichen und besonders für die liturgischen Ämter und Dienste gefordert. Mit der Neuschaffung von kirchenmusikalischen Werken sollte die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde der Gläubigen gefördert werden.

Diesen Auftrag des Konzils klarer auszudrücken, war die Aufgabe der Instruktion „Musicam Sacram“, welche nach Billigung durch Papst Paul VI. aufgrund von Vorschlägen durch den „Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution“ am 5. März 1967 veröffentlicht und mit Pfingstsonntag 1967 in Kraft gesetzt wurde. Während schon viele Kommissionen mit der Erarbeitung der neuen liturgischen Bücher beschäftigt waren, in denen die ausgesprochenen Grundsätze der musikalischen Gestaltung mitbedacht und mit entsprechenden Vorschlägen versehen werden mussten, sollte die Instruktion zur Kirchenmusik die dabei entstandenen Fragen klären. Seelsorger, Musiker und Gläubige wurden gebeten, diese Richtlinien bereitwillig anzunehmen und auszuführen, um einträchtig zusammenzuwirken, damit das eigentliche Ziel der Kirchenmusik erreicht werden könne. Die von der ganzen Gemeinde getragene Liturgie wird in der Sprache, die tatsächlich verstanden wird, Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und den Menschen, aber auch der Menschen miteinander. Sie singen sich, wie es das jeweilige liturgische Element vorsieht, in aktiver Teilnahme den Glauben zu, sie bekennen musikalisch ihre Glaubenserfahrungen und sie erheben ihr Herz zu Gott, dem sie sich dankend, preisend, versöhnend und auch bittend anvertrauen. Damit war der Muttersprache auch im Volksgesang der kirchenamtliche Weg bereitet, wenngleich dem Gregorianischen Gesang zugleich der Vorzug gegeben wurde. Der

alte Schatz der Kirchenmusik sollte erhalten und zugleich neue Werke geschaffen werden mit den „Merkmalen echter Kirchenmusik“. Allerdings wurden diese eingeforderten Merkmale nicht ausdrücklich benannt.

1 Was brachte nun „Musicam Sacram“ Neues?

Unterstrichen wird das Zusammenspiel zwischen Gemeinde und Vorsänger bzw. Vorsängerin. Das ganze Volk sollte einbezogen werden, wobei ein Kantor bzw. eine Kantorin als gut unterwiesene und musikalisch begabte Persönlichkeit die Gemeinde führen und begleiten soll. Auffällig ist, dass kein Unterschied mehr gemacht wird zwischen den Geschlechtern. Frauen wie Männer können diesen liturgischen Dienst ausüben. In allen liturgischen Feiern wurde vor allem der Antwortpsalm als ein mit dem Volk zu musizierendes Element unterstrichen. Wo das klassische lateinische Ordinarium weiter gepflegt wird, soll das Volk aber nicht gänzlich vom Gesang ausgeschlossen werden. Volksgesang und Chorgesang sollten ausgewogen sein. Dem ganzen Volk zugeordnet wurden das Glaubensbekenntnis, der Heilig-Ruf, die Lamm-Gottes-Meditation zum Brotbrechen und das Vaterunser.

Für die Tagzeitenliturgie wird gewünscht, diese als Gebet der Gemeinde zu pflegen, wobei vor allem die Ordensgemeinschaften die einzelnen Horen als öffentlichen Gottesdienst möglichst singen sollen. Auch für die Feier der Sakramente, die Wort-Gottes-Feiern und Andachten wird deren ekklesialer Charakter unterstrichen und der Gesang als notwendiges Gestaltungsmittel gefordert, so wie es die liturgischen Bücher vorsehen.

Die richtige Verteilung und Ausführung der Aufgaben wird angemahnt und die Funktion und Eigenart jedes einzelnen Textes und Gesanges sollen in rechter Weise beachtet werden, wobei das Prinzip gilt: Alles, was gesungen werden kann, sollte auch gesungen werden. Für die konkrete Umsetzung wurde eine gestufte Feierlichkeit empfohlen und die Offenheit für neue Formen unterstrichen. Das jeweilige Fest und die jeweilige Gemeinde, aber auch der wesensgemäße Vollzug aller Teile der Liturgie sollten berücksichtigt werden.

Das Schweigen wird als Element angesprochen, das sich aus dem guten Musizieren ergibt und die Gläubigen nicht zu Außenstehenden und stummen Zuschauern macht. Das gemeinsame Schweigen ist aktives Tun, pflegen die Gläubigen in dieser Zeit doch das Herzensgespräch als intensive Kommunikationsform zwischen Gott und den Menschen.

Schließlich wurde auch der Inkulturationsaspekt angesprochen. Musik und Gesang hat mit dem Empfinden eines jeden Volkes und jeder Kultur zu tun. Diese Eigenart darf sich auch in den neuen Kompositionen ausdrücken, wobei Musiker und Musikerinnen vom Geist der Liturgie inspiriert sein mögen. Schließlich sind auch die Kommissionen für Kirchenmusik zu nennen, die in den Diözesen und in den Bischofskonferenzen eingerichtet werden und mit den Liturgiekommissionen zusammenarbeiten sollten.

2 Inwieweit passt da das neue Gotteslob hinein?

Bereits die Gesangbücher im deutschen Sprachraum, welche in den 60er- und 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts entstanden sind, haben den Herausforderun-

gen von „Musicam Sacram“ entsprochen und die Gemeinde beim aktiven Mitsingen begleitet. Das neue Gotteslob von 2013 führt dieses Anliegen konsequent weiter. Es wurde z. B. darauf geachtet, dass sämtliche Antwortpsalmen gesungen werden können, dass die geprägten Zeiten auch inhaltlich gute Gestaltung finden sollen durch Lieder, die deutlicher biblisch geprägt sind, vor allem im Bereich des neuen geistlichen Liedguts. Die Andachten sind mehr als Gebets- und Gesangseinheiten konzipiert als dies bisher der Fall war. Weniger geworden sind Messreihen, damit die inhaltliche Gestaltung der jeweiligen Messfeiern nicht Schaden nimmt. Für die Feier der Sakramente sind entsprechende Lieder vorgesehen oder es wird auf diese verwiesen. Das Stundengebet hat eine Bereicherung erfahren, sodass Gemeinden vermehrt auf dieses Angebot zurückgreifen können – sowohl in der klassischen als auch in einer freieren Form. Wertvoll ist ebenso die Mehrstimmigkeit, die dem Gesang mit der Gemeinde größere Feierlichkeit gibt. Man kann durchaus sagen, dass das neue Gotteslob eine weitere Stufe in der Verwirklichung von „Musicam Sacram“ darstellt. Im deutschen Sprachraum sind wir damit durchaus vorbildlich unterwegs, nicht zuletzt durch Impulse, welche bis in die Reformationszeit zurückreichen.

3 Welche Ansprüche harren noch der Umsetzung bzw. wo ist mehr möglich?

Im Bereich der Tagzeitenliturgie ist noch vieles zu unternehmen, das Pfarrgemeinden zu regelmäßigen Gebetszeiten finden lässt. So muss das gemeinsame Singen der Psalmen vielerorts erst noch entdeckt werden. An vielen liturgischen Orten wird der Antwortpsalm nach der Lesung schlichtweg vernachlässigt und im Bereich der liturgischen Weiterbildung für die musikalischen Dienste kann durchaus noch Verschiedenes wachsen. Bei der Feier der Sakramente könnte das musikalische Gestalten deutlicher von der Gemeinde getragen werden. Im Bereich der Inkulturation, d. h. beim Eingang von volksmusikalischen Elementen in die Liturgie, sollte der Geist der Liturgie deutlicher vor Augen stehen und die Eigenart der einzelnen liturgischen Elemente Maßstab sein. Durchaus öfters gesungen werden könnten die dialogischen Elemente von Vorsteher und Gemeinde. Die Chöre könnten das gemeinsame Musizieren mit der Gemeinde deutlicher im Blick haben und an den Hochfesten sollte darauf geachtet werden, dass nicht nur der Chor singt und auch nicht zu sehr in lateinischer Sprache musiziert wird.

Der Blick auf die 1967 veröffentlichte Instruktion „Musicam Sacram“ zeigt, dass die dort genannten Grundsätze auch heute wegweisend für eine liturgiegemäße Kirchenmusik sind. Vieles ist schon wie selbstverständlich umgesetzt. Das 50-Jahr-Jubiläum ist aber auch Ansporn, so manchen uneingelösten Punkt der Instruktion umzusetzen, damit das Ziel der Kirchenmusik noch mehr verwirklicht und die von der ganzen Gemeinde getragene Liturgie Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und den Menschen, aber auch der Menschen miteinander wird.

Der Autor: *Dr. Ewald Volgger OT, geb. 1961 in Bruneck/Südtirol; Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, seit 2014 deren Vizerektor; Generalsekretär des Deutschen Ordens; Mitglied zahl-*

reicher diözesaner und überdiözesaner Gremien. Dissertation: „Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem. Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)“. Neben zahlreichen liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Aufsätzen auch Publikationen zu Geschichte, Spiritualität und Liturgie des Deutschen Ordens – z. B.: Erzherzog Maximilian Joseph von Österreich-Este. Hochmeister – Festungsplaner – Sozialreformer – Bildungsförderer, Linz 2014; zus. mit Severin J. Lederhilger OPraem (Hg.), Contra Spem Sperare. Aspekte der Hoffnung. Festschrift für Bischof Ludwig Schwarz SDB, Regensburg 2015.

Pluralismus statt Katholizität?

BERTRAM STUBENRAUCH

Pluralismus statt Katholizität?

Gott, das Christentum und die Religionen

Bei der Betrachtung des Selbstverständnisses des Christentums angesichts der Pluralität von Religionen setzt das Buch bei der Überzeugung von der einmaligen und unüberbietbaren Menschwerdung des göttlichen Wortes an. Bertram Stubenrauch zeigt, dass christliche Religionstheologie weder zur Relativierung des Eigenen noch zur Geringschätzung des Fremden führen muss. Sie ist vielmehr eine Möglichkeit, den Gott aller Menschen zur Sprache zu bringen.



192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2916-9
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Tomáš Halík

„Selig die Fernstehenden“[1]

Das Thema „Selig die Fernstehenden“ bietet die Möglichkeit, an den Ideen meines älteren Buchs „Geduld mit Gott“ anzuknüpfen und diese Gedanken weiterzuentwickeln. Zuerst möchte ich kurz die Leitgedanken aus dem Kapitel „Selig die Fernstehenden“ zusammenfassen.

Selig, die ihr am Rande steht, denn ihr werdet in der Mitte sein, im Herzen! – auch so könnte man den Sinn des wesentlichen Teils von Jesu Worten und Taten interpretieren. Jesus ist ständig auf der Suche nach den „Fernstehenden“. Er hat in seinen Gleichnissen den Mitgliedern verhasster Gruppen notorisch eine positive Rolle zugeschrieben, wie den Samaritern, verachteten Zöllnern, Prostituierten und anderen „Sündern“. Er widmete sich Aussätzigen, Behinderten, aus der Gesellschaft Verstoßenen. Dieses Interesse ist weder romantische Vorliebe für die Unterwelt, noch jugendliche Provokation und Revolte gegen die feststehenden Verhältnisse – sogar nicht einmal „soziale Fürsorge“ und politische Solidarität mit den Armen, Unterdrückten und Ausgebeuteten, wie wir dies heute verstehen. Genauso wie die Besitzlosen erscheinen im Zentrum seiner Aufmerksamkeit die Kranken, die „Sünder“ jeder Couleur und auch die reichen Zöllner wie Zachäus.

Das ganze Auftreten Jesu, seine Lehre und sein Tun, könnte mit Nietzsches Ausdruck „Umwertung aller Werte“ charakterisiert werden. Vorgezeichnet ist sie im Lukas-Evangelium schon durch Marias Lobgesang auf „Gottes Revolution“: „[Gott] zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind, er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen, die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“ Die Seligpreisungen und das ihnen entsprechende „Wehe“ bringen ähnliche Paradoxe zum Ausdruck, wie der bekannte Spruch „Viele aber, die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und Letzten werden die Ersten sein“ (Mt 19,30).

Jesus rückt vieles beiseite, was andere als unbewegliche *Mitte* zu verstehen pflegten – besonders deutlich wird dies in seiner Beziehung zum Tempel und zu den Ritualvorschriften des Gesetzes. Ins Zentrum stellt er vielmehr einen einzigen Wert, den er nie relativiert, den *einzigen*, den er *absolut* versteht – *die Liebe*. In diese Mitte lädt er alle „Menschen am Rande“ ein.

Das Reich, welches zu verkünden er gekommen ist, jene verheißene eschatologische Zukunft, die sich am Ende der Zeiten voll offenbaren soll, gebe es bereits *hier und jetzt* – in Christus. Jene am Rande sind schon in der Mitte, weil Jesus zusammen mit ihnen an einem Tisch gesessen und sie in sein Herz aufgenommen hat. „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“, sagte Jesus. Sind sein Schatz nicht gerade alle *Men-*

[1] Für die in Linz am 27. Jänner 2016 stattfindende Thomas-Akademie vorbereiteter Vortrag, der aufgrund von Erkrankung des Referenten abgesagt werden musste, jedoch der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Auf Fußnoten wurde verzichtet.

schen am Rande – und wenn wir das aktualisieren dürfen – samt den Zweifelnden und Suchenden?

*

Sicher ist es eine richtige und wichtige Form der Nachfolge Christi, wenn man die eigenen Kräfte der Armenpflege, der Sorge für Ausländer und Immigranten sowie dem Kampf um soziale Gerechtigkeit widmet. Die Solidarität mit den Armen und sozial Schwächeren, die Sorge für Kranke und Gehandikapte, der Mut, für Unterdrückte, Ausgebeutete und Verfolgte einzutreten, sie gehören während der gesamten Geschichte der Kirche zu den nicht wegzudenkenden Formen des christlichen Zeugnisses in dieser Welt und man bedarf ihrer heutzutage wahrscheinlich noch mehr als je zuvor. Ein solches Tun bedeutet mit Sicherheit in den Spuren Christi sowie tausender von Heiligen der vergangenen Zeiten zu gehen, das Salz der Erde zu sein und in die vielen dunklen und stinkenden Ecken der Welt den Duft des Himmels zu bringen.

Jesus war allerdings weder Sozialarbeiter noch politischer Reformator, und die „vorrangige Option für die Armen“ stellt nur *einen* Aspekt dessen dar. Was ihn noch mehr kennzeichnet, war „*die vorrangige Zuwendung [zu] den Menschen am Rande*“, und dies nicht nur in wirtschaftlich-sozialem Sinne.

Es sei hier die Frage gestellt: Gehörte zu einer vollen Nachfolge Christi *heute* nicht noch etwas Anderes: das Interesse, ja sogar das *vorrangige Interesse an den Menschen am Rande der Gemeinschaft des Glaubens*. An jenen, die im Vorraum der Kirche verharren, sofern sie den Weg in deren Nähe überhaupt gefunden haben. Das Interesse an Menschen in der „grauen Zone“ zwischen der religiösen Sicherheit und dem Atheismus, an den Zweifelnden und Suchenden.

Ich verstehe das Interesse an diesen Menschen am Rande jedoch nicht im eng missionarischen Sinn. Es geht mir nicht vorrangig darum, sie zu „bekehren“ – aus Unsicheren „Sichere“ zu machen.

Ich weiß, man muss lehren, predigen, überzeugen, Umkehr anbahnen, auf die Fragen Suchender Antworten geben, auch Jesus hat doch Kranke geheilt und ordnete an Hungernde zu sättigen. Der Auftrag zu „lehren“ gehört auch zu den „Werken geistlicher Barmherzigkeit“. Doch auch Jesus machte nicht alle Hungernden satt (zu diesem Zweck Steine in Brote zu verwandeln lehnte er sogar als Versuchung des Teufels ab) und brachte die Menschen am Rande der Gesellschaft *nicht* durch eine revolutionäre Wende in die Mitte, um aus ihnen Mächtige und Reiche zu machen. Für die Weinenden besorgte er keine nette Unterhaltung, noch versprach er den Verfolgten den Himmel auf Erden, noch eine gerechte Gesellschaft, ein Leben ohne Risiken, Hindernisse und Kreuze in naher Zukunft. Arme, Weinende, Verfolgte erklärte er zu *Seligen*; der Meister des Paradoxes beglückwünschte sie auf diese Weise.

Er macht aus der Armut eine *Metapher des Offenseins* für Gottes Gaben. Es geht darum, sich den *Geist der Armut* zu bewahren, sich nicht einzuordnen unter die Satten, Sicheren und Selbstsicheren, die zufrieden und in sich selbst verschlossen sind.

Ähnlich fühle ich es auch im geistlichen Sinne: Man soll den *Geist der Suchenden* bewahren. (Die geistlichen Meister des Orients bezeichnen ihn als Geist der Anfänger.) Ich habe nichts gegen Missionen und Predigten, sie sind genauso notwendig und wichtig wie die kirchlichen Cari-

taseinrichtungen. Man muss lehren, man muss Hungernde ernähren. Hier geht es jedoch um etwas Anderes.

Wir müssen *Suchende bleiben*, so wie wir auch den Geist der Armut haben müssen – man muss *offen bleiben*, denn nur zu solchen kann das Reich Gottes kommen. Solche Arme, Weinende und nach Gerechtigkeit Dürstende spricht Jesus selig; er beglückwünscht nicht zynisch jene, die nichts in der Tasche und im Magen und nur Tränen auf den Wangen haben.

Die Armenfürsorge und die Nähe zu armen Menschen macht nicht nur diese selbst weniger arm, *sondern bereichert auch uns*, ermöglicht uns, den Geist der Armut zu erlernen und zu bewahren. Unser Nahesein bei den Suchenden soll auch *uns* Offenheit beibringen; wir sollen nicht bloß daran denken, dass wir beauftragt sind, sie zu lehren und zu belehren – *wir können vieles von ihnen lernen*.

Auch den religiös „satten“ Menschen in der Kirche können wir versuchen zu zeigen, dass es nötig ist, auf die Menschen am Rande der Kirchen zuzugehen, und zwar nicht nur, um sie zur „Umkehr“ zu bringen und uns ähnlich zu machen. Eine Stunde lang beobachten können, wie Gott in der Perspektive von Suchenden, Zweifelnden, Fragenden aussieht – ist das nicht eine neue, aufregende, notwendige und nützliche *religiöse Erfahrung*?

*

Die Befreiungstheologie kam mit einem sehr wichtigen Appell: das Evangelium sei mit den Augen der Armen zu lesen. Ihre Protagonisten verlangten, die Schrift sowie das Zeugnis der Überlieferung müsse *aus der Perspektive der Armen* gelesen werden, was nur jener imstande ist zu verstehen, der selber arm ist oder sich mit den Armen tatkräftig solidarisiert, und schlugen vor, in diesem Geist alle Theologie neu zu überdenken und zu reinterpretieren.

Heute können wir jedoch noch eine andere hermeneutische Regel anbieten, noch einen Schlüssel zu einem neuen Verstehen der Schrift und der christlichen Botschaft: Die Schrift soll gelesen und der Glaube gelebt werden auch *aus der Perspektive unserer tiefen Solidarität mit jenen im Bereich der geistlich suchenden Menschen oder auch mit jenen, welche die Verborgenheit Gottes und die Transzendenz „von der anderen Seite her“ erfahren.*

Diese „neue Befreiungstheologie“ sollte zu einer Theologie der Befreiung des *Innern* werden, Befreiung von den „Sicherheiten“ im Bereich der Religion – seien es die Sicherheiten des Atheismus, der sich selbst nicht problematisiert, oder die Sicherheiten einer Religiosität, die ganz ähnlich an der Oberfläche bleibt.

Paul Tillich behauptete, die Hauptrennlinie verlaufe nicht zwischen jenen, die sich als Gläubige deklarieren, und jenen, die sich als Nichtgläubige bezeichnen, sondern zwischen den Menschen, die Gott *gleichgültig* lässt – „gleichgültige Atheisten“ wie konventionelle Christen – *und* (auf der anderen Seite) jenen, die sich von der existenziellen Frage nach Gott *berühren* lassen – leidenschaftliche Gottsucher unter den Gläubigen (beispielsweise Mystiker) wie „mit Gott ringende Menschen“ (Nietzsche) oder auch jene, die nach dem Glauben dürsten, allerdings in keiner Gestalt der Religion bisher Fuß fassen konnten oder noch im Kampf mit ihren Zweifeln stehen. Es gibt einen Atheismus der Leidenschaft und einen der Gleichgültigkeit (Apatheismus), genauso wie Leidenschaft und Gleichgültigkeit (Konformität) auch in der Welt der Religion vorkommen.

So wie für die Mission in der Welt sozial Armer die Kirche arm sein muss, ebenso muss sie, um in diese Welt religiösen Nichtgesichertseins eintreten zu können, manche ihrer Sicherheiten über Bord werfen. Sie muss nicht nur die äußeren Zeichen des barocken Triumphalismus loswerden – wozu das letzte Konzil Anregungen gab –, sondern vor allem den eigenen inneren Triumphalismus, nämlich Besitzerin des Wahrheitsmonopols zu sein.

Gerade in unserer Zeit, wo sich die verschiedensten Arten kommerzieller Religiosität so einschmeichelnd anbieten, halte ich es für wichtig, ja für unerlässlich, die Erfahrung ernst zu nehmen, dass *Gott nicht ganz leicht zu haben ist*.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Pilgern, die unterwegs ist (communio viatorum), und die Erkenntnis der ganzen Wahrheit ist jenem Augenblick vorbehalten, in dem wir Gott Auge in Auge begegnen hinter dem Horizont der Geschichte.

Eines der Schlüsselworte in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil formulierten Lehre von der Kirche war der schwierig zu übersetzende Ausdruck „subsistit in“ (LG 8): Die Kirche Christi existiert (besteht, geschieht) in der katholischen Kirche. Der demutsvolle Ausdruck „subsistit in“ ersetzte das früher vorgeschlagene „est“, das die Identität der Kirche Christi (in deren eschatologischer Fülle) mit der konkreten institutionellen Gestalt der durch die Geschichte schreitenden katholischen Kirche bedeutete. Nach der Meinung Kardinal Kaspers wurde damit ein Raum frei für eine ökumenische Auffassung von Kirche, in der katholischen Auffassung der Kirche Christi also ein Raum für die anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften neben der institutionellen katholischen Kirche. Auf jene Kirchen und Kirchengemeinschaften bezieht sich der Ausdruck „subsistit in“ nach späterer Präzisierung zwar nicht, anerkannt werden seitens der Kirche jedoch deren authentische Charismata und deren Anteil an der Vermittlung des Heils, welches Christus durch seine Kirche für alle Menschen bringt.

Ich glaube, man könnte den Ausdruck „subsistit in“ analogisch vielleicht auch für die Theologie und die religiöse Erkenntnis anwenden. Die Fülle der göttlichen Wahrheit, Gott selbst als Fülle der Wahrheit, verweilt (subsistit in) im Glauben der Kirche. Der in den Glaubensartikeln zum Ausdruck gebrachte Glaube der Kirche füllt jedoch nicht den ganzen Raum der Wahrheit aus, es ist noch ein Raum vorhanden für offenstehende Fragen und für ein ruhiges Verweilen in der Wolke des Geheimnisses. Und der Glaube der Kirche ist (subsistit in) im Glaubensakt des einzelnen Gläubigen oder der geistig Suchenden enthalten; neben den Sicherheiten ist im Glaubensleben noch ein Raum da für ein Suchen, für kritische Fragen, für ehrliche Zweifel, für ein demutsvolles „Vielleicht“ der Hoffnung.

In meinen Büchern spreche ich vom Zweifel als von einer Schwester des Glaubens. Glaube und Zweifel brauchen einander: Glaube ohne Zweifel könnte der Versuchung, der Gefahr von Erstarrung, Fundamentalismus, Bigotterie oder Fanatismus erliegen. Zweifel ohne Glaube, ohne „Urvertrauen“, Zweifel, unfähig, sich selbst in Zweifel zu ziehen, kann zu Erbitterung und Zynismus führen. (Wenn die Moraltheologen in früheren Zeiten den Zweifel als Sünde gegen den Glauben qualifizierten, ließen sie die Tatsache außer Betracht, dass die meisten „religiösen Zweifel“ *keine Zweifel an Gott sind*, sondern an unserer menschlichen Art und Weise des Gottverstehens).

Wenn wir uns den Ausdruck „subsistit in“ für unseren Glauben zu eigen ma-

chen, dann entsagen wir dem Hochmut der „Wahrheitsbesitzer“; ein neuer Raum öffnet sich für unser Suchen und für den Dialog mit den Suchenden. Hier auf Erden, so lehrte der heilige Paulus, sehen wir nur teilweise, schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse. Die Wahrheit ist ein Buch, das noch niemand von uns ganz bis zum Ende ausgelesen hat.

Der Dialog zwischen Glaube und Unglaube ist kein Dialog zweier klar abgegrenzter Gruppen, er spielt sich im Innern der Herzen und Gemüter von Menschen ab. Immer mehr Menschen unserer Zeit könnte man als „simul fidelis et infidelis“ bezeichnen, zugleich gläubig und ungläubig.

Die religiöse Szene von heute ist vielfältig und unsere Antwort auf dieses Zeichen der Zeit muss ebenfalls vielfältig sein. Es gibt viele Arten und Formen von Glaube und Unglaube – es lässt sich sagen: Es kommen so viele vor, wie viele Menschen es auf der Erde gibt.

Der amerikanische Soziologe Robert Wutnow stellte bereits vor Jahren fest, dass die Haupttrennlinie nicht zwischen den Gläubigen und Ungläubigen führt, sondern zwischen den „Eingewohnten“ (*dwellers*) und den „Suchenden“ (*seekers*). Diese Unterscheidung halte ich für die trefflichste Charakteristik der geistigen Situation unserer Zeit und ich bin überzeugt, dass sie in unseren, die Aufgaben der Kirche in der Zukunft betreffenden Überlegungen eine *Schlüsselbedeutung* haben soll.

Wenn wir heutzutage von vielen Seiten hören, die Zahl der Gläubigen in unserem Teil der Welt nehme ab, so basiert diese Behauptung auf der Annahme, dass als Gläubige jene erwähnten „*dwellers*“ gelten – Menschen also, die „eingewohnt“ sind in der bisherigen institutionellen Gestalt der Kirche, die völlig identifiziert sind mit der Art die Liturgie zu feiern und des Predigens sowie mit deren gesellschaftlichem Wirken. Es stimmt, die Zahl solcher Menschen nimmt ab, – *genauso wie auch die Zahl der „dwellers“ im Lager des Atheisums sinkt*, jener in den alten Dogmen des Atheismus Eingewohnten. Unter Menschen, die sich für Gläubige halten, wie auch unter jenen, die sich als Ungläubige deklarieren, nimmt die Zahl der „Suchenden“ (*seekers*) zu. Immer mehr und mehr Gläubige verstehen ihren Glauben als einen Weg, als einen dynamischen Prozess, zu dem sowohl Krisen und Zeiten der Unsicherheit als auch überraschende Entdeckungen gehören, die einen zur Umwertung mancher früherer Vorstellungen und Ansichten zwingen.

Auch unter den „Ungläubigen“ steigt die Zahl derer, die bei weitem nicht „religiös unmusisch“ sind. Ihre Kritik und Ablehnung der Religion betrifft sehr oft jene Karikaturen von Glauben und Karikaturen von Gott, die sie selber geschaffen oder übernommen haben oder denen sie in ihrer Umwelt wirklich begegnet sind. In der großen Menge der Suchenden sind Kriterien für eine klare Unterscheidung, wer als Gläubiger und wer als Ungläubiger zu bezeichnen sei, nicht ganz einfach zu finden. Die Aufgabe, diese Unterscheidung vorzunehmen, gehört übrigens nicht uns, diese Aufgabe hat Gott sich selbst sowie den Engeln des Jüngsten Gerichts vorbehalten.

Sicher gibt es viele Arten von Atheismus, so wie es viele Glaubensarten gibt. Es gibt einen leichtfertigen Atheismus, der wie Esau das Glaubenserbe für eine Schüssel Linsen verkauft. Es gibt ein „Gottvergessen“, welches in den frei gewordenen Raum sofort Ersatzgötzen jeglicher Art einsetzt. Es gibt einen hochmütigen Atheismus, für den es „Gott nicht geben darf“, damit Er die Größe des mensch-

lichen Egos, das den Thron des Gottseins beherrschen will, nicht überschatte: „Wenn es Gott gäbe, wie könnte ich ertragen, selber nicht Gott zu sein?“ Es gibt einen befreienden Atheismus, der endlich den vermeintlichen Gott, den ihn jahrelang tyranniserenden Gott seiner eigenen Projektion, loswurde. Es gibt auch einen betrübten, schmerzvollen Atheismus: „Ich möchte gern glauben, aber angesichts meines eigenen Leidens und des Schmerzes in der Welt ist so viel Bitterkeit in mir, dass ich dazu nicht fähig bin.“

Eben diesem Atheismus steht ein „Verlust des Glaubens“ nahe: der Tod des Glaubens am Kreuz unserer Welt, die Stunde, in welcher der Mensch von innerer sowie äußerer Finsternis überflutet dasteht, „fern aller Sonnen“. So sehen der Mensch und die Welt aus, wenn der dunkle Schatten des Kreuzes über sie fällt, – manche haben dies bei bestimmten geschichtlichen Ereignissen oder in Stunden ihrer persönlichen Lebensgeschichte erfahren. Die Geschichte des Evangeliums und dieser Typus des Atheismus treffen sich im Augenblick von Jesu Aufschrei am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Chesterton bringt dies mit einem bemerkenswerten Satz zum Ausdruck: „[…] die Atheisten mögen sich ihren Gott auswählen. Sie werden bloß den einen finden, der ihre Vereinsamung an sich selbst erfahren hat; bloß den einen Glauben, in dem Gott für einen Augenblick Atheist zu sein schien.“

Die grundlegende Botschaft des Evangeliums lautet jedoch: Dies ist nicht die einzige mögliche Perspektive, dies ist nicht das letzte Wort. Es ist nur „die Wahrheit des Karfreitags“; nach ihr aber – nach dem langen Warten des schweigenden Karsamstags – kommt ein Morgen, der noch *eine andere Botschaft* bringt, nicht weniger wahrhaftig – obwohl viele diesen zu frühen Morgen verschlafen haben.

Christlicher Glaube – im Unterschied von „natürlicher Religiosität“ und billiger Gläubigkeit – ist *der auferstandene Glaube*, ein Glaube, der am Kreuz sterben, begraben werden und auferstehen muss – und zwar *in neuer Gestalt*. Dieser Glaube ist ein Prozess. Der Mensch in verschiedenen Augenblicken seines Lebens – *aber auch die Kirche in verschiedenen Augenblicken der Geschichte* – kann sich in verschiedenen Phasen dieses Prozesses befinden. Wir sollen uns ständig fragen: Wo stehen wir gerade jetzt?

Dafür braucht unsere Theologie eine *Kairologie*, eine prophetische Hermeneutik der Zeichen der Zeit.

Der Autor: *Tomáš Halík, Msgr. Prof. PhDr. Th.D., geb. 1948 in Prag, 1978 heimlich zum Priester geweiht; war naher Mitarbeiter von Kardinal Tomášek und Václav Havel; Professor für Soziologie an der Karlsuniversität Prag, Rektor und Hochschulseelsorger in der Universitätskirche St. Salvator in Prag und Präsident der Tschechischen christlichen Akademie, Träger des renommierten Templeton Preises 2014; Publikationen (Auswahl): Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien* [8]*2016; Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012,* [5]*2014; Berühre die Wunden. Über Leid, Vertrauen und die Kunst der Verwandlung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien* [3]*2015; All meine Wege sind DIR vertraut. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014; Nicht ohne Hoffnung. Glaube im postoptimistischen Zeitalter, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.*

Das aktuelle theologische Buch

Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2016. (444) Geb. Euro 39,99 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,50. ISBN 978-3-451-31144-4.

„Der Kirchenvater Hieronymus […] war ein Exzentriker" (5). So beginnt das Vorwort des nun in zweiter Auflage erschienenen grundlegenden Buches über den vielfach bedeutenden Bibelwissenschaftler, Asketen und Mann, der dem Autor des Buches nach eigenen Angaben „als Person nicht gerade sympathisch ist" (ebd.). Jedoch ist das Buch keine Abrechnung mit einem oft unliebsamen und streitbaren Charakter, sondern eine kompetente, treffsichere Analyse dieser herausragenden Gestalt der Antike. Vor allem besticht es durch seine intelligente Konzeption, die auf Praktikabilität und Funktionalität zielt: Als Lese-, aber vor allem als Arbeitsbuch bietet es schnell, übersichtlich und kompakt alles Wissenswerte zur vielschichtigen Persönlichkeit des Hieronymus. Wer es in Ruhe durchlesen möchte, findet einen fundierten und gut verständlichen Text vor, wer zu einzelnen Bereichen nachschlagen möchte, wird mittels Inhaltsverzeichnis und „Hinweise[n] zur Benutzung" (11 f.) mit dem Buchinhalt rasch vertraut.

Die Publikation geht vom entscheidenden Merkmal des Hieronymus aus: von der Verbindung von Askese und Wissenschaft in seiner Person.

Das erste Kapitel „Gelehrsamkeit und Spiritualität" (15–21) versucht Entscheidungshilfen zu geben angesichts der äußerst unterschiedlichen Einschätzungen der Nachwelt in der Frage, ob Hieronymus ein großer Theologe war oder nicht. Bis heute steht er diesbezüglich im Schatten seines Zeitgenossen Augustinus. Die bibelwissenschaftlichen Fähigkeiten wurden ihm häufiger zugestanden, seine asketischen Bemühungen gelegentlich gewürdigt, doch die Frage seiner theologischen Kompetenz bestritt schon Martin Luther.

Hier bietet das Buch eine differenzierte Würdigung, indem es die grundlegenden Ausrichtungen und Haltungen des Hieronymus in den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit beschreibt und kommentiert (22–44). So werden auch für Unkundige die drei Grundkontroversen „Arianismus", „Origenismus" und „Pelagianismus" verständlich. Offenkundig – das wird bei der Lektüre deutlich – lag das Hauptinteresse des Hieronymus nicht auf theologischen Themen. Wurde er jedoch in die Querelen hineingezogen, versäumte er es nicht, seine spontan eingenommene Position gegen andere Meinungen vehement und in gewohnt polemischer Manier zu vertreten (34 f.).

Zu Recht betont der Verfasser, dass der Streit um die Gotteslehre des Origenes im 4. Jahrhundert einer veränderten Fragestellung in der Christologie geschuldet war und nicht so sehr einer angeblichen häretischen Neigung des Origenes (31 f.). Gerade an Origenes zeigt der Verfasser ebenso deutlich, wie widersprüchlich und teilweise opportunistisch die Haltung des Hieronymus gegenüber seinem verehrten Vorbild Origenes war. Doch lag hier nicht nur Charakterlosigkeit, sondern auch „ein vitales Eigeninteresse" zugrunde. „Hieronymus distanzierte sich vom (angeblich) häretischen Dogmatiker Origenes, um dessen Exegese weiter als orthodoxe Grundlage seiner Bibelauslegung nutzen zu können" (36). Eben diese Trennung von Dogmatik und Exegese beurteilt der Verfasser jedoch als „völlig unorigeneisch" (37). Sie sei es, die „ein völlig falsches Origenesbild" produzierte, „das freilich Schule machen sollte" (37).

Das Kapitel „Askese" befasst sich eingehend mit der Rolle des Hieronymus als geistiger Vater von reichen römischen Frauen und schildert sehr anschaulich und nicht ohne Humor die Diskrepanz zwischen den Schilderungen des Hieronymus in seinen Briefen (etwa dessen dramatische Erlebnisse in „der Wüste" in ep. 22,7 „an Eustochium") und den tatsächlichen Gegebenheiten (in diesem Fall ein Aufenthalt auf einem zwar abgelegenen, aber durchaus nicht einsamen Landgut) (50 ff.). Auch sein Verhältnis zu seinen „Schülerinnen", die nicht zuletzt für seinen Lebenswandel aufkamen, wird wohlwollend-kritisch dokumentiert (54–58).

Im Kapitel „Wissenschaft" bietet das Buch neben den „Grundlagen wissenschaftlichen

Arbeitens" des Hieronymus wie Ausbildung, Bücher etc. (62–82) auch Ausführungen zu „Prinzipien und Praxis des Übersetzens" (83–95), „Bibelübersetzung" (95–122) und „Bibelauslegung" (122–144). In der oft diskutierten Frage nach den Sprachkenntnissen des Hieronymus geht der Verfasser durchaus davon aus, dass Hieronymus „umfangreiche und vertiefte passive Kenntnisse des Hebräischen" hatte (81). Und auch beim Thema „Eigenständigkeit und Verlässlichkeit" des Hieronymus in seinen Bibelauslegungen vertritt der Verfasser eine differenziert zustimmende Position: Hieronymus habe zwar einiges abgeschrieben, sei aber durchaus auch eigenständig mit christlichen und jüdischen Vorlagen umgegangen (vgl. 138, 139–144, bes. 143).

Daneben würdigt der Verfasser selbstverständlich auch die weniger umstrittenen übersetzerischen Fähigkeiten des Hieronymus (95–122) und geht ausführlich auf Fragen der Hermeneutik in der Bibelauslegung ein (128–137).

Das kurze Fazit „Askese, Wissenschaft und Kultur" (145–151) resümiert daher: „Hieronymus war ein Gelehrter mit profunder antiker Bildung, der sein wissenschaftliches Talent auf die Bibel fokussierte und ein asketisches Kulturideal proklamierte. Die ambivalente Stellung des spätantiken Christentums und der altkirchlichen Theologie gegenüber der ‚Welt' und ihren geistigen Errungenschaften hat er nicht aufgelöst, sondern auf seinem Hauptarbeitsgebiet, der Übersetzung und Auslegung der Bibel, Askese und Wissenschaft in eine überaus fruchtbare Beziehung zueinander gebracht" (151).

Erst danach, auf Seite 152, erfolgt eine „biographische Skizze", welche die wichtigsten Lebensstationen des Hieronymus auf nur knapp über drei Seiten beschreibt. Statt selbst eine weitere zu den schon vorhandenen Biografien hinzuzufügen, beschränkt sich der Verfasser darauf, eine Liste der vorhandenen Literatur zum Thema anzugeben und eine weit hilfreichere „Prosopographia Hieronymiana" zu bieten. Die Personen rund um Hieronymus, ihre Lebensdaten und Beziehungen zu ihm, werden kurz vorgestellt und mit bibliografischen Angaben versehen präsentiert. Es sind 172 Einträge, welche die Biografie des Hieronymus erst „farbiger werden lassen" (11). – Ein erstes großes Alleinstellungsmerkmal des Buches.

Ein weiterer wichtiger Teil des Buches ist der ausgedehnte Textteil (253–359): Zu jedem Kapitel (Biografie und theologische Kontroversen, Askese, Wissenschaft) werden zentrale Textbeispiele gegeben. Gegenüber der ersten Auflage sind diese Texte nun zweisprachig abgedruckt, also nicht nur in der deutschen Übersetzung, sondern auch im lateinischen Original. Sowohl die Auswahl der Texte als auch vor allem die Übersetzung ermöglichen einen gut zu lesenden Einblick in die Gedanken und Überlegungen des Hieronymus. Die Übersetzung ist eher zielsprachenorientiert und bemüht sich erfolgreich darum, auch den schneidenden Witz und Sarkasmus des Hieronymus deutlich zutage treten zu lassen. Viele dieser Texte wurden zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt, schon deshalb gebührt dem Verfasser Dank!

Ebenso zielgerichtet und praktikabel wie der Hauptteil des Buches ist der Anhang gestaltet: Zusätzlich zu einer thematisch geordneten Bibliografie (398–429) wird das Werkverzeichnis mit Literaturhinweisen verknüpft (363–397): Die Werke sind gattungsmäßig geordnet und in sich nach der Entstehungszeit sortiert (sofern bekannt). Nach den Angaben zum Werk werden die Werkausgaben und die dazugehörige Sekundärliteratur aufgelistet. Auch hier ist die Zielsetzung, die gesuchten Informationen möglichst einfach und schnell auffindbar zu machen.

Zuletzt eine persönliche Bemerkung: Mich begleitet und unterstützt das Buch (in seiner 1. Auflage) bereits seit zehn Jahren in meiner eigenen Arbeit zu Hieronymus. Aus diesem Grund kann ich es allen Hieronymus-Interessierten nur empfehlen!

Wien *Elisabeth Birnbaum*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn ²2016. (163) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 25,30. ISBN 978-3-506-78532-9.

„Die Zeit ist erfüllt", lauten die ersten Worte, die Jesus gemäß dem Markusevangelium (1,15) öffentlich ausruft. Und Paulus verschärft den Zeitgedanken, wenn er vehement darauf verweist, dass die Zeit „zusammengedrängt" ist (vgl. 1 Kor 7,29; die EÜ übersetzt stark geglättet „die Zeit ist kurz"). Als Christen leben wir in der Zeit und in dieser Welt. Nicht erst die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ruft dazu auf, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen und zu deuten (GS 4). Schon Jesus selbst weist die Jünger auf die Notwendigkeit hin, die Augen vor der Wirklichkeit der Welt nicht zu verschließen, sondern im Hier und Heute zu leben und zu handeln.

Nicht verwunderlich also, dass die Theologie an einer Beschäftigung mit der Zeit nicht vorbeikommt. Josef Wohlmuth, der frühere Ordinarius für Dogmatik in Bonn, wagt sich an die Thematik heran und legt die folgenden gesammelten Gedanken unter der Überschrift „Theologie als Zeit-Ansage" vor. Dabei geht der Verfasser den Fragen nach, welches Handeln sich aus dem Blick auf die zu Ende gehende Zeit ergibt, aber auch, wie das Wagnis des Glaubens heute, in der Jetzt-Zeit, überhaupt noch möglich ist.

Im ersten Kapitel (es handelt sich hierbei um die Vorlesung Wohlmuths anlässlich der Ehrenpromotion durch die Universität Eichstätt-Ingolstadt) untersucht der Verfasser ausgehend der Zeit-Ansage in Jes 21,11 (9), welche Rolle der einzelne Mensch innerhalb des Zeitgefüges einnimmt und gibt Impulse für heutige Zeit-Ansagen. Dabei werden sowohl eine subjekttheoretische Annäherung mit Emmanuel Levinas (14–17), als auch die Frage nach der messianischen Zeit bei Giorgio Agamben eingespielt (22–26). Schließlich, so der Verfasser, müssen „aus dem messianischen Verständnis von Kirche und Theologie die Konsequenzen […] für eine theologisch und kirchlich verantwortete Zeit-Ansage" gezogen werden (26). Diese beziehen sich vor allem auf ein Überdenken von kirchlichen Strukturen, aber auch auf die innerchristliche Ökumene und die Beziehung zum Judentum.

Im zweiten Kapitel (39–61) setzt sich Wohlmuth mit Joseph Ratzinger, näherhin mit seinem Verständnis von Glauben in der „Einführung in das Christentum", auseinander. Dabei werden sieben wesentliche Bestimmungen, die nach Ratzinger den Glauben charakterisieren, herausgearbeitet und aktualisiert.

Das dritte Kapitel wendet sich mit „Aspekten kosmischer Liturgie in einer Welt der Geburtswehen" (63–85) der Zeitfrage in der Liturgie zu. Hierbei merkt der Verfasser an, dass (im Rekurs auf paulinische Theologie) in einer Welt, die sich noch im Werden befindet, Geschöpfliches und Geistliches zusammenwirken müssen, um Liturgie als wirklichen Gottesdienst zu feiern. „Eine Sprache des Gebets, die nicht das wortlose Leiden durchgestanden hat, droht – zumal in der Liturgie – beliebig, harmlos und inhaltsleer zu werden" (75).

Ein viertes Kapitel führt hinein in die Welt des korinthischen Herrenmahls (87–102). Der Verfasser legt zunächst die herrschenden sozialen Konflikte in der Gemeinde von Korinth frei, bevor er sich ihrer Überwindung durch die Feier der Eucharistie zuwendet. Dabei betont er, dass im Handeln Jesu zugleich eine ethische Implikation hervortritt, die sich im Leben der Gemeinde widerspiegeln muss (101). Die Feier am Tisch des Herrn und das soziale Leben hängen untrennbar zusammen.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit einem „messianischen Lebensstil und vernunftgemäßer Liturgie" (103–112). Dabei bezieht sich der Verfasser wiederum besonders auf Giorgio Agamben und dessen Verständnis von einem Leben „im Modus des messianischen ‚Wie nicht/Als-ob nicht'" (108). Hiervon ausgehend, wendet sich Wohlmuth der Liturgie zu, in der die „messianisch vorgeprägte Zeit" (108) in unsere Zeit einbricht. Dabei vollzieht sich in der Feier der Liturgie nicht ein weltfremder Ritus, sondern ein Fest, das den Menschen ernstnimmt und seine soziale Dimension umfasst (111).

Das kurze sechste Kapitel (113–118) stellt sich der Frage nach Stellvertretung und beleuchtet das Sujet besonders aus der Perspektive der Philosophie von Emmanuel Levinas.

Im letzten Kapitel setzt sich der Verfasser mit Eucharistie und Priestertum auseinander (119–157), wobei der Text besonders unter dem Eindruck des Flugzeugabsturzes vom 24. März 2015 steht. Die Überlegungen beginnen mit einer Präsentation der Liturgie des jüdischen Jom Kippur (122–127) und leiten über zur neutestamentlichen Sicht von Versöhnung, besonders im Römer- und Hebräerbrief (128–135). Anschließend problematisiert der Verfasser den Opferbegriff und fragt an, ob nicht im Letzten auch die Eucharistie als Versöhnungsopfer zu verstehen ist. Die heutige Feier der Eucharistie, so Wohlmuth, ist geprägt von einer *gratiarum actio*, von der die ganze Gemeinde ergriffen und verwandelt werden muss (153). „Dieser Verwandlungsakt aber beruht auf der *Versöhnung*, für die Jesus, der Messias, der Christus, von Gott eingesetzt ist" (154).

Theologie im Angesicht der „Zeichen der Zeit" zu treiben, heißt, täglich ein „Aggiornamento" zu vollziehen. Josef Wohlmuth regt mit seinen Überlegungen zum Nachdenken an, inwieweit gerade nicht auch in Liturgie und Gottesdienst oft ein zeit-loser Ritus vollzogen wird, der unverständlich ist und viele Gemeindemitglieder nicht anrührt. Vielleicht muss man hier ansetzen und neu reflektieren, ob die heutige Feier noch dem biblischen Zeugnis entspricht. Gilt das aber nicht auch für unsere ganze Theologie und unsere Kirche? Es braucht viel Mühe und Sensibilität, um nicht zeit-los zu werden, sondern immer wieder notwendige Zeit-Ansagen zu vollziehen.

Freiburg i. Br. *Fabian Brand*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Patmos Verlag, Ostfildern 2017. (207) Geb. Euro 10,00 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,49. ISBN 978-3-8436-0887-9.

Da es auf christlicher Seite immer noch Begriffe gibt, die mit negativen Ansichten und Vorurteilen gegenüber dem Judentum belastet sind, haben sich die Herausgeber entschlossen, im Verein mit kompetenten Fachleuten ganz kurze Stellungnahmen und Erläuterungen zu diesen Begriffen zu schaffen und einem breiten Leserkreis zur Verfügung zu stellen. Dabei ging es nicht um eine erschöpfende Darstellung der Probleme oder des Forschungsstandes, sondern um die seit dem II. Vatikanum geforderte neue Haltung gegenüber dem Judentum, die möglichst weite Verbreitung finden soll. Aus diesem Grund wendet sich das Buch vor allem an „Nichtfachleute und vielbeschäftigte Gemeindemitarbeiter […] Bibelleser und Bibelkreise […] Katecheten, Pfarrer und Lehrerinnen." (11). Jedes der 58 Stichworte ist nach demselben Schema aufgebaut; zunächst wird kurz das Problem skizziert, dann folgt eine „Diskussion" genannte Klärung und schließlich werden noch „Perspektiven" aufgezeigt. Knappe, sehr aktuelle Literaturhinweise sind zur Vertiefung angefügt. Kaum ein Stichwort geht über mehr als drei Seiten.

Einige Beispiele: Schon das erste Stichwort „Abba" räumt in wohltuender Weise mit der Mär auf, Jesus habe sich durch die zärtliche Anrede Gottes mit ‚Papa' vom Judentum gänzlich abgehoben. Manchmal wurde sogar noch eine ‚arische' Abstammung behauptet! Abba heißt übersetzt schlicht „Vater" und nicht Papa und ist als Anrede Gottes im Judentum bis heute üblich.

Nicht minder wichtig ist die Klärung der Talionsformel „Auge um Auge, Zahn um Zahn", die immer wieder als Beispiel für Rachsucht missbraucht wird, anstatt sie als Maßstab eines gerechten Ausgleichs im Sinne des Gegenwertes zu sehen.

Angesichts der vor kurzem gelaufenen Debatte um die „Beschneidung" von Jungen ist man weiters sehr dankbar um die klaren Aussagen zur Bedeutung dieses religiösen Rituals im Judentum. Beim Stichwort „Blut" wird die angebliche Selbstverfluchung der Juden beim Prozess Jesu widerlegt, die oft als Begründung einer Kollektivschuld herangezogen wurde und wird (vgl. Mt 27,25). Beim Stichwort „Gottesmörder" (82–85) möchte man allerdings nicht Meliton von Sardes als den Hauptverantwortlichen für diesen Vorwurf sehen, denn der Text seiner Osterpredigt ist erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts vollständig bekannt.

Dass das generelle Gebot der „Feindesliebe" (vgl. Mt 5,43 f.) die Christen mehr überfordert als über das Judentum erhebt, welches in seiner Ethik eher auf einer pragmatischen

Ebene bleibt, ist ebenso eine wichtige Feststellung (vgl. 68). Darüber hinaus sind zu dieser Frage auch die Ausführungen zu den Stichwörtern „‚Ich aber sage euch ...' – die Antithesen" (90–93) sowie zu „Nächstenliebe" (118–121) ergänzend mitzulesen. Querverweise unterstützen auch sonst ein vernetztes Lesen. Soweit einige Beispiele.

Neben diesen Begriffsklärungen sind auch jene Beiträge besonders hilfreich, die in kurzer Form die wichtigsten Dokumente zum christlich-jüdischen Dialog referieren; da findet man neben der Konzilserklärung „Nostra aetate" Nr. 4 (vgl. 122–125) auch die jüdischen Dokumente „Dabru Emet" (vgl. 45–47) sowie die jüngste Erklärung jüdischer Rabbiner über das Verhältnis zum Christentum „Den Willen unseres Vaters im Himmel zu tun" (vgl. 48–51).

Diese Beispiele zeigen m. E. bereits zur Genüge, dass dieses Büchlein sein Ziel, Vorurteile und falsche Vorstellungen über das Judentum zurechtzurücken, durchaus erreicht und gute Dienste leisten kann bei allen Gelegenheiten, in denen das Gespräch auf solche Themen kommt. Der überaus günstige Preis trägt hoffentlich auch zu einer größeren Verbreitung bei.

Linz *Franz Hubmann*

BIOGRAFIE

◆ Baatz, Ursula: Hugo Makibi Enomiya-Lasalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum (topos taschenbücher 1082). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (191) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1082-4.

Der Lebensweg des Zen-Lehrers, Jesuiten und Japan-Missionars P. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle durchspannt fast ein ganzes Jahrhundert. Geboren 1889 in Westfalen, tritt Lassalle, nachdem er die Grauen des 1. Weltkrieges als Soldat erlebt hatte, in den Jesuitenorden ein. Es folgt die übliche lange Ausbildungs- und Studienzeit in den Niederlanden, wobei Lassalle die Exerzitien im Noviziat und Terziat am stärksten beeindruckt haben. 1929 übersiedelt er als Missionar nach Japan. Der japanischen Ordensprovinz wird er zeitlebens angehören; 1947 nimmt er mit der japanischen Staatsbürgerschaft auch einen japanischen Namen an. Im Lauf der folgenden Jahrzehnte übernimmt Lassalle wichtige Aufgaben und Ämter innerhalb der Ordensprovinz. Ein inkulturiertes, japanisches und sozial engagiertes Christentum ist das Ziel Lassalles, der fließend Japanisch spricht. Im Winter 1943 nimmt er erstmals an einem zen-buddhistischen Sesshin, einer intensiven Meditations-Trainingszeit, teil. Er überlebt am 6.8.1945 den Atombombenabwurf auf Hiroshima. Die neuerlichen Erfahrungen der Kriegszerstörungen lassen ihn zu einem Missionar des Friedens werden. In den Nachkriegsjahren hält er in Europa, Süd- und Nordamerika Vorträge über Japan sowie den Atombombenabwurf und plant den Bau der Weltfriedenskirche in Hiroshima. Nach deren Einweihung 1954 wendet sich Lassalle verstärkt der Zen-Meditation zu. Ab 1956 nimmt er regelmäßig an Zen-Sesshins bei verschiedenen Lehrern teil, ab Anfang der 1970er-Jahre bei Koun Yamada. Die Zen-Übung wird ihm zunehmend zum unverzichtbaren Bestandteil seines Lebens, die ihm im Alltag hilft und seine Spiritualität vertieft. Bereits 1958 erscheint sein erstes Buch über Zen, dem viele weitere folgen. Innerhalb seines Ordens hat er immer wieder mit Schwierigkeiten zu kämpfen, weil nicht alle Mitbrüder und Oberen seinen Kurs für richtig halten, erfährt jedoch auch Unterstützung, z. B. durch Pedro Arrupe, damals Provinzial der japanischen Jesuiten. Die Idee P. Hugo E. Lassalles, die Integration der Zen-Meditation als eines Bestandteils der japanischen Kultur könne einen Beitrag dazu leisten, das Christentum für Japaner attraktiver zu machen, wandelt sich dahin, Zen könne Christen helfen, ihr Christsein tiefer zu verstehen und einen Weg in die mystische Vereinigung mit Gott eröffnen.

Ab der Mitte der 1960er-Jahre bis zu seinem Tod reist Lassalle um die ganze Welt. In einem Alter, in dem andere längst im Ruhestand sind, hält er Sesshins in Europa und bereist immer wieder Indien und andere Länder, wo er spirituelle Meister aufsucht. Obgleich er früh, angefangen im Noviziat und bei einem frühen Sesshin, in Tiefenzustände gerät, erreicht er erst 1973 die Anerkennung eines Kensho, eines ersten Durchbruchs auf die Ebene der Nondualität, durch Yamada Roshi. Es folgt eine jahrelange, oft mühsame Koanschulung. Zugleich findet Lassalle durch Zen neue, beglückende Zugänge zur Bibel und lebt konsequent aus der Erfahrung der Gegenwart Christi seine persönliche „Nachfolge". Privat bescheiden, „arm" lebend, unterstützt Lassalle Menschen, die sich an ihn wenden, soweit er kann, und setzt dabei

hohe moralische Maßstäbe, insbesondere an sich selbst. Mit seiner Kurstätigkeit und den Büchern erreicht er Tausende. Lassalle lehrt Zen als Übung, die an sich mit keinem bestimmten religiösen Bekenntnis verbunden ist; seine eigene christliche Existenz bleibt dabei stets sichtbar. Am 7.7.1991 stirbt P. Hugo E. Lassalle 91jährig in Münster, nachdem er, zunächst in Dietfurth lebend, seit dem Frühjahr 1989 an Krebs erkrankt war.

Ursula Baatz wurde nach dem Tode Lassalles von dessen Orden mit der Abfassung einer Biografie beauftragt. Sie studierte intensiv Lassalles umfangreiche Tagebücher und die Zeitumstände. Zuerst publizierte sie 1998 „Hugo M. Enomiya-Lassalle – Ein Leben zwischen den Welten" – eine über 400 Seiten umfassende Biografie, auf die der interessiertere Leser an dieser Stelle verwiesen sei. 2004 folgte die Kurzversion bei Herder; diese ist mit neuem Vorwort nun als *topos* Taschenbuch aufgelegt.

Das Medium Tagebuch als Quelle für eine Biografie der Figur Lassalles darzustellen, reflektiert Baatz in ihren Werken in einer wenig dem Leser zugänglichen Weise. Die Kurzbiografie jedoch strahlt Achtung für Werdegang und Lebensleistung Lassalles aus. Sie ist die kurzweilig zu lesende und in Bann ziehende Darstellung einer faszinierenden Gestalt des 20. Jahrhunderts, die mit ihrem Mut, bis ins hohe Lebensalter immer wieder neu anzufangen, die Tore für die Begegnung von Ost und West weit aufgestoßen hat. Zu hoffen bleibt, dass diese geöffnet bleiben und es Menschen weiterhin ermöglichen, Zen und Christentum miteinander verbinden zu können.

Wuppertal *Astrid Heidemann*

ETHIK

◆ Ströbele, Christian / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir / Tatari, Muna (Hg.): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven (Theologisches Forum Christentum – Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016. (325) Pb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 28,28. ISBN 978-3-7917-2775-2.

Der Sammelband „Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven" fasst die Ergebnisse der elften christlich-muslimischen Fachtagung des Theologischen Forums Christentum –Islam vom März 2015 zusammen. Im Fokus des Werkes stehen dabei das gemeinsame Angehen sozialer und politischer Herausforderungen im interreligiösen Dialog, konkret die aktuellen Themen Armut und Reichtum. Ziel der Autorengruppe ist es dabei, zum einen herauszuarbeiten, wie (Un-)Gerechtigkeit aus Sicht beider Religionen definiert ist, und zum zweiten konkret auf die jeweilige Positionierung zur Armutsbekämpfung – global, zielgruppenorientiert, als Teil des „Wohlfahrtmarktes" usw. – einzugehen.

Zu diesem Zweck gliedert sich der Sammelband in insgesamt sechs Abschnitte, wobei der erste und der sechste Abschnitt jeweils vier Beiträge umfassen während die übrigen Beiträge aus je zwei Kapiteln einmal zur islamischen und einmal zur christlichen Haltung bestehen, die durch einen Beobachterbericht als Kommentar ergänzt werden.

Der erste Abschnitt (23–106) setzt sich mit der Thematik „Ursachen und Deutungen von Armut aus sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive" auseinander und bildet somit die definitorische Grundlage für den Rest des Werkes. Die Autoren der vier Beiträge arbeiten heraus, dass es sich bei Armut um ein in beiden Religionen vertretenes und vielschichtiges Phänomen handelt, welches verschiedene Betrachtungsweisen zulässt und erfordert. Aufbauend auf diesen Definitionen von Armut und Gerechtigkeit im religiösen Kontext befasst sich der Sammelband nun mit verschiedenen Facetten dieser Begriffe, so beispielsweise der Frage, ob freiwillige Armut, so bei den Franziskanern und im Sufismus, einen Beitrag zu mehr Gerechtigkeit leisten kann (107–145). Wie sich die evangelische Kirche und der Islam zur globalen Armut und deren Bekämpfung aus sozialethischer Sicht positionieren, wird im vierten Abschnitt des Sammelbandes (185–225) thematisiert. Die Beiträge halten fest, dass beide Religionsgemeinschaften eine positive Ausgangsposition zur globalen Armutsbekämpfung geschaffen haben, jedoch noch Handlungsbedarf besteht, wobei das Hauptproblem der auf der heutigen Globalität beruhende lokale Abstand von Bedürftigen und Hilfsorganisationen darstellt. Passend zu diesem Thema geht der folgende Abschnitt des Sammelbandes auf das Thema „Gerechter Reichtum? Eigentum und Verantwortung" (225–255) ein. Der letzte Abschnitt des Sammelbandes geht schließlich konkret auf den Beitrag von Kirche und Moschee

Graham Tomlin

DER GEIST DER FÜLLE

Die Dreieinigkeit, die Kirche und die Zukunft der Welt

Graham Tomlin widmet sich der Frage, was wir erwarten und erhoffen, ja, was es konkret bedeuten könnte, wenn wir die uralte Bitte „Komm, Heiliger Geist!" beten. Er geht diesen Fragen in verschiedenen Lebensbezügen nach und skizziert die Bedeutung des Heiligen Geistes im Blick auf unsere Identität, unsere Berufung, unsere Erfahrung und unseren Charakter, mehr noch: Tomlin fragt weiter nach der Bedeutung des Geistes im Blick auf die Kirche, deren Mission und die Welt. Dabei wird immer wieder deutlich: Mit dem verändernden, erneuernden und belebenden Wesen und Wirken des Geistes ist uns selbst, ist der Kirche und ist vor allem der Welt Hoffnung geschenkt und Zukunft verheissen.



»Persönlich und auch als Kirche sind wir gänzlich abhängig vom Wirken des Heiligen Geistes – Graham Tomlin öffnet Augen und Herzen für dessen unerschöpfliche Dimension. Ein Buch, vollgepackt mit hoffnungsvoll zukunftsweisenden Gedankengängen«.
Andreas »Boppi« Boppart, Missionsleiter Campus für Christus, Schweiz

»›Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde‹ (Ps 104,30). Graham Tomlin macht ernst mit diesem Gebet in allen Lebensbebereichen. Gottes Geist wird zum Vorzeichen unseres Denkens und Handelns. Ein Buch, das die Freiheit und Freude der Kinder Gottes in uns erneuert!«
Barbara Hallensleben, Professorin für Dogmatik, Universität Fribourg

GRAHAM TOMLIN studierte Literatur und Theologie in Oxford, wo er später auch dozierte. Heute ist er Präsident des St Mellitus College in London, der grössten anglikanischen Priesterausbildungsstätte, getragen von den Diözesen London und Chelmsford sowie der Gemeinde Holy Trinity Brompton. Im August 2015 wurde er zum Bischof von Kensington geweiht. Er ist Autor von *Luther und seine Welt* (2007), *Die provozierende Kirche* (2012) und einer Anzahl englischsprachiger Bücher.

2017, 193 Seiten, geb. 29,– €
ISBN 978-3-402-12023-1
Glaube und Gesellschaft, Band 4

Aschendorff Verlag

an der Armutsbekämpfung im Wohlfahrtsstaat Deutschland ein.

Besonders gelungen ist der Teil des Sammelbandes, der sich mit der Thematik von Frauenarmut befasst (145–185). Zunächst hält Ulrike Bechmann fest, dass es sich bei Frauenarmut um ein seit den 1970er-Jahren international politisch anerkanntes Phänomen handelt, das seine Wurzeln bereits im Alten Testament findet. Als Kernproblem identifiziert die Autorin dabei die (nach wie vor) existente kirchliche und gesellschaftliche Rollendefinition der Frau als Mutter und Hausfrau. Dies ist Basis für deren Diskriminierung und die damit einhergehende Armut. Insofern sieht Bechmann mehr Optionen für Frauen auch als Chance für die Bekämpfung von Armut an. Auch Elif Medeni weist in ihrem Artikel zur islamischen Perspektive auf Frauenarmut auf die unterschiedlichen Rollen der Frau als Grundlage für dieses Phänomen hin. Insbesondere weist sie auch auf islamische Praktiken wie Genitalverstümmelung und Ehrenmord als Gründe für Frauenarmut hin, weshalb sie im Ergebnis zwei Aufgaben für den Islam zur Bekämpfung dieser Armutsform nennt: zum einen die theologische Ebene als Legitimation für die genannten Praktiken und zum anderen direkte Projekte zur Integration weiblicher Bedürfnisse in der islamischen Gemeinde. Es handelt sich somit im Ergebnis bei der Frauenarmut um eine in beiden Religionen anerkannte Herausforderung, die zum Teil in den religiösen Basistexten mit konkreten Rollenbildern der Frau ihren Ausgangspunkt hat.

Insgesamt liefert der Sammelband einen gelungenen Einblick in das äußerst komplexe Thema von Armut und Gerechtigkeit aus christlicher und islamischer Sicht. Er erfasst den Forschungsstand voll und liefert darüber hinausgehende Impulse und Einsichten, die zu neuer und weiterführender Forschung einladen und auffordern. Das Werk bietet daher dem Neuling einen hervorragenden Einblick in eine hochaktuelle Thematik und stellt zugleich an den etablierten Forscher eine Reihe von Aufgaben zum Weiterdenken und vertiefen.

Bonn *Tonia Schüller*

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.

Unter den Theologen des vergangenen Jahrhunderts ist Henri de Lubac SJ durch sein weitgefächertes Werk von exzeptionellem Rang. Das Spektrum seiner Arbeiten reicht von der Exegese (Rehabilitierung der patristischen und mittelalterlichen Exegese), der Patristik im Allgemeinen, der Fundamentaltheologie und Dogmatik, der Theologiegeschichte in größter Breite, der allgemeinen Geistes- und der Religionsgeschichte bis hin zur Kärrnerarbeit umfänglich kommentierter Editionen (z. B. von Briefwechseln Maurice Blondels), wobei das nur eine ganz globale Umschreibung der vielfältigen Facetten seines Werks ist.

Zwei Gesamtausgaben – die bislang fast 30-bändige französische erschien nach einer italienischen mit bislang m. W. 42 Bänden – dokumentieren sein Werk. Seine Rezeption in Deutschland ist insbesondere – aber nicht nur – durch die Übersetzungen seines Schülers und Freundes Hans Urs von Balthasar befördert worden. Aber auch Karl Rahner hat Lubac im Original schon früh – in den 1930er-Jahren – wahrgenommen und rezensiert. In der schulmäßigen Theologie war er dagegen zunächst weniger präsent – einmal abgesehen von den heftigen, teils polemischen Diskussionen aus dieser Richtung um die Enzyklika *Humani generis*. Nach dem II. Vaticanum war sein Rang unbestritten; in den letzten Jahrzehnten ist er u. a. auch durch verschiedene qualitätvolle Dissertationen ausführlich gewürdigt worden.

Arenz macht zum Leitsatz seiner Dissertation Lubacs Wort „Niemand ist Christ für sich allein", eine Programmatik, die das persönliche Betroffensein des Autors wie auch eine letztlich seelsorgliche Perspektive markiert, die allerdings in der Durchführung zurücktritt, aber doch immer wieder deutlich wird (so wenn die Frage der Kirchenakzeptanz angesichts des Missbrauchsproblems auftaucht u. ä.).

Im Folgenden werden die beiden Begriffe Paradox und Mysterium als Leitbegriffe der Darstellung bearbeitet. Der Anweg zur begrifflichen Klärung der Paradoxalität ist ziemlich weit – über Definitorisches, über Pascal mit knappen Hinweisen bis zur ausführlicheren Darstellung Kierkegaards. Wenn man daran eine kleine

Kritik anbringen darf, so wäre eine schärfere Abgrenzung sinnvoll. Die kierkegaardsche Auslegung von Gen 22 (Isaaks Opferung) ist wirklich nicht akzeptabel (67: ein Gott, der „die ethischen Normen durchbricht bzw. suspendiert" […] – vgl. dagegen etwa Joseph Ratzinger in seiner Regensburger Vorlesung: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider"). Der Hinweis betrifft m. W. nicht vor allem den Autor, sondern de Lubac selbst, dessen Kritik mir zu sanft erscheint (86 ff.). Wenn der Autor 90 anmerkt, dass Lubac selbst keine „wasserdichte Definition" des „Paradox" gibt, so scheint mir das aufschlussreich (ähnlich später zum zweiten Zentralbegriff der Sakramentalität). Lubac ist m. E. begrifflich nicht leicht zu fassen. Seine Stärke liegt sicher in der Vielfalt der Bezüge und einer Gesamtsicht, die nicht immer begriffsscharf abgesichert wird – wohl ein Grund auch für die schultheologischen Streitigkeiten um seine Position.

Als philosophische Bezugsgrößen werden Blondel und Marcel genannt. Die Darstellung zu Blondels *Action* ist m. E. gut gelungen. Die Diskussion über die christliche Philosophie müsste allerdings deutlicher machen, dass Blondel diesen Begriff vermeidet und auch nach Übernahme der traditionsreichen *Annales de philosophie chrétienne* diesen Titel und Begriff problematisiert hat. Insofern ist das „noch" in Lubacs Deutung der Blondelschen Philosophie als „noch nicht christlicher" aus der Sicht Blondels falsch. Inwieweit man Lubacs Ausführungen zur christlichen Philosophie Gewicht geben sollte, ist eine andere Frage. Er sieht diese Problematik m. E. nicht aus genuin philosophischer Perspektive (auch Marcel etikettiert sich ja nicht als christlicher Philosoph). Doch dies sind Fragen, die wiederum wohl vor allem an Henri de Lubac selbst zu stellen (gewesen) wären. Die vorliegende Arbeit hätte sie höchstens schärfer konturieren können.

Es ist nicht möglich, die umfangreiche Arbeit hier insgesamt kritisch begleitend durchzugehen. Aus dem dritten Kapitel *Henri de Lubacs sakramentale Anthropologie* seien deshalb pars pro toto die Ausführungen zum natürlichen Verlangen nach der Gottesschau herausgegriffen. Auch hier ist der Anweg wieder breit, indem P. Engelhardts Darstellungen der Problematik rezipiert werden. Danach werden die nachtridentinischen innerkatholischen schultheologischen Lösungsversuche schematisiert. Es folgt de Lubacs Diskussion des Komplexes „natura pura". Lubacs Position ist mit „geschichtlich" und „personal" zu kennzeichnen. Das steht gegen einen „statischen" Naturbegriff und seine Folgen. Die Spannung im „desiderium" zwischen „absolutem Verlangen und wirkungslosem Möchten" (328) wird in der Lubacschen Anthropologie mit der Kategorie des Geschenks vermittelt, schön mit J. Sudbrack formuliert: „Freiheit (der geschenkten Liebe) und Notwendigkeit (Liebe geschenkt zu bekommen) gehören zusammen, ja sie steigern sich gegenseitig wie zwei kommunizierende Röhren" (334). Im folgenden Abschnitt wird das „Paradox des Menschen: unerreichbar und notwendig" behandelt – die bekannte Formulierung aus Blondels *Action* über das „Übernatürliche", die 353 auch angesprochen wird. Nun ist mit der Bestimmung des Menschen als „Paradox" noch nicht viel gewonnen, da es auf die Einbettung der Aussage in das Gesamtkonzept ankommt. Der eingangs angesprochene Pascal bietet etwa eine sehr rationale (oder sogar rationalistische) Auflösung mit seiner (un-)heilsgeschichtlichen Anthropologie (Erbsünde). Lubac führt das Paradox ins Mysterium über.

Die umfangreichen Ausführungen zu Mystik, Sakrament, Sakramentalität können hier nicht mehr angerissen werden. Die Studie verarbeitet große Mengen an Literatur. Allein der Durchblick durch das Werk Lubacs ist ja schon eine immense Leistung. Allerdings wäre es für den Leser vorteilhafter gewesen, wenn einige der Anwege knapper zusammengefasst worden wären.

Die Darstellung liest sich nicht leicht. Das liegt zum einen daran, dass die Position Lubacs eher thetisch dargestellt wird, zum anderen, dass viele sekundäre Diskussionen mitverarbeitet werden. Künstliche Schreibweisen wie „Geist-Natur" quasi als Etikett sind m. E. nicht unbedingt hilfreich. Die schematische Darstellung hierzu (z. B. 343) wirkt dann wieder statisch, was ja der Zielrichtung der Argumentation nicht angemessen ist. Aber das mag eine Geschmacksfrage sein. Vielleicht sind solche Schemata für andere Rezipienten hilfreich. Einige formale Ungeschicklichkeiten stören zudem bei der Zitationsweise: Die Kurztitel sind nicht immer leicht in der Literaturliste zu finden (Auslassung von Artikeln und Präpositionen bei den Kurztiteln, aber nicht in der Alphabetisierung der Literaturliste beispielsweise). Doch das sind letztlich Kleinigkeiten der Darstellung. Zur Lubac-Literatur ist dies ein gewichtiger Beitrag

und in der Materialfülle eine gewaltige Arbeitsleistung. Für die Rezeption liegt allerdings das Hauptproblem dieser Studie im ihrem Umfang. Die Lektüre der über 600 Seiten erfordert einen erheblichen Zeitaufwand, den nur Spezialisten der Thematik zur Gänze aufbringen werden. Erfreulicherweise ist aber das Buch – neben einem Personenregister – durch ein umfangreiches Sachregister erschlossen, so dass es auch möglich ist, Einzelheiten in der Arbeit direkt anzusteuern.

Freiburg i. Br. *Albert Raffelt*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (336) Geb. Euro 34,99 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 45,50. ISBN 978-3-451-31015-7.

Als Joseph Ratzinger im Jahre 2005 zum 264. Nachfolger des Apostels Petrus gewählt wurde, entschied er sich für den Namen Benedikt – nicht nur in Anlehnung an den großen Mönchsvater und Patron Europas, sondern auch an seinen direkten Namensvorgänger auf dem Apostolischen Stuhl, Papst Benedikt XV. (1854–1922). Kaum jemandem war der Name dieses großen Friedenspapstes, der während des Ersten Weltkrieges zwischen den verfeindeten Mächten Europas zu vermitteln suchte, bis dahin bekannt. Nur wenige wussten, dass er es war, der in jener Zeit die Weichen für eine moderne, um konsequente Neutralität und humanitäre Hilfe bemühte und am Frieden orientierte Außenpolitik des Apostolischen Stuhls gestellt hatte.

Um diesem – weithin vergessenen – Papst, dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Verantwortung für die Kirche übertragen war, die Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, die ihm gebührt, hat Jörg Ernesti, seit 2013 Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, eine Biografie vorgelegt, die weniger Biografie „im klassischen Sinn", als vielmehr „Würdigung verschiedener Aspekte des Pontifikats" (9) dieses Papstes sein will. „Es geht", so Ernesti in seinem Vorwort, „nicht um Lebensbeschreibung als Selbstzweck, sondern darum, den Beitrag dieser Persönlichkeit zur Kirchen- und Theologiegeschichte in den Blick zu nehmen" (ebd.).

Nach einer kurzen Einführung (13–20), in deren Rahmen sich Ernesti Benedikt XV. als dem „vergessenen Papst" (13–14) und als Gegenstand der bisherigen Forschung (15–20) nähert, geht er in seiner eigentlichen, mit Bildern versehenen Biografie (23–256) auf die wesentlichen Lebensstationen dieses Papstes ein. Anschließend präsentiert er dem Leser einen Quellenapparat mit ausgewählten Texten Benedikts XV. (259–271) und einen gut strukturierten Anhang (275–332) mit Anmerkungen, Zeittafel, Bibliografie, Bildnachweisen, Autorenangabe und Register.

Dass Benedikt XV. wirklich „Papst zwischen den Fronten" (Untertitel) war, wird bei der Lektüre schnell deutlich. Die große Herausforderung dieses Papstes – der Pontifikat Giacomo della Chiesas, der bis zu seiner Wahl zum Papst Erzbischof von Bologna war, erstreckte sich von 1914 bis 1922 – war zweifelsohne der Erste Weltkrieg. Nicht ohne Grund widmet Ernesti diesem dunklen Kapitel der Geschichte den größten Teil seiner Biografie (67–199). Unermüdlich – so zeigt Ernesti – erinnerte Papst Benedikt XV. an den Vorrang des Völkerrechts, rief er zum Frieden auf und verurteilte den Krieg mit entschiedener Klarheit. Obwohl er den Eintritt Italiens in den Krieg nicht verhindern konnte, bemühte er sich um strikte Neutralität und suchte er offenkundigem Unrecht – wie etwa dem an den Armeniern begangenen Völkermord – auf diplomatischem Wege abzuhelfen. Deutlich wird aber auch, wie wenig sich Benedikt XV. vor innerkirchlichen Reformen (209–238) scheute. Unter den wichtigen Vorhaben, derer sich der Papst im Laufe seines Pontifikates angenommen hatte, nennt Ernesti vor allem die Promulgation des auf Anregung des Ersten Vatikanischen Konzils und auf Weisung Papst Pius X.' in Auftrag gegebenen Codex Iuris Canonici im Jahre 1917 (209–213), die zahlreichen pastoralen Initiativen, die auf eine Erneuerung der Frömmigkeit, der Liturgie und der theologischen Ausbildung des Klerus abzielten (213–221), die Reduzierung des „antimodernistischen Furor[s] des vorherigen Pontifikats" (222) sowie die Förderung der kirchlichen Einheit und des Dialogs mit den Ostkirchen, die sich u. a. in der Gründung der für die katholischen Ostkirchen zuständigen Ostkirchenkongregation und des Collegium Orientale im Jahre 1917 ausdrückte (223–238). Benedikt XV., das fällt auf, war ein um eine Verständigung aller Parteien bemühter

Diplomat, er war ein um die innere Ordnung und die Einheit der Kirche besorgter Pontifex, der eigene Akzente zu setzen verstand, er war ein politischer und religiöser Papst zugleich.

Dass Ernesti es sich zur Aufgabe gemacht hat, diesem Papst, der völlig „zu Unrecht weitgehend vergessen ist" (14), dieser Tage ein literarisches Denkmal zu setzen, ist höchst lobenswert und verdienstlich. Mit dieser Publikation ist es ihm gelungen, die Aufmerksamkeit auf ein Pontifikat zu lenken, das sicherlich zu den schwersten, zugleich wegweisenden der Kirchengeschichte gehört. Ernesti stellt uns einen Papst vor Augen, dessen feinfühlige Art im unermüdlichen Dienst der Versöhnung und des Friedens unter den Menschen zur Nachahmung herausfordert. Mit seinem Buch – bei dem es sich um die erste umfassende deutschsprachige Biografie Benedikts XV. seit Jahren handelt – gelingt es ihm, wissenschaftliche „Vermittlungsdienste [zu] leisten und vor allem italienische Forschungsleistungen für den hiesigen Diskurs fruchtbar [zu] machen" (20), zum Weiterdenken anzuregen und die Auswirkungen wie die Bedeutung dieses Pontifikates für die folgenden bewegten Jahre der Kirchengeschichte voll auszuschöpfen. Bleibt zu wünschen, dass dieses Werk weite Verbreitung und wohlwollende Aufnahme unter den Lesern finde.

Aachen *Philipp Thull*

KULTURWISSENSCHAFT

◆ Sörries, Reiner: Ein letzter Gruß. Die neue Vielfalt der Bestattungs- und Trauerkultur. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2016. (200, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-7666-2232-7.

Wie man bestattet und trauert war in der Menschheitsgeschichte stets durch Traditionen und Religionen vorgegeben. Heute scheint alles anders. Reiner Sörries, evangelischer Pfarrer, Professor für Kunstgeschichte und Christliche Archäologie sowie langjähriger Direktor des Museums für Sepulkralkultur in Kassel, versucht die Entwicklungen in der Bestattungs- und Trauerkultur des letzten Jahrhunderts festzumachen und ihre Hintergründe zu beleuchten.

Trauerkultur war nicht nur immer klar vorgegeben, sie wurde erst im 20. Jahrhundert zum Gegenstand nennenswerter wissenschaftlicher Forschungen – etwa durch Sigmund Freud, der den Begriff der Trauerarbeit einführte oder durch die Ärztin Elisabeth Kübler-Ross mit ihrem Phasenmodell der Trauer.

Die Veränderung in der Bestattungskultur ist an keiner einzelnen Ursache festzumachen, sondern kommt vor allem von den Rändern der Gesellschaft. Gender und Diversity sind die zwei Klammern, aus denen der Autor im inhaltlichen Kern des Buches die Gründe für Veränderungen ableitet. Unterschiedliche sexuelle Orientierungen brachten die ersten spezialisierten Friedhöfe und auf bestimmte Zielgruppen fokussierte Bestatter. Gruppen, die im Leben gemeinsame Interessen teilen, wollen auch gemeinsam trauern. Dafür gibt es viele Beispiele, nicht nur im Bereich der Homosexualität. Sogar Anhänger von Fußballvereinen wollen im Tod vereint sein.

Schon seit Jahrhunderten ist eines der wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale jenes der Religionen und Kulturen. Vom ersten muslimischen Friedhof in Deutschland unter Friedrich Wilhelm III. im Jahr 1798 bis zur erlaubten sarglosen Bestattung für Muslime in einigen deutschen Bundesländer heute war es ein weiter Weg. Nach wie vor aber werden „fremde" Religionen meist wenig differenziert wahrgenommen. Unterschiede in Traditionen und Ritualen zwischen Schiiten, Sunniten und Alewiten sind jedoch mindestens so bedeutsam, wie die der Kirchen im Christentum. Dennoch gibt es – wenn überhaupt – in den meisten Städten höchstens ein gemeinsames muslimisches Gräberfeld. Die gemeinsame Bestattung der Angehörigen einer Religion oder Kultur aber ist ein Grundanliegen, ja ein wesentlicher Teil ihrer Identität.

Für Reiner Sörries schaffen oder verstärken Grabstätten Identitäten, seien es weltanschauliche, spirituelle oder aber politische, seien es Denkmäler für Staatsführer, Kriegergedenkstätten, Holocaustmahnmale oder Gemeinschaftsgrabstätten für ungeborene Kinder.

Nicht zuletzt beleuchtet der Autor in seinem Buch „Ein letzter Gruß" die Rolle der klassischen Medien (Print/Audio/TV), worin Berichte über die großen Trauerfeiern in Könighäusern und im Vatikan von hunderten Millionen Menschen verfolgt werden und mitunter trendgebend sind.

Eine radikale Veränderung bescherte der Aufstieg des Internets. Die Trauerkultur ist da-

von nicht ausgenommen. Trauerforen, virtuelle Friedhöfe mit unbegrenztem Speicherplatz für die Lebensdokumentation des/der Verstorbenen, die über QR-Codes am Grabmal aufgerufen werden kann, gehören bereits jetzt zum Angebot vieler Bestatter und Friedhöfe. Dabei bleiben wir auch vor negativen Auswüchsen nicht verschont – Suizidforen geben Anleitungen zum Selbstmord, Menschen beenden ihr eigenes Leben oder das von anderen vor laufender Kamera in sogenannten „Live Streams" der Social Media.

Im Kapitel „Timeline" wird eine chronologische Übersicht der gesellschaftlichen Entwicklungen und der daraus resultierenden Veränderungen in der Trauerkultur geboten. Ein kurzer Ausblick in die Zukunft fehlt ebenfalls nicht. Noch stärker gelockerte Friedhofszwänge und technische Alternativen zur Kremation sind Stichworte dazu.

Beeindruckend in diesem Buch sind die detaillierten Einstiege in allgemeine gesellschaftliche Entwicklungen, um Trends bei Bestattungen und in der Trauerbewältigung schlüssig herzuleiten. So sind die Zielgruppen dieses Buches nicht nur die „Professionisten" der Branche, sondern auch all jene Menschen, die sich mit dem Thema Tod und Trauer bewusst auseinandersetzen wollen, sei es aus einer persönlichen Situation heraus oder aus allgemeinem sozialen Interesse. Diesen sei „Ein letzter Gruß" von Reiner Sörries wärmstens empfohlen.

Ein paar wenige persönliche Kritikpunkte erlaube ich mir hier anzumerken:

Gerade aufgrund der sehr klaren Struktur des Buches fällt auf, dass es an einigen Stellen innerhalb der Kapitel zu Vermischungen kommt. Beispielsweise werden im Abschnitt über Trauerkulturen bei unterschiedlichen sexuellen Orientierungen Rituale über Verkehrstote beschrieben. Oder es wird im Kapitel „Handicaps" der Behindertenbegriff so sehr verallgemeinert, was mitunter die Annahme nahelegt, dass körperbehinderte Rollstuhlfahrer bislang nicht in der Lage gewesen wären, bewusst an Abschiedsritualen teilzunehmen. Diese Unschärfen machen die Lektüre phasenweise etwas anstrengend.

Manche der neuen Rituale bringen auch zeitgeistige, kurzlebige Inszenierungen ins Spiel, die möglicherweise für die Trauerbewältigung kontraproduktiv wirken können. Dazu hätte sich der Rezensent etwas mehr Input darüber erwartet, was „wir alle" – Politik, Protagonisten der Branche und jeder/jede Einzelne von uns – tun könnten, um solche Entwicklungen in Richtungen zu lenken, die den Menschen in ihrer Trauer wirklich unterstützen. Das aber ist möglicherweise eine andere „Geschichte" – für ein zukünftiges Buch von Prof. Reiner Sörries, dem jetzt schon freudig entgegengeblickt sei.

Linz *Clemens Frauscher*

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.

Ravenna gehört neben den beiden großen Machtzentren Rom und Konstantinopel zu den bedeutendsten spätantiken Residenzstädten und Produktionsorten frühchristlicher Kunst im Römischen Reich. Besondere Berühmtheit erlangte Ravenna aufgrund seiner einmalig dichten Überlieferung spätantiker Wand- und Gewölbemosaiken, die auch heute noch die vielen Besucher der Adria-Stadt faszinieren, und 1996 von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt wurden. Jutta Dresken-Weiland, die sich bereits in zahlreichen Studien mit Themen der frühchristlichen Ikonographie und Ikonologie auseinandergesetzt hat, wendet sich in dem zu besprechenden Werk umfassend dem außergewöhnlichen Bilderschatz ebendieser Mosaiken zu. Der reich bebilderte Band schließt an eine Reihe von Studien an, die seit dem fünfbändigen Standardwerk von F. W. Deichmann *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes* (1958–89) zu den Monumenten und Kunstschätzen der Stadt auch noch in jüngster Zeit entstanden sind (u. a. Cirelli 2008, Mauskopf Deliyannis 2010, Verhoeven 2011, David 2013, Jäggi 2013).

In drei Hauptkapiteln bietet die Autorin einen umfassenden Einblick in die ravennatische Mosaikkunst des 5. und 6. Jahrhunderts. Wie der Untertitel („Bild und Bedeutung") bereits anklingen lässt, liegt der Schwerpunkt des Buches auf Deutung und Bedeutung der beeindruckenden Wand- und Gewölbemosaiken. Die Autorin ordnet einerseits die einzelnen Bil-

der in den Gesamtzusammenhang frühchristlichen Kunstschaffens ein und führt dem Leser dadurch eine große Bandbreite verschiedener Erzählmöglichkeiten biblischer Bildthemen vor Augen. Andererseits wird ebenfalls der individuellen Bedeutung und speziell der liturgischen Funktion von Bildern in ihrem jeweiligen Raumkontext nachgegangen. Baubeschreibungen werden kurzgehalten und nur dann vertieft, wenn sie für das Verständnis der Bilder von Relevanz sind. Abbildungen von Gebäudegrundrissen, die eine Verortung der Bilder im Raum erleichtern würden, werden dem Leser leider nicht zur Verfügung gestellt. Die Vorstellung der insgesamt sieben Bauwerke und ihrer Bildprogramme erfolgt weitgehend chronologisch nach ihrem Erbauungs- bzw. Weihejahr.

Das erste Kapitel des Buches befasst sich mit den Mosaiken des Mausoleums der Galla Placidia (15–60), die gleichsam am Beginn der Überlieferung christlicher Mosaikkunst in Ravenna stehen. Die Beschreibung der Bilder orientiert sich an ihrer Position im Raum und wird von unten nach oben abgehandelt. Den Anfang machen die Bilder der Lünetten in den Nischen des kreuzförmigen Baus. Unter diesen wird die Figur des von der kaiserlichen Familie ganz besonders verehrten Laurentius hervorgehoben, deren Interpretation bis heute – wie die Autorin betont – zu Unrecht umstritten ist (36). Es folgen die Bilder der Nischenlaibungen, der Vierungslünetten und des Gewölbes. Das von endzeitlichen Elementen geprägte Bildprogramm weist in seiner Konzeption eine einheitliche Bewegung auf, die in der Huldigung des Kreuzes durch Petrus und Paulus im Osten kulminiert (55–57). Überzeugend zeigt die Autorin, dass diese Bewegungstendenz bereits bei der Figur des Laurentius einsetzt, die entgegen der antiken Erzähl- und Leserichtung von rechts nach links schreitet, bevor sie von den akklamierenden Aposteln in den Vierungslünetten darüber fortgesetzt wird.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Ikonographie der Taufräume. Den Anfang macht das Baptisterium der Kathedrale (63–101), dessen heutiger musivischer Bestand trotz einiger Restaurierungen weitgehend dem Originalzustand aus der Mitte des 5. Jh. entspricht. Verloren sind lediglich die Mosaiken der vier Apsidiolen, deren Bildthemen durch Inschriften bekannt sind. Zeitgenössische Vergleichsbeispiele aus den verschiedenen Materialgattungen ermöglichen es dem Leser dennoch, eine gute Vorstellung vom einstigen Aussehen der zerstörten Bilder (Lahmenheilung, Fußwaschung, Guter Hirte, Wasserwandel Christi und Petri) zu gewinnen. Daran anknüpfend wird die Diskussion über die Ikonographie der ravennatischen Taufräume mit dem etwas kleineren Bau des Baptisteriums der Arianer (103–113) fortgesetzt. Da sich hier nur die Mosaiken in der Kuppel erhalten haben, liegt der Fokus auf den Eigenheiten und Unterschieden, die sich im Vergleich zum nahezu identischen Kuppelmosaik des Baptisteriums der Orthodoxen ergeben.

Das dritte Kapitel ist der Ikonographie von Mosaiken in den Kirchengebäuden von Ravenna gewidmet. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Mosaiken von S. Apollinare Nuovo (117–211). Handelt es sich doch bei diesen um nichts weniger als die heute am umfangreichsten erhaltenen Wandmosaiken der Spätantike. Als erstes wird der neutestamentliche Zyklus der Obergadenwände besprochen, dessen 26 erhaltene Bilder – unter Berücksichtigung des jüngsten Forschungsstandes – einer detaillierten Analyse unterzogen werden. Exemplarisch für die Funktion von Bildern in Sakralräumen sei in diesem Zusammenhang auf das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, die Erzählung vom Scherflein der Witwe und das Sinnbild der Scheidung der Schafe von den Böcken an der nördlichen Obergadenwand hingewiesen. Gezielt scheinen sich hier die Bilder als „appellativer Block“ (161) an die Gläubigen zu richten, um sie zu Demut und Freigebigkeit aufzufordern. Im Anschluss daran folgen die Mosaiken des mittleren (162–179) und unteren Frieses (180–210). Hierbei wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die außerordentlich hohe Qualität der Mosaiken gelenkt. Die Autorin erläutert im Detail die verschiedenen Bildnistypen der nicht näher identifizierbaren männlichen Gestalten zwischen den Fenstern, die sich durch eine differenzierte und variantenreiche Gestaltung ihrer Physiognomien und Gewandung auszeichnen. Auf eine anatomisch korrekte Wiedergabe der Körper wurde jedoch ebenso verzichtet wie im Fall der weiblichen und männlichen Märtyrer im Bildregister darunter, die sich prozessionsartig auf Christus bzw. die Muttergottes im Osten zubewegen. Der nächste Abschnitt behandelt ausführlich das anspruchsvolle Bildprogramm von S. Vitale (213–253). Berühmtheit erlangten vor allem die Kaisermosaiken (242–253), obgleich es pikanterweise

eigentlich Bischof Maximian ist, dem die weit größere Bedeutung zukommt als den prunkvollen Bildnissen Justinians I. und seiner Gattin Theodora (243). Daran anknüpfend werden die Mosaiken der Apsis von S. Apollinare in Classe (257–280) erörtert, deren zentrales Motiv die Verklärung Christi darstellt. Hierbei handelt es sich nicht nur um die erste Darstellung dieses Themas überhaupt, sondern auch um eine der „eindrucksvollsten und wegen ihrer symbolischen Verschlüsselung vielschichtigsten Bildschöpfungen der frühchristlichen Zeit" (298) insgesamt. Die erzbischöfliche Kapelle (283–295) schließt als privater Gebetsraum das Kapitel zu den Mosaiken der Kirchengebäude ab. Im Vergleich zu dem ungefähr zeitgleich entstandenen Bilderschmuck von S. Apollinare Nuovo gelten ihre Mosaiken als qualitativ schwächer. Mit einem Entstehungsrahmen um 500 ist die erzbischöfliche Kapelle außerdem das einzige Monument, das von der chronologischen Vorgehensweise – wohl aufgrund seines privaten Charakters – abweicht.

Insgesamt bietet der Text eine Fülle an Informationen und recht detailreiche Bildbeschreibungen, bleibt aber dennoch immer gut lesbar. Der Band beinhaltet mit 253 Farb- und 127 Schwarzweiß-Illustrationen eine überaus reiche bildliche Dokumentation. Davon erstrecken sich 30 Farbabbildungen sogar über eine Doppelseite. Eine Bibliographie und ein umfangreicher Indexteil, in dem Orte, Ikonographie, Allgemeines, Personen und Bibelstellen erschlossen werden, schließen den Band ab. Sein Wert liegt allein schon in der hohen und bisher nicht dagewesenen Bildqualität, mit welcher die Mosaiken dem Leser zugänglich gemacht werden. Darüber hinaus bereichert das Werk durch ausgiebige Bildbeschreibungen, resümiert den jüngsten Forschungstand zur Ikonographie und Ikonologie und vermittelt damit einen in sich geschlossenen Gesamteindruck der ravennatischen Mosaiken. Der Band wird sich dementsprechend nicht nur für Spezialisten als wertvolles Hilfsmittel erweisen, sondern auch für Studierende und interessierte Laien, sodass ihm an dieser Stelle ein großer Leserkreis zu wünschen bleibt.

Wien *Verena Fugger*

LITURGIE

◆ Hanglberger, Manfred: Trauergebete, Traueransprachen. Texte am Sterbebett, für Trauerandachten und Beerdigungen (Konkrete Liturgie). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 42017. (120) Brosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,69. ISBN 978-3-7917-2886-5.

In wenigen Situationen sind die Menschen so froh über den Beistand der Kirche wie rund um das Sterben eines Menschen. Mit dem Tod brechen Fragen auf, die an die Grenze des Sagbaren führen und daher nur schwer in angemessene Worte zu fassen sind. Entsprechend sind die offiziellen liturgischen Texte nicht immer hilfreich. Diesen Mangel zu beheben ist der Verfasser des vorliegenden Buches bemüht, das bereits in der 4., neu bearbeiteten und erweiterten Auflage erscheint. Hanglberger trägt einzelne Gebetstexte und Ansprachen sowie vollständige Gottesdienstmodelle für unterschiedliche Momente im Trauerprozess, verschiedene Formen der Liturgie und vielfältige Situationen des Sterbens zusammen: Von verstorbenen Kindern bis zu hochbetagt Verstorbenen, von Suizidanten bis zu geistig oder körperlich Behinderten, von Menschen bis zu Tieren.

Ohne die Texte im Einzelnen zu kommentieren lässt sich doch schnell entdecken, dass vielfach bekannte und bewährte Formulierungen der liturgischen Bücher aufgegriffen und eigenständig weitergeführt werden. Mitunter werden die Gebete dadurch etwas lang und verdienen es, im liturgischen Einsatz gekürzt zu werden. Gut lesbar und verständlich sind sie aber allemal.

Der religiöse Ritus für eine Tierbestattung im Anhang der 4. Auflage hat den Rezensenten besonders aufmerksam gemacht. Wenn ich es richtig sehe, handelt es sich um den ersten gedruckten Vorschlag für christliche Tierbestattungen im deutschen Sprachraum. Eingeleitet wird er mit einer kurzen, an der Enzyklika Laudato si orientierten „Theologie der Tiere", die wie Papst Franziskus von der Auferweckung der Tiere ausgeht. An sie schließen sich „Gestaltungselemente und Trauergebete" an. Auffallend stark orientieren sich diese an der klassischen Begräbnisfeier für Menschen und integrieren alle dort vorkommenden symbolischen Handlungen. Ihre Deutung im Wort könnte allerdings theologisch profilierter sein.

Neuerscheinungen



WOLFGANG VOGL

Meisterwerke der christlichen Kunst

zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. **Lesejahr B**

608 S., durchg,. farbig bebildert
Hardcover mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2912-1
Einführungspreis bis 31.12.2017:
€ (D) 29,– / € (A) 29,90
Danach: € (D) 35,– / € (A) 36,–

Wolfgang Vogl liefert jeweils ein Werk der christlichen Kunst, das den Inhalt der Schriftlesungen – meist des Evangeliums – ins Bild setzt. Der Autor erläutert die kunstgeschichtliche und theologische Bedeutung. **Ein besonderes Buch – für alle Christen!**

JOSEF KREIML / SIGMUND BONK (HG.)

100 Jahre Botschaft von Fatima

Mitverantwortung für das Heil der anderen

280 S., durchg,. farbig bebildert
ISBN 978-3-7917-2918-3
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

Der reich bebilderte Band beleuchtet die verschiedenen Perspektiven der Botschaft und unterstreicht ihre besondere Bedeutung für das Glaubensleben der Zukunft. Mit aktuellen Fotos wird auch die Wallfahrt von Papst Franziskus nach Fatima im Mai 2017 in den Blick genommen.



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Ich finde es mutig und überfällig, für den boomenden Markt der Tierbegräbnisse ein genuin christliches Angebot zu machen. Die Vorschläge Hanglbergers sind aus Sicht des Moraltheologen durchaus passend, wenn sie auch an spiritueller Tiefe noch gewinnen könnten. Eine eingehendere theologische und liturgiewissenschaftliche Reflexion hätte dem Modell gutgetan. Schließlich hätte man sich gewünscht, dass passende Schriftlesungen vorgeschlagen würden. Aber ein Anfang ist gemacht, aus dem mehr werden kann.

Linz *Michael Rosenberger*

MARIOLOGIE

◆ Greshake, Gisbert: Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014. (620) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 66,90. ISBN 978-3-7917-2592-5.

Vor mir liegt Thomas Marschlers Rezension, publiziert 2014 in der „Theologischen Revue" 110, Nr. 6, 509–512, prompt und aktuell im Aufgriff einer theologischen Veröffentlichung G. Greshakes, eines qualifizierten und von mir seit der Kenntnisnahme seiner „Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius" (1972) mit Neugierde gelesenen Theologen. Meine Motivation, Greshakes „Mariologie" nicht *überspringen* zu wollen, wurde schließlich auch durch eine schändliche Überlegung gestützt; dieser Autor braucht keine Publikation mehr, um zu reüssieren: „Die im Laufe meines Lebens" – so der Autor – „erfahrenen Pendel- bzw. Wellenbewegungen in Sachen Mariologie hinterließen in mir eine Fülle von Fragezeichen und ungelösten Problemen, denen ich mich jetzt, gegen Ende meiner Pilgerzeit, noch einmal zuwenden möchte. Insofern hat diese Studie einen klar bestimmten autobiographischen Ort." (Vorwort, 24) Neugierig machte mich jedenfalls Greshakes *Programmwort* „Maria – Ecclesia" in der Verknüpfung mit der Argumentation einer „Kirche von Anbeginn", welche Spekulation vorerst einmal meine theologische Ratio irritierte, wobei diese Irritation auf S. 29 mit Greshakes Ankündigung weggewischt werden sollte, dass „eine stärker marianisch zu fundierende Theologie […] auch recht kritische Bemerkungen zur derzeitigen kirchlichen und theologischen Situation sowie Vorschläge zu einer grundsätzlichen Reform kirchlicher Doktrinen, Normen und Strukturen" freisetzen würde.

Die thematische Organisation der Studie folgt erwartungsgemäß der vertrauten Logik: der Titel des ersten Kapitels: „Maria in der Heiligen Schrift und die weitere Entwicklung des Schriftzeugnisses" verweist auf die Hermeneutik des Diskurses über Daten und Texte, die bereits als Interpretationsversuche von Glaubensprozessen unterwegs sind: „Alles, was die Schrift über Maria sagt, hat nicht die Intention, biographische Auskünfte über die Mutter des Herrn zu geben, sondern den Glauben an das Heil Gottes in Jesus Christus zu bezeugen und darin auch die Stellung und Bedeutung des Menschen als Empfänger dieses Heils und als ‚Mitarbeiter Gottes' (vgl. 2 Kor 6,1) an dessen Weitergabe herauszustellen." (98) Insofern in der Schrift der explikative Vorgang hinsichtlich einer Rede über „Maria" stets auch unter kulturellen und religionsgeschichtlichen Bedingungen vollzogen und tradiert wurde, zudem durch eine Frömmigkeitspraxis sich Verständnisprozesse verselbstständigten, konnte es nicht ausbleiben, dass reflexive Theologie zur Klärung der Geltungsansprüche von Glaubenstraditionen aufgerufen wurde. Für die spezifische Ausführung dieser Thematik kommt bei G. Greshake vor allem die klassische Ausdifferenzierung der „vier marianischen Grunddogmen" in Frage („Gottesmutterschaft, immerwährende Jungfräulichkeit, ‚Erbsünden'-Freiheit, Aufnahme in den Himmel", wobei noch ein fünfter Punkt hervorgekehrt wird, nämlich das „liturgische Bekenntnis zu Maria als ‚Geschaffener Weisheit' [120]), ein Punkt, in dem eine Anschlussfähigkeit zum 6. Kapitel des *Ersten Teiles* („Maria Sapientia Ecclesia" [302]) bereits angezielt wird, ausgerichtet auf G. Greshakes Spekulationsmitte seiner Studie.

Doch zuvor noch eine Bemerkung zu den beiden Abschnitten, die sich mit den Schriftzeugnissen und den marianischen Grunddogmen beschäftigen: Es gilt festzustellen, dass nicht gespart wird mit Zitaten aus dem Fundus interpretationsgeschichtlicher Anstrengungen hinsichtlich dogmengeschichtlich relevanter Reflexionen, sodass zumal dem *Studierenden* und *suchenden* Leser deutlich serviert wird, dass Theologie – wenn auch nicht selten ganz und gar nicht geglückt – von einem argumentierenden Interesse geleitet ist, etwas verstehbar zu machen, dem mit einem bloßen Nacherzäh-

len oder mit einem Drohgestus – „*nur so*“ und „*wehe, wenn anders*“ – nicht gedient ist.

Nun gilt es, in rasantem Sprung zum 6. Kapitel des ersten Teiles („MARIA SAPIENTIA ECCLESIA“) und ebenso zum zweiten Teil („MARIA – ECCLESIA“) weiter zu *hüpfen*. Bereits im Kontext der *marianischen Grunddogmen* spricht G. Greshake im Anschluss an Origenes von einem „*Maria-Sein*“ [157] (*Urbild/Vorbild/Muster*), buchstabiert als Herausnahme aus biografisch, historisch-fixierter Vergegenständlichung und Mythologie, befreit von frommen Marien-Geschichtchen, transformiert als „marianisches Prinzip“ [310] in eine universale Sinngestalt, identifizierbar mit jener alttestamentlichen Tradition einer „*Weisheit*“ als einer „*urzeitlichen Person*“[314]. Darin kulminiert das „Apriori der Gnade“ [501], „ist endgültige Hoffnung aufgerichtet“ [533]. Nicht verstecken möchte ich meine Freude, dass im spekulativen Überhang des *ur-geschichtlichen Maria-Seins* von Greshake nicht die Problematik „einer realen Überzeitlichkeit“ unterschlagen wird, wenn es heißt: „Zieht ein solches Wesen und dessen bleibende, ‚übergeschichtliche‘ Beziehung zu Gott nicht alle Aufmerksamkeit auf sich statt schriftgemäß auf Jesus Christus? […]“ [524] Und ein paar Seiten früher stellt sich pointiert ein „*aber*“ in den Weg, wenn es heißt: „Diese Relativierung alles Geschichtlichen kann zu einer immensen inneren Befreiung und Entlastung führen, aber zumindest liegt dabei die Gefahr eines gnostischen Welt- und Erlösungsverständnisses nicht allzu fern.“ [502]

Ich gestehe, ich habe bei meiner Lektüre von G. Greshakes Studie erpicht Ausschau gehalten nach solchen Bekundungen, zumal ich mich zunächst nicht ungern von Th. Marschlers Schlussbemerkung verführen lassen wollte: dass „die Kernthese des Buches […] in eine spekulative Sackgasse“ (Vgl. dazu den eingangs erfolgten Hinweis auf Th. Marschlers Rezension) führe. Gerne habe ich Zitate wie folgende mit Filzstift markiert: „Gott geht durch die Inkarnation in unser armseliges Menschengeschick ein und erfährt am eigenen Leib menschliche Freuden und Leiden bis hin zur Folter, Tod und Gottverlassenheit […] Seine Liebe ist so verbindlich, konkret und intensiv, dass sich sein Menschwerden („Inkarnation“) in der einen und einzigen Lebensgeschichte des Jesus von Nazaret verwirklicht, denn eine ‚übergeschichtliche‘ oder sich wiederholende Menschwerdung *eiusdem generis* (!) in vielen oder gar in allen Menschen würde wahres Menschsein, das unabdingbar an Raum und Zeit gebunden ist, aufheben und einem (doketistischen) Schein-Menschen gleichkommen […] Eben darum ist es auch erst und nur von der geschichtlichen Menschwerdung her möglich, von einer primordialen Maria-Ecclesia zu sprechen und sich ihrer bewusst zu werden.“ [562 f.] G. Greshake weiß um diese Herausforderung, wenn er betont: „es gibt eine […] liturgische und künstlerische, theologische und philosophische Tradition, wonach Maria – Ecclesia eine vor- bzw. überzeitliche Größe ist […]“ [490]. Dass ich erpicht bin, G. Greshakes kritische Wahrnehmung (vgl. dazu Greshakes Anmerkung 234: „Zur Begrifflichkeit: Alle in diesem Zusammenhang mehr oder minder synonym gebrauchten Begriffe wie vorzeitlich, überzeitlich […] primordial […] haben ihre Problemev[…] lassen an ‚mythische Vorzeiten‘ denken […]“) seiner „primordialen“ Figuration der Mariologie herauszufiltern, hat nun einmal etwas mit dem von mir wahrgenommenen Phänomen zu tun, dass sich kein theologischer Traktat so gut geeignet hat wie die Ekklesiologie, in ihrer Identifizierung mit dem *Maria-Sein* als *Maria-Ecclesia* eine verhängnisvolle und kritikimmunisierende Ideologie zu positionieren, die wenig mit einem primordial zugesagten Heilsplan zu tun hat.

Enden möchte ich allerdings mit einer *boshaften* Frage: Warum fand ich kein Wort über „Marienerscheinungen“, es sei denn die Bemerkung: „Für uns gibt es Maria […] nur jeweils ‚in illo tempore‘, in der Differenz der Zeit, an einem bestimmten Zeitpunkt.“ [511]

Linz *Walter Raberger*

SPIRITUALITÄT

◆ Schaupp, Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (Hg.): Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus (Theologie im kulturellen Dialog 26). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2014. (196) Klappbrosch. Euro 18,00 (D, A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-7022-3290-0.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die Dokumentation der gleichnamigen interdisziplinären Veranstaltung, die am 26. Februar 2013 am Universitätszentrum Theologie in Graz stattfand und vom dortigen Institut für Moraltheologie veranstaltet wurde.

Veröffentlicht wurde dieses Buch 2014 im Tyrolia Verlag als Band 26 in der Reihe „Theologie im kulturellen Dialog". In Schrift und Aufmachung angenehm dargereicht, findet man auf 194 Seiten zehn Beiträge, die im multiprofessionellen Spannungsfeld zwischen Gesundheitssorge und Spiritualität einander komplementär ergänzen.

Als Arzt, Theologe und als Vorstand des Instituts für Moraltheologie an der Universität Graz versammelt Prof. DDr. Walter Schaupp immer wieder Personen aus Wissenschaft und Praxis zum interdisziplinären, multiprofessionellen Austausch. Mit Blick auf die Praxistauglichkeit der Inhalte des vorliegenden Buches ist es im Sinne der bereits erwähnten Komplementarität daher strukturell bereichernd, dass sich neben akademisch-wissenschaftlichen Beiträgen auch wissenschaftlich reflektierte Praxisberichte finden lassen:

Im ersten Beitrag analysiert *Walter Schaupp* die „Wiederkehr des Religiösen" und der Spiritualität in einer säkularisierten, postmodernen Gesellschaft im Spannungsfeld der Gesundheitssorge im Heilungsauftrag am kranken Menschen. Religionssoziologische Befunde und sozialphilosophische Deutungsansätze bilden dafür die Basis. Eine – auch in Inhalt und Tiefe – wachsende Zahl von bioethischen Fragestellungen, wie auch die Feststellung, dass das Krankenhaus als Ort existenzieller Grenzerfahrungen ein genuiner „Spiritualitätsort" ist, stärken die Evidenz, dass spirituelle Sinnstiftung und medizinisches Handeln einander nicht ausschließen.

Die Psychotherapeutin *Monika Glawischnig-Gonschik* weitet im zweiten Beitrag das sich in der Medizin etablierte biopsychosoziale Modell hin zu einem bio-psycho-sozio-spirituellen Modell. Patienten machen Transzendenzerfahrungen, die sie nach Sinn und nach Wahrheit ihrer Wirklichkeit fragen lassen. Mit Hilfe von Fallvignetten und theoretischem Wissen aus der klinischen Praxis verdeutlicht sie, wie Gesundheit und Krankheit mit allen vier menschlichen Dimensionen korrespondieren.

Innerer Logik folgend, schließt daran der Beitrag des Arztes und Theologen *Eckhard Frick* an. Als Professor für Spiritual Care entwirft er acht Thesen, die diese ausdrücklich als Aufgabe für das moderne Gesundheitssystem entwerfen.

Der vierte Beitrag der Psychologin *Ursula Viktoria Wisiak* beinhaltet die Studienergebnisse einer MitarbeiterInnenbefragung an einer Intensivstation zur Bedeutung der Spiritualität im Krankenhaus. Die Ergebnisse lassen eine interessante Korrelation zwischen der Arbeit im medizinischen Grenzbereich mit den persönlichen spirituellen Ausprägungen des medizinischen Personals erkennen.

Als Ärztin für Dermatologie erweitert *Elisabeth Aberer* im fünften Beitrag die Perspektive um weitere, durchaus persönliche Erfahrungen aus ihrer klinischen Praxis in der Betreuung von PatientInnen mit chronischen Hautkrankheiten. Speziell beschreibt sie die menschliche Dimension des Arztberufs in der Wahrnehmung und der Begegnung mit dem Patienten. Achtsamkeit in der Arzt-Patienten-Begegnung schließt die erhöhte Sensibilität in Bezug auf die spirituellen Bedürfnisse in besonderer Weise ein, woraus wirksame Bewältigungskräfte erwachsen können.

Nummer sechs ist ein interdisziplinärer Beitrag der Psychologin *Sabine Ritter* und des Intensivmediziners *Wolfgang Kröll*. Gegenstand des Beitrags ist die Mitarbeiterzufriedenheit in der Intensivstation unter Berücksichtigung ihrer Spiritualität. Viele Arbeitsbelastungen im Grenzbereich der medizinischen Möglichkeiten und im stetigen Grenzbereich zwischen Leben und Tod lassen die Fragen nach Sinn und nach Heil deutlich zutage treten. Spiritualität und Kommunikation lassen neue Spielräume erkennen.

Eine interessante interdisziplinäre Ergänzung bietet mit Beitrag acht das abgedruckte Interview mit dem Psychotherapeuten *Rainer Kinast*, dem Leiter des Zentralbereichs Werbemanagement der Vinzenz Gruppe. Unternehmenswerte gewinnen mehr an Bedeutung. Aber christliche Spiritualität im Unternehmen Krankenhaus: (Wie) geht das? Ist Spiritualität als solch ein Wert „administrierbar"? Ist Spiritualität von den Mitarbeitern einforderbar?

Als Bibelwissenschaftler eröffnet *Josef Pichler* mit Beitrag Nummer neun eine neue Perspektive. Er thematisiert den Wunderbegriff aus der Sicht der Medizin *und* aus der Sicht des Glaubens. Ein Blick auf die soziale Definition von Krankheit zur Zeit Jesu sowie auf die Unterscheidung von Genesung und Heilung, Gesundwerden und Glauben, hat erhellende Wirkung.

Abgerundet wird dieses Buch durch die abschließenden beiden Beiträge zweier Krankenhausseelsorger. Mit einer Reflexion und mit Praxisbeispielen aus der Begleitung und der Verabschiedung Sterbender gibt der kath. Pfarrer *Bernd Oberndorfer* Einblick in seine

seelsorgliche Praxis. Gerade im Angesicht des Todes und der eigenen Vollendung, wo alles medizinische Handeln aufhört, bleibt die persönlich gewachsene Spiritualität als Lebensessenz übrig. Abschied will gestaltet sein.

Der evangelische Pfarrer und Krankenhausseelsorger *Herwig Hohenberger* ergänzt die seelsorgliche Arbeit durch eine weitere Perspektive. Aus seiner Praxis beschreibt er das moderne Krankenhaus als einen Ort, an dem sich die Menschen in besonderer Weise ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit bewusst werden. So ist dieser Ort Lebensraum spiritueller Bedürfnisse nach Sinn und Bedeutung, nach Heil und Vollendung, an dem auch Gebete und Rituale ihren Sitz im Leben haben.

Diese vorliegende Zusammenschau aus wissenschaftlich erhobener Evidenz einerseits und aus praxisorientierter Analysen andererseits, aus denen zuweilen recht persönliche Erfahrungen zutage treten, macht das Besondere an diesem Buch aus. Nur ein multiprofessionell und interdisziplinär wahrgenommener Heilungsauftrag am kranken Menschen, in dem auch Spiritualität Raum findet, wird seiner Mehrdimensionalität gerecht.

Salzburg *Detlef Schwarz*

◆ Stecher, Reinhold: Wer ist dieser Mensch? Gedanken zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu. Herausgegeben von Paul Ladurner mit Bildern von Reinhold Stecher. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (122) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-3-7022-3510-9.

In seinen Betrachtungen zur Leidensgeschichte Jesu stellt Bischof Reinhold Stecher die zentrale Frage „Wer ist dieser Mensch?“ in die Mitte. Im gleichnamigen Büchlein – nunmehr herausgegeben von Paul Ladurner – lädt er uns ein, seinem Fragen bedächtig zu folgen. Um des Jesusbildes Lebendigkeit geht es hier. Was wir von seiner Zeit, den Verhältnissen, den Orten, den damaligen Spannungen und Problemen wissen, und aus den uns heute offenen Quellen erheben können, stellt der Bischof uns in nüchterner Weise und spannend vor Augen.

Reinhold Stechers Intention ist es also, in seinen Betrachtungen zur Leidensgeschichte, uns an ein „lebendigeres, wirklichkeitsgetreueres, und damit glaubwürdigeres Bild des Menschen Jesus als Sohn Gottes und als bereits im Alten Testament erwarteten Messias“ zu erinnern. Wie alle seine literarischen Gaben ist auch diese erbaulich, erfreulich, bereichernd. Ehrlicher Dank sei dafür dem Bischof, dem Herausgeber Paul Ladurner und dem geschätzten Tyrolia-Verlag!

Rüstorf *Josef Kagerer*

THEOLOGIE

◆ Stinglhammer, Hermann (Hg.): Glauben – (wie) geht das? (Passauer Forum Theologie 1). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016. (127) Pb. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,69. ISBN 978-3-7917-2782-0.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um den ersten Band der neu gegründeten Reihe „Passauer Forum Theologie“, welche das erklärte Ziel verfolgt „aktuelle theologische Fragen einem breiten Publikum zugänglich zu machen.“ Eröffnet wird die Reihe mit einer, wie der Titel anzeigt, fundamentaltheologischen Fragestellung, die, wie es auf dem Buchrücken heißt, unter einer zweifachen Perspektive in den Blick genommen werden soll: Aus theologischer Perspektive soll die Möglichkeit erfragt werden, wie der Glaube in der heutigen Welt verantwortet werden kann, und bezogen auf die Menschen, weshalb so wenige im christlichen Glauben „eine tragende Glaubens- und Sinnerfahrung“ finden. Erörtert werden diese beiden Fragen von insgesamt sechs Autoren.

Am Anfang des Bandes steht ein Interview, das der Herausgeber mit dem Passauer Bischof Dr. Stefan Oster SDB zu dem Buchtitel geführt hat. In ihm werden sehr unterschiedliche Themen gestreift, wie etwa das Verhältnis von Glaube und Vernunft, die Einschätzung neuzeitlicher Subjektphilosophie, pastorale Ansätze, die Zukunft der Gemeindestruktur, das Verhältnis von Geschichte und Glaubenslehre etc., wobei sich durch das gesamte Gesprächsprotokoll der hinlänglich bekannte Gedanke hindurchzieht, dass Begegnungen mit überzeugenden Christinnen und Christen sowie Erfahrungsräume für gegenwärtiges Glaubensleben von grundlegender Bedeutung seien.

Der nachfolgende Beitrag, der von dem evangelischen Systematiker Matthias Heesch verfasst wurde, steht in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der im vorausgehenden Interview eröffneten Fragestellung. Stattdes-

sen wird ausgehend von der reformatorischen Debatte um die Rechtfertigungsbotschaft das Verhältnis von Glaube und Werke thematisiert. Nach der Beleuchtung des geistesgeschichtlichen Kontextes der Reformation und ihrer Auseinandersetzung mit dem Humanismus wird am Ende konstatiert, dass sich das Sola-fide-Prinzip und eine handelnde Bewährung notwendig ergänzen, die sich dahinter verbergenden theologischen Aspekte jedoch dem gesellschaftlichen Trend – Freiheitsüberschwang bei gleichzeitigem sozialtechnologischem Interventionismus – widersprechen würden.

Der katholische Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff verortet seinen Beitrag ganz in der Gegenwart, indem er sich den religionskritischen Abhandlungen des 21. Jahrhunderts zuwendet. Zunächst wird der religiöse Diskurs des französischen Soziologen und Philosophen Bruno Latour vorgestellt, sodann die Überlegung des britisch-schweizerischen Schriftstellers Alain de Botton, dass Religion selbst für überzeugte Atheisten gelegentlich dienlich, interessant und beruhigend sein und die Säkularisierung verbessern könne, und abschließend die Spiritualität, die der französische Philosoph André Comte-Sponville in Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben gewinnt. Am Ende bleibt allerdings die entscheidende Frage offen, was es mit jener religiösen Erfahrung auf sich hat, die dem frommen Atheisten ermangelt. Warum will sie sich trotz intensiver Suche nicht einstellen?

Die nächsten beiden Beiträge setzen sich dezidiert mit einem fundamentaltheologischen Grundthema auseinander, nämlich dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Armin Kreiner arbeitet in diesem Zusammenhang klar strukturiert die geschichtlich entwickelten Problemkreise heraus – Vielfalt metaphysischer Entwürfe, Siegeszug neuzeitlicher Wissenschaft, modernes Rationalitätskonzept – und erörtert die probabilistischen, fideistischen und kritizistischen Lösungsansätze. Der nachfolgende Beitrag von Hermann Stinglhammer versucht deutlich zu machen, dass Vernunft nie ohne Glauben auskomme.

Die Einbettung des Glaubensthemas in den Kontext der Kirche nimmt zum Abschluss Edyta Opyd vor, indem sie die Kirche als Bedingung der Möglichkeit christlichen Glaubens beschreibt, die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entfaltet, um abschließend nochmals die Relevanz der Kirche für den christlichen Glauben zu betonen. Nebenbei sei angemerkt, dass der christliche Glaube streng theozentrisch zu fassen ist und wir darum im eigentlichen Wortsinn gerade nicht „an die Kirche glauben“ (124).

Leider enthält der Band weder ein Editorial, das die Konzeption des Buches erläutern und die Methodik einsichtig machen, noch ein Schlusswort, das die recht unterschiedlichen Beiträge auf den Titel hin fokussieren würde. So stehen die einzelnen Aufsätze, deren Themenbezug mehr oder weniger erkenntlich ist, relativ isoliert nebeneinander. Dass es in der heutigen Zeit trotz allem vernünftig und insofern berechtigt ist zu glauben, machen insbesondere die Beiträge von Hoff, Kreiner und Stinglhammer deutlich, das Wie aber bleibt weithin offen – vielleicht ist es ja aus diesem Grunde im Titel in Klammern gesetzt.

Eichstätt *Christoph Böttigheimer*

◆ 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.

Im Diskurs Öffentlicher Theologie ist der US-amerikanische katholische Theologe David Tracy vor allem für seine Unterscheidung von drei Öffentlichkeiten der Theologie – der universitären, kirchlichen und gesellschaftlichen – bekannt. Die deutschsprachige Theologie hat Tracys Arbeit bislang kaum rezipiert (Die wenigen Ausnahmen listet Telser in seiner Arbeit: S. 46, Anm. 150). Es ist das Verdienst von Andreas S. Telsers kenntnisreicher und detailgenauer Dissertation, dies zu ändern und Tracys Arbeit als Antwort auf die fundamentaltheologische Grundfrage Öffentlicher Theologie zu profilieren (46). Indem er zeigt, wie partikulare religiöse Überzeugungen in „pluralistischen Gesellschaften“ eine öffentliche Rolle spielen können (116), leistet er einen anregenden und diskutablen Beitrag zur Selbstvergewisserung Systematischer Theologie als öffentlicher Theologie.

Die Arbeit ist klar und sinnvoll in eine längere Einleitung und drei Teile gegliedert: In der Einleitung zeichnet Telser zunächst die zur Zeit vorherrschende Linie in der Begriffsgeschichte von „Public Theology“ nach, die mit Martin E. Martys Gebrauch des Terminus in der Debat-

te um eine „civil religion" in den USA in den frühen 1970er-Jahren beginnt und die Telser über die „Rezeption des Begriffs […] durch die US-amerikanische katholische Theologie in den 1970er Jahren" (35) bei David Tracy, John Colemann und David Hollenbach weiterzieht. Anders als der südafrikanische Theologe Dirk Smit, der in Tracys „Theology as Public Discourse" ein anderes Narrativ öffentlicher Theologie sieht, stellt Telser damit Tracys „Theologie als öffentlicher Diskurs" in dieselbe Entwicklungslinie wie Marty. Dies ermöglicht es ihm, die fundamentaltheologischen Impulse Tracys in eine Öffentliche Theologie einzuzeichnen, die sich sonst eher auf sozialethische Fragen konzentriert (43 f., 46).

Die Einleitung mündet in die Bestimmung des Gegenstandes der Arbeit, nach der das „Formalobjekt" das „Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit" und das „Materialobjekt" Tracys Theologie sein soll (44).

In Teil I diskutiert Telser das gewählte Formalobjekt, das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit. Grob an Karl Gabriels Arbeit orientiert (50–75), sieht Telser Religion in der Verschränkung von religionssoziologischer und sozialethischer Perspektive auch in zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit (61, 65, 69, 76, 359). Wie Religion und Theologie dieser zivilgesellschaftliche Ort gesellschaftstheoretisch eingeräumt werden kann, spezifiziert er in kritischer Auseinandersetzung mit Habermas (76 f., 93–114). Wie Religion sich theologisch diese Ortsbestimmung zu eigen machen kann, entfaltet er in Auseinandersetzung mit Hermann-Josef Große Kracht (76, 75–92): Dies soll mit einer „vor allem fundamentaltheologisch und dogmatisch erst zu formende[n] öffentliche[n] Theologie" (92) möglich werden, die von einem „religionsfreundlichen Zivilgesellschaftskonzept" (92, 87 f.) und der jüngeren Demokratiebejahung der katholischen Kirchen ausgeht (81–85, 92) und die Aporien von neuer Politischer Theologie und Frankfurter Gesellschaftsethik überwindet (90 f., 92).

Im zweiten Teil zeichnet Telser detailliert Tracys Verständnis von Theologie als öffentlichem Diskurs (123) nach, indem er dies zunächst begründet – und zwar soziologisch über die Differenzierung in die bekannten drei Foren (Gesellschaft, Universität, Kirche), zu denen TheologInnen immer schon in einem „komplexen Wechselverhältnis" (140) stünden (123–140), und theologisch über den Verweis auf den theozentrischen Charakter der Theologie (149) und die Aufgliederung der Theologie (150–172). Dabei identifiziert er bei Tracy die „gemeinsame Aufgabe" der Theologien darin, „[r]elativ angemessene Deutungen der religiösen *Tradition* als auch der gegenwärtigen *Situation* zu liefern" (162). Fundamentaltheologisch differenziert Telser mit Tracy mindestens zwei Öffentlichkeitsansprüche, wobei etwa der der Systematischen Theologie im Öffentlichkeitscharakter des Klassikers liege (167). Am Paradigma des Klassikers (190) zeige Tracy im Rückgriff auf Gadamer und Ricœur, wie Verstehen sich modelliert im authentischen Gesprächsspiel (184, 202) „methodisch nicht kontrollier[bar]" (206) ereigne, verschärft durch die Pluralität von Sprache und die Ambiguität von Geschichte (206–241). Den „argumentative[n] ‚Schlussstein'" (245) des zweiten Teils bildet die Profilierung von Tracys Methode wechselseitiger Korrelation (242–273).

Der dritte Teil verwendet Tracys Arbeit zur Gottesrede als „Lackmustest" für die Öffentlichkeit „konfessionell partikulare[r]" Lehre (284). Telser sieht bei Tracy sich die „Konturen" einer fragmentierend-fragmentarischen Gottesrede abzeichnen (325, 353) – „in apophatischer und apokalyptischer Form" (354).

Insgesamt entwickelt Telser in Auseinandersetzung mit Tracy wichtige Argumente dafür, dass Öffentliche Theologie fundamentaltheologisch wie sozialethisch möglich und nötig ist. Seine präzise und behutsam auslegende Rekonstruktion von Tracys korrelativer Klassiker-Exegese führt vor, wie Öffentlichkeit am Partikularen entstehen kann. Insgesamt ist die Dissertation lesenswert (auch wenn zahlreiche Einklammerungen den Lesefluss etwas hemmen). Die Überlegungen zu einer von Gottes Verborgenheit ausgehenden öffentlichen Gottesrede, die Öffentliche Theologie „leidsensibler, solidarischer und apokalyptischer" machen soll, ohne sie gegen die Transformationsmöglichkeiten der Gesellschaft zu verschließen (364), sind ebenso weiterführend wie sie die spannende Frage nach konkreten Umsetzungen in kirchlicher Praxis wecken.

Berlin *Florian Höhne*

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

Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich / Kohl, Bernhard (Hg.): … am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalistischen Zeiten. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (175) Geb. Euro 24,80 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 25,28. ISBN 978-3-402-13261-6.

Kern, Bruno: „Es rettet uns kein höh'res Wesen"? Zur Religionskritik von Karl-Marx – ein solidarisches Streitgespräch. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (141) Brosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 24,40. ISBN 978-3-7867-4034-6.

Waldenfels, Hans: Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus: Weckrufe an die Kirche. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2017. (240) Klappbrosch. Euro 15,29 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-7666-2412-3.

ETHIK

Lintner, Martin M.: Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren. Mit Beiträgen von Christoph J. Amor und Markus Moling. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (294) Klappbrosch. Euro 21,95 (D, A) / CHF 29,40. ISBN 978-3-7022-3634-2.

HOMILETIK

Wollbold, Andreas: Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (408) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2890-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016. (336) Geb. Euro 34,99 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 45,50. ISBN 978-3-451-31015-7.

KIRCHENRECHT

Hallermann, Heribert / Meckel, Thomas / Meckel-Pfannkuche, Sabrina / Pulte, Matthias (Hg.): Reform an Haupt und Gliedern. Impulse für eine Kirche „im Aufbruch" (Würzburger Theologie 14). Echter Verlag, Würzburg 2017. (332) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 25,28. ISBN 978-3-429-03978-3.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Lumma, Liborius Olaf: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (239) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2878-0.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Alt, Josef: Arnold Janssen Reader. Guidance in Challenging Times (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 107). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2017. (151) Pb. Euro 18,90 (D). ISBN 978-3-87710-546-7.

ÖKUMENE

Herrmann, Maria / Bils, Sandra (Hg.): Vom Wandern und Wundern. Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche. Echter Verlag, Würzburg 2017. (200) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04403-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Hennecke, Christian / Viecens, Gabriele: Gottes Design entdecken – wie der Geist weht, wo er will. Theologie und Praxis einer gabenorientierten Pastoral. Echter Verlag, Würzburg 2017. (181) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04347-6.

van Eijk, Ryan / Loman, Gerard / Wit, Theo de (Hg.): For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy (Publicatie-

reeks van het Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Amsterdam 8). Wolf Legal Publishers Verlag, Oisterwijk 2016. (382) Pb. Euro 39,95. ISBN 978-9-462403307.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Felder, Gerd (Hg.): Wir mit euch – ihr mit uns. Ein Schulprojekt zu Flucht, Migration und Integration. Im Auftrag der Diakonie Münster. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (160) Geb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 / CHF 15,09. ISBN 978-3-402-13251-7.

SPIRITUALITÄT

Leimgruber, Stephan: „Atme in uns, Heiliger Geist!" Kleine Einführung in das Geistliche Leben. Academic Press Verlag, Fribourg 2017. (176) Kart. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 29,00. ISBN 978-3-7278-1812-7.

Nechwatal, Gerhard: 50 Impulse für die Liebe. Anregungen zum positiven Schwung in der Partnerschaft. Paulinus Verlag, Trier 2017. (184) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 17,23. ISBN 978-3-7902-1843-5.

Stecher, Reinhold: Herzworte. Gedanken und Bilder. Herausgegeben von Peter Jungmann. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (44, 12 farb. Abb.) Geb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 13,40. ISBN 978-3-7022-3629-8.

THEOLOGIE

Middelbeck-Varwick, Anja: Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (387) Pb. Euro 56,00 (D) / Euro 57,60 (A) / CHF 57,09. ISBN 978-3-402-13169-5.

Sauer, Hanjo / Allerstorfer, Julia (Hg.): Migration in Theologie und Kunst. Transdisziplinäre Annäherungen (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 31). Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt a. Main 2017. (179) Geb. Euro 42,95 (D) / Euro 44,20 (A) / CHF 50,00. ISBN 978-3-631-67571-7.

Wintzek, Oliver: Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus (Ratio fidei 62). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (695) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 59,13. ISBN 978-3-7917-2889-6.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2016/17

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 Sakramentaltheologie

A. Theologische Fakultät

Dekanin

Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ilse Kögler
Professorin der Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2016/17

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Keplinger Franz Josef, Mag. theol.: Menschenbildung um der Menschen willen. Das kritische Potenzial von Bildung und die Implikationen für eine dem Humanum verpflichtete religionspädagogische Bildungstheorie (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Luger Markus, Ing. Mag. theol.: Diskurs und Naturrecht. Die diskursive Vermittlung von Person und Natur im Hinblick auf die sittlich-moralische Normenbegründung (Moraltheologie)

Winkler Georg Wolfgang, Mag. theol.: „Mit Freude und Hirnschmalz – für alles, was ist." Impulse benediktinischer Spiritualität für nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsstile (Moraltheologie)

b. Magisterium der Theologie

Becker Gudrun: Gottes letztes, tiefstes, schönstes Wort in der Welt. Offenbarungsmodelle in Christentum und Islam (Fundamentaltheologie)

Daghofer Reinhart, Dr. iur.: Macht und Ohnmacht Gottes. Formen einer Theologie der „Hingabe Gottes" bei Simone Weil und Etty Hillesum (Fundamentaltheologie)

Kreuzeder Daniel: Islam und Pluralismus. Motive des Pluralismus in der islamischen Theologie der Gegenwart am Beispiel Mouhanad Khorchides (Fundamentaltheologie)

Pham Van Duy: Sakramental und diakonisch zugleich. Jürgen Werbicks Ekklesiologie im Kontext der (post-)säkularen Gesellschaft (Fundamentaltheologie)

Resch Martina: Gott: bestritten und vermisst. Zur Bedeutung Negativer Theologie im theologischen Schaffen von Hans-Joachim Höhn (Dogmatische Theologie)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Keferböck Jakob Immanuel, Bacc. rel. paed.: Das Kreuz als Zeichen der Solidarität. Theologien des Kreuzes bei Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann und Jon Sobrino (Fundamentaltheologie)

Koller Maria, Bacc.a rel. paed.: Und „jedes Wort und jeder Schritt hinterließen ihre Spuren" (R. Seethaler). Theologische Auseinandersetzungen mit Erfahrung (Fundamentaltheologie)

Küblböck Andrea, Bacc.a rel. paed.: Füreinander einstehen. Zur Lehr- und Lernbarkeit von Solidarität in Schule und Re-

ligionsunterricht (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Nessl Eva Maria, Bacc.[a] rel. paed.: Der Klang als „Einbildung des unendlichen ins Endliche" (F.W.J. Schelling). Ein interdis-ziplinärer Beitrag zur Förderung der religiösen Entwicklung durch Musik und Gesang im Kleinkindalter (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Tischberger David: Islamophobie und die Chancen Interreligiösen Lernens. Ein notwendiger Perspektiven-wechsel zum besseren Verständnis zwischen Christentum und Islam (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Wagner Monika, Dipl.-Päd.[in]: Weil du mich siehst, bin ich. Menschwerdung durch Zuwendung am Beispiel des Sozialprojektes Hartlauerhof der Caritas der Diözese Linz (Pastoraltheologie)

d. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Holzinger Johannes
Zöchbauer Therese M. M. H.

B. Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft

Dekanin

Univ.-Prof.[in] Dr.[in] phil. Anna Minta
Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2016/17

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Master of Arts:

Augustin Kurt Herbert Alexander, Mag. art.: „DAS GUTE LEBEN" Oder: Wie sollen wir glücklich sein ohne Neugierde, ohne Fragen, Zweifel und Argument? Ohne Freude am Denken" (Philosophie)

Huber Lisa-Marie, BA: Gerechtigkeitstheorien von der Antike bis zur Gegenwart: Aristoteles, Thomas von Aquin, John Rawls. Eine Analyse wirkmächtig gewordener Positionen unter besonderer Berücksichtigung der epieikeia (Philosophie)

Kitzmüller Veronika, BA: Der Kunstbaukasten. Versuch einer kritischen Einordnung eines kirchlichen Projektes in der Diözese Linz in den Kontext musealer Kunstvermittlung (Kunstwissenschaft)

Leonhartsberger Jasmin, BA: August Macke – Badende Mädchen mit Stadt im Hintergrund. Zur Darstellung von baden-den in der europäischen Kunst um 1900 (Kunstwissenschaft)

Wetzlmair Barbara, BA: Kunst, Design, Kollaboration – interdisziplinäre Arbeiten von Raf Simons und Sterling Ruby, sowie von Julian Zigerli und Katharina Grosse (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts:

Deinhammer Elena
Forster Barbara
Kreft Ute Maria
Lehner Veronika
Leopold Beatrix
Moritz Susanne
Neubauer Werner
Zillner Martin

C. Veranstaltungen

1. Studienjahreröffnung

Der Auftakt des akademischen Studienjahrs 2016 / 2017 an der Katholischen Privat-Universität Linz am 3. Oktober 2016 gestaltete sich besonders festlich.

Erstmals stand Magnus Cancellarius Bischof Dr. Manfred Scheuer dem traditionellen Gottesdienst zur Eröffnung des Studienjahres in der Priesterseminarkirche vor.

In seiner Predigt befasste er sich mit dem Grundanliegen von Bildung. Sie meine eine Form der Selbstentfaltung und Weltorientierung. „Bildung soll uns befähigen, im Handeln freier zu werden von Vorurteilen, von den uns auferlegten Zwängen. Achtsamkeit, soziales Verantwortungsbewusstsein und Engagement, gelebte Solidarität, vielfältige Beziehungsfähigkeit und Weltoffenheit sind grundlegende Ziele einer Persönlichkeitsbildung."

Dr. Helmut Obermayr, ehemaliger Intendant des ORF-Landesstudios Oberösterreich, wurde im Anschluss die Würde eines Ehrensenator der KU Linz verliehen. In seiner Laudatio würdigte Generalvikar Severin Lederhilger Dr. Helmut Obermayr als wesentlichen Impulsgeber im religiös-kirchlichen Bereich Oberösterreichs und darüber hinaus.

Den dritten Höhepunkt bildete die Antrittsvorlesung von Univ.-Prof.in Dr.in Anna Minta, Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur an der Fakultät für Philosophie und Kunstwissenschaft der KU Linz. Sie referierte zum Thema „Architektur und Gemeinschaft. Zivilreligiöse Phänomene in der Architektur der Moderne" und eröffnete dabei spannende Einblicke in ihr Forschungsgebiet.

2. Dies Academicus

Angesichts von Flucht, Migration und Integration ist der Begriff des Fremden derzeit allgegenwärtig. „Facetten des Fremden" war das Thema des Dies Academicus der Katholischen Privat-Universität Linz am 17. November 2016. Philosophische, kunstwissenschaftliche und praktische Perspektive eröffneten Einblicke auf drängende gesellschaftliche und politische Fragen der Gegenwart.

Mit seinen Ausführungen unter dem Titel „Das wirklich Fremde und das vermeintlich Vertraute" skizzierte Univ.-Prof. Dr. Rolf Schönberger, Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Regensburg, ein vielfältiges Bild des Begriffs der Fremdheit.

Eine intellektuelle Reise, angesiedelt zwischen Bildender Kunst und zeitgenössischen politischen Entwicklungen, bildete den Hintergrund des Vortrags „Fresh off the Boat. Über Flucht, Migration und Mode" von Univ.-Prof.in Dr.in Burcu Dogramaci, Professorin für Kunstgeschichte an der Ludwig-Maximilian-Universität München.

DDr. Chigozie Nnebedum beschäftigte sich in seinem an der Praxis orientierten Vortrag mit Enttäuschungen, Hoffnungen und Aussichten der MigrantInnen in Oberösterreich.

3. Ökumenische Sommerakademie

Anlass für die 19. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster war die OÖ. Landesgartenschau. Die von 12. bis 14. Juli 2017 veranstaltete Tagung beschäftigte sich mit der religiösen Symbolik des Gartens und ökologischen Fragen der globalen wirtschaftlichen Entwicklung aus theologischer und ethischer Sicht. Das Thema „Gärten in der Wüste – Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit" beleuchten christliche und muslimische TheologInnen, bekannte ExpertInnen aus der Umweltwissenschaft und der Wirtschaftsethik ebenso wie PraktikerInnen ökologischer Verantwortung.

Grundtenor war: Die Verlangsamung des Klimawandels und die nachhaltige Schonung der Umwelt kann nur dann gelingen, wenn es neben technologischen Maßnahmen auch zu einem grundsätzlichen Umdenken in der Gesellschaft und zu einem maßvolleren Lebensstil kommt. Hierzu hätten die Kirchen einen wesentlichen Beitrag zu leisten.

Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 16. November 2017
14.00–18.00 Uhr

Soziale Medien?

Veränderungen von Öffentlichkeit und Politik durch Social Media

Social Media spielen in unterschiedlichen Bereichen des Lebens eine immer größere Rolle. Sie prägen die Öffentlichkeit und unser Sozialleben, verändern Arbeits- und Bildungsprozesse, formen politische Entscheidungen und beeinflussen die Wahrnehmung von Wirklichkeit. Doch was steckt im unscharfen Begriff der ‚Social Media'? Welche Phänomene fallen darunter? Wie verändern sie politische Prozesse? Und welche Möglichkeiten der politischen Aktivität ergeben sich daraus? Der Dies Academicus wird sich mit diesen Fragen beschäftigen, indem zum einen Klarheit in die unter den Begriff der ‚Social Media' fallenden Phänomene gebracht und zum anderen die Rolle von Social Media im Bereich des Politischen beleuchtet werden soll.

14.00 Uhr
Begrüßung und Einführung

14.15 Uhr
Gesellschaft ohne Diskurs? Social Media aus medienethischer Perspektive
Prof. Dr. Alexander Filipović, München

14.45 Uhr
Politische Diskurse in den Social Media – Neue Formen, alte Ziele
Dr. Georg Weidacher, Graz

15.00 Uhr
Diskussion

15.45 Uhr
Pause

16.15 Uhr
Geteilte Empörung und gemeinschaftliche Gefühle – Affektive Öffentlichkeiten und politischer Aktivismus auf YouTube
Dr. Chris Tedjasukmana, Berlin / Linz–Wien

16.45 Uhr
Sousveillance – Bildzeugnisse von Polizeigewalt in Social Media und Kunst
Dr.in Kerstin Schankweiler

17.15 Uhr
Diskussion

18.00 Uhr
Buffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 9. November 2017 wird gebeten:
Tel.: +43 (0)732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 166. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 2–3
Michael Landau: Da sein für Menschen auf der Flucht. Das Engagement der Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration ... 4–11
Christian Spieß: Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut. Sozialethische Überlegungen zur Migration ... 12–20
Severin Lederhilger: Kirchenasyl. Klärungen zu einer immer noch aktuellen Fragestellung ... 21–35
Tim Müller: Sind die Sorgen berechtigt? Fakten zur Integration von Geflüchteten ... 36–47
Dietmar W. Winkler: Vertreibung, Flucht und Zerstörung. Zur Lage des Christentums in den IS-kontrollierten Gebieten in Syrien und im Irak ... 48–55
Franz Hubmann: „Jenseits von Eden". Vertreibung, Flucht und Asyl in der Bibel ... 56–64

Sakrale Räume heute

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 113–114
Rainer Bucher: Unaufdringliche Antreffbarkeit. Ein Plädoyer für kreative und multiple pastorale Kirchenraumnutzung ... 115–122
Hermann Glettler: Gastfreundschaft im Kirchenraum. Der Kirchenraum in der Spannung von gewachsener Vertrautheit und gastfreundlicher Offenheit ... 123–131
Anna Minta: Heilige Räume und das Raumerlebnis. Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit ... 132–140
Stefanie Duttweiler: Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne? ... 141–148
Ruth Pucher MC: Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik! Einladung zu einem fiktiven Gespräch ... 149–157
Hubert Nitsch / Martina Gelsinger: Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Kirche als Auftraggeberin für zeitgenössische Kunst ... 158–162
Markus Krauth: Zur Gestaltung eines Kirchenraumes. Liturgie neu denken ... 163–167
Ewald Volgger OT: Die neue liturgische Raumgestaltung des Linzer Domes. Erfahrungsbericht und liturgiewissenschaftliche Einordnung ... 168–172

Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 225–226
Edeltraud Koller: Ist der Feminismus überholt? ... 227–235
Eva Fleischer / Andrea Trenkwalder-Egger: Freiheit und Notwendigkeit für Männer und Frauen aus der Care-Perspektive ... 236–244
Andrea Qualbrink: Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Hemmnisse, Herausforderungen und Perspektiven ... 245–255
Martina Bär: Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit aus freiheitstheoretischer Perspektive ... 256–265
Margit Eckholt: Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat? ... 266–275
Katharina Ganz OSF: Ordensfrauen und Frauenorden. Zwischen Abschieden und Aufbrüchen ... 276–284

Angst und Hoffnung

Ansgar Kreutzer: Editorial ... 337–338
Manfred Prisching: Soziologie der kollektiven Ängste ... 339–347
Gert Pickel: Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen? ... 348–355
Clemens Sedmak: „Die rechte Sorge" Resilienz und der Umgang mit Angst ... 356–363
Franz Gruber: Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst ... 364–374
Klaus Mertes SJ: Mut? Angst? Hoffnung! ... 375–381
Wunibald Müller: Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive ... 382–390

Abhandlungen:

Katharina Renner: PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche. Betrachtungen zu einem Beruf zwischen Laien und Klerus ... 65–75
Michael Rosenberger: Ausnahmen nicht zur Regel machen. Anfragen an den Vorschlag zur Regelung des assistierten Suizids ... 76–84
Imre Koncsik: Rut Björkman – Einblicke in die Spiritualität einer modernen Mystikerin ... 173–181
Georg Langenhorst: Heilige Texte für Kinderhand? Interreligiöse Lernperspektiven von Kindertora, Kinderbibel und Kinderkoran ... 182–194
Gunter Prüller-Jagenteufel: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen." Dietrich Bonhoeffer und das Judentum ... 285–294
Hildegard Wustmans: Überraschende Begegnungen im öffentlichen Raum. Erzähl mir was, ich hör dir zu – ein Straßenseelsorgeprojekt in Linz/D. ... 295–300
Gerold Lehner: Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene ... 391–405
Ewald Volgger OT: 50 Jahre „Musicam Sacram" ... 406–409
Tomáš Halík: „Selig die Fernstehenden" ... 410–415

Rezensionen:

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. *(Franz Hubmann)* ... 201
Albus, Michael: Alles ist Übergang. Leben auf einer Palliativstation. *(Michaela Koller)* ... 215
Arenz, Dominik: Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs. *(Albert Raffelt)* ... 423
Baatz, Ursula: Hugo Makibi Enomiya-Lasalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum. *(Astrid Heidemann)* ... 420
Benz, Arnold / Vollenweider, Samuel (Hg.): Würfelt Gott? Was Physik und Theologie einander zu sagen haben. *(Andreas Benk)* ... 199
Böhme, Katja (Hg.): „Wer ist der Mensch?". Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren. *(Axel Bohmeyer)* ... 308
Bromkamp, Peter: „Wenn Pastoral Alter lernt". Pastoralgeragogische Überlegungen zum Vierten Alter. *(Hanns Sauter)* ... 209
Butzkamm, Aloys: Faszination Ikonen. Geschichte – Bildsprache – Spiritualität. *(Leo Thenner SDS)* ... 96
Dehn, Ulrich: Annäherungen an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog. *(Franz Gmainer-Pranzl)* ... 103
Dresken-Weiland, Jutta: Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna. Bild und Bedeutung. *(Verena Fugger)* ... 427

Ebenbauer, Peter / Bucher, Rainer / Körner, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. *(Hanjo Sauer)* 328
Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Zen unter Christen. Östliche Meditation und christliche Spiritualität. Mit einer Einleitung von Ursula Baatz. *(Astrid Heidemann)* 216
Ernesti, Jörg: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten. *(Philipp Thull)* 425
Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich / Lintner, Martin M. (Hg.): Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg // Eredi della violenz. Sulle problemtiche di ingiustizia, dolore e guerra. *(Norbert M. Borengässer)* 327
Füllenbach, Elias H. (Hg.): Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. *(Stefanie Neidhardt)* 314
Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike. *(Elisabeth Birnbaum)* 416
Gharaibeh, Mohammad / Begic, Esnaf / Schmid, Hansjörg / Ströbele, Christian (Hg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam. *(Gudrun Becker)* 104
Gmainer-Pranzl, Franz / Naortangar, Rodrigue M. (Hg.): Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung. *(Johannes Panhofer)* 332
Goller, Hans: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären. *(David Andrew Gilland)* 218
Gönner, Johannes: Das geheimnisvolle Kloster. Kriminalroman. *(Manfred Mänling)* 96
Grabner-Haider, Anton / Davidowicz, Klaus S. / Prenner, Karl: Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800. *(Rudolf K. Höfer)* 208
Graulich, Markus / Meckel, Thomas / Pulte, Matthias (Hg.): Ius canonicum in communione christifidelium. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heribert Hallermann. *(Andreas Erhard Graßmann)* 315
Greshake, Gisbert: Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis. *(Walter Raberger)* 431
Güthoff, Elmar / Haering, Stephan (Hg.): Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag. *(Gerlinde Katzinger)* 93
Güzelmansur, Timo / Specker SJ, Tobias (Hg.): Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen. *(Dominik Stockinger)* 321
Hanglberger, Manfred: Trauergebete, Traueransprachen. Texte am Sterbebett, für Trauerandachten und Beerdigungen. *(Michael Rosenberger)* 429
Hartmann, Gerhard / Holtkamp, Jürgen: Die Kirche und das liebe Geld. Fakten und Hintergründe. *(Andreas Erhard Graßmann)* 305
Haunerland, Winfried: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes. *(Benedikt Kranemann)* 317
Hedwig, Klaus (Hg.): Circa Particularia. Studien zu Thomas von Aquin. Herausgegeben von Manfred Gerwing. *(Stephan Grotz)* 97
Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Propheten (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. *(Franz Hubmann)* 311
Kaufmann, Thomas: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. *(Ines Weber)* 301
Knapp, Markus: Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne. *(Bernhard A. Eckerstorfer OSB)* 319
Knop, Julia / Loffeld, Jan (Hg.): Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte. *(Thomas Knieps)* 88
Kohnle, Armin: Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann. *(Ines Weber)* 301

Kozłowiecki, Adam: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch. 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. *(Helmut Wagner)* 205
Kranemann, Benedikt / Štica, Petr (Hg.): Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland. *(Helmut Renöckl)* 304
Krätzl, Helmut: Meine Kirche im Licht der Päpste. Von Pius XII. bis Franziskus. *(Josef Kagerer)* 207
Kreidler-Kos, Martina (Hg.): Von wegen von gestern! Der Lebenskunst großer Frauen begegnen. *(Angelika Gassner)* 217
Lehner-Hartmann, Andrea: Religiöses Lernen. Subjektive Theorien von ReligionslehrerInnen. *(Wolfgang Weirer)* 100
Leppin, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. *(Ines Weber)* 301
Marschler, Thomas / Schärtl, Thomas (Hg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven. *(Christoph Amor)* 90
May, John D'Arcy: Buddhologie und Christologie. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie. *(Gerhard Köberlin)* 330
Menke, Karl-Heinz: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Singularität. *(Bernhard Körner)* 312
Mutschler, Hans-Dieter: Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. *(Patrick Becker)* 99
Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt. *(Franz Hubmann)* 212
Neumayer, Michael: Warum wir an falsche Sätze glauben. Besser entscheiden mit dem ethischen GPS. *(Michael Rosenberger)* 313
Nikitsch, Eberhard J.: Das Heilige Römische Reich an der Piazza Navona. Santa Maria dell'Anima in Rom im Spiegel ihrer Inschriften aus Spätmittelalter und früher Neuzeit. *(Christian Wiesner)* 92
Pemsel-Maier, Sabine / Schambeck, Mirjam (Hg.): Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen. *(Elisabeth Pernkopf)* 211
Petzel, Paul / Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. *(Franz Hubmann)* 419
Pieper, Josef: Überlieferung. Begriff und Anspruch. *(Josef Kern)* 219
Pröpper, Thomas: Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. Mit Geleittexten herausgegeben von Klaus Müller. *(Peter Hofer)* 323
Prüller-Jagenteufel, Gunter M. / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (Hg.): Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis. *(Michael Rosenberger)* 106
Rick, Henrike: Mahatma Gandhi. Mein Glaube ist Gewaltlosigkeit. *(Severin Renoldner)* 201
Rosenberger, Michael / Schaupp, Walter (Hg.): Ein Pakt mit dem Bösen? Die moral-theologische Lehre der „cooperatio ad malum" und ihre Bedeutung heute. *(Eberhard Schockenhoff)* 195
Schaupp, Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (Hg.): Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus. *(Detlef Schwarz)* 432
Scheule, Rupert M. (Hg.): Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs. *(Michael Rosenberger)* 202
Schwarz, Reinhard: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion. *(Ines Weber)* 301
Sörries, Reiner: Ein letzter Gruß. Die neue Vielfalt der Bestattungs- und Trauerkultur. *(Clemens Frauscher)* 426
Stecher, Reinhold: Mit Leben anstecken. Neue Texte, Bilder und Zeichnungen aus dem Nachlass herausgegeben von Paul Ladurner. *(Josef Kagerer)* 324

Stecher, Reinhold: Wer ist dieser Mensch? Gedanken zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu. Herausgegeben von Paul Ladurner mit Bildern von Reinhold Stecher. *(Josef Kagerer)* 434
Stinglhammer, Hermann (Hg.): Glauben – (wie) geht das? *(Christoph Böttigheimer)* 434
Ströbele, Christian / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir / Tatari, Muna (Hg.): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven. *(Tonia Schüller)* 421
Telser, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys. *(Florian Höhne)* 435
Tomberg, Markus (Hg.): Alle wichtigen Bücher handeln von Gott. Religiöse Spuren in aktueller Kinder- und Jugendliteratur. *(Elisabeth Pernkopf)* 322
Tück, Jan Heiner / Bieringer, Andreas (Hg.): „Verwandeln allein durch Erzählen". Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft. *(Georg Langenhorst)* 329
Viertbauer, Klaus / Schmidinger, Heinrich (Hg.): Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. *(Marianne Silbergasser)* 210
Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr A. *(Franz Hubmann)* 204
Vorholt, Robert: Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft. *(Franz Hubmann)* 89
Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. *(Hanjo Sauer)* 101
Welzer, Harald: Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit. *(Michael Schäfers)* 85
Wohlmuth, Josef: Theologie als Zeit-Ansage. *(Fabian Brand)* 418
Wrogemann, Henning: Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 220
Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (Hg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie. *(Axel Bohmeyer)* 309

Eingesandte Schriften 109, 222, 334, 437

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Kapitalismus. Kultur und Kritik

Michael Ernst: . . . . . Ntl. Texte in ihrem sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Kontext
Alois Halbmayr: . . . . . Theologien des Geldes
Christian Spieß: . . . . . Wirtschaftskulturen aus sozialethischer Sicht
Klaus Vellguth:. . . . . Ökologisch wirtschaften weltweit

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)	

Bezugspreise ab Jahrgang 2017	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)	Einzelheft digital (ePub / PDF)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 35,00	Euro 10,00	Euro 8,99
Schweiz	CHF 58,50	CHF 18,50	

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studierende 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

ISBN 978-3-7917-2898-8

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 und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: 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:

Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven Heft 3/2017
Koller, *Ist Feminismus überholt?* ◆ Fleischer / Trenkwalder-Egger, *Freiheit und Notwendigkeit aus der Care-Perspektive* ◆ Qualbrink, *Frauen in Leitungspositionen* ◆ Bär, *Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit* ◆ Eckholt, *Frauendiakonat – neue Bewegung?* ◆ Ganz, *Ordensfrauen und Frauenorden* ◆ Prüller-Jagenteufel, *Dietrich Bonhoeffer und das Judentum* ◆ Wustmans, *„Erzähl mir was, ich hör dir zu" – ein Straßenseelsorgeprojekt in Linz/D.*

Sakrale Räume heute Heft 2/2017
Bucher, *Kreative und multiple Kirchenraumnutzung* ◆ Glettler, *Gastfreundschaft im Kirchenraum* ◆ Minta, *Heilige Räume und das Raumerlebnis* ◆ Duttweiler, *Shopping-Malls und Fußballstadien – Kathedralen der Moderne?* ◆ Pucher, *Kirchenraumpädagogik? – Kirchenpädagogik!* ◆ Nitsch / Gelsinger, Volgger, Krauth, *Kirchenraumumgestaltungen – Erfahrungsberichte und theologische Reflexionen* ◆ Koncsik, *Rut Björkman – eine moderne Mystikerin* ◆ Langenhorst, *Heilige Texte für Kinderhand?*

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration Heft 1/2017
Landau, *Die Caritas im Umfeld von Aufnahme, Betreuung und Integration* ◆ Spieß, *Asylrecht als Grundfreiheit – Aufenthalt als knappes Gut* ◆ Lederhilger, *Kirchenasyl* ◆ Müller, *Fakten zur Integration Geflüchteter* ◆ Winkler, *Zur Lage des Christentums in Syrien und im Irak* ◆ Hubmann, *„Jenseits von Eden."* ◆ Renner, *PastoralreferentInnen als Zeichen für eine andere Kirche* ◆ Rosenberger, *Anfragen zur Regelung des assistierten Suizids*

Barmherzigkeit Heft 4/2016

Gute Klänge Heft 3/2016

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet  www.verlag-pustet.de



DIRK ANSORGE

Kleine Geschichte der christlichen Theologie

Epochen, Denker
und Weichenstellungen

Dirk Ansorge zeichnet die Epochen der Theologiegeschichte von der Spätantike bis in die Gegenwart nach, stellt die wichtigsten Denker und Schulen vor und macht zentrale theologische Aussagen aus ihrem jeweiligen Zusammenhang heraus einsichtig.

408 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2874-2
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook erscheint Ende Oktober



KARL-HEINZ MENKE

Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr ?

Eine Streitschrift

Die konträren Positionen in der katholischen Theologie betreffen Themen wie Zölibat, Frauenpriestertum, Fragen einer hierarchisch oder partizipativ organisierten Gemeinde u. v. m. Doch wer meint, es gehe dabei um Veränderungen in diesem oder jenem Punkt der Sexualmoral oder des Selbstverständnisses der Kirche, hat den Ernst der Lage nicht begriffen. Es geht tatsächlich um die Beantwortung der Grundsatzfrage, ob die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr macht.

184 S., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2915-2
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2898-8
9 783791 728988

WWW.VERLAG-PUSTET.DE