B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Kapitalismus – Kultur und Kritik

Christian Spieß · Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften

Alois Halbmayr · Geld – ein Gott der Gegenwart?

David Bebnowski · Junge Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus

Markus Blümel · Solidarische Ökonomie(n)

Klaus Vellguth · Ökologisch wirtschaften weltweit

Michael Ernst · Sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Kontext neutestamentlicher Texte

Michal Kaplánek · Zwischen Diaspora und Tradition

Ines Weber · „Zu Wachstum und Reife verhelfen"

Literatur:

Ansgar Kreutzer: Politische Theologie für heute (Wolfgang Palaver)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Dogmatik, Ethik, Homiletik, Kirchengeschichte, Kulturwissenschaft, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität

1

2018

166. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Kapitalismus – Kultur und Kritik

Ines Weber: Editorial 2
Christian Spieß: Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften 4
Alois Halbmayr: Geld – ein Gott der Gegenwart? Theologische Anmerkungen zu einer Allmacht der Spätmoderne 14
David Bebnowski: Verzicht durch Selbstverwirklichung. Überlegungen zu jungen Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus 23
Markus Blümel: Solidarische Ökonomie(n). Eine Einführung und einige Reflexionen 32
Klaus Vellguth: Ökologisch wirtschaften weltweit. Das asiatische Netzwerk Pastoral setzt sich für eine kultursensible Ökologie ein 41
Michael Ernst: Neutestamentliche Texte in ihrem sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Kontext 53

Abhandlungen:

Michal Kaplánek SDB: Zwischen Diaspora und Tradition. Das Selbstbild der tschechischen katholischen Kirche als Herausforderung für die Pastoral (nicht nur) in Tschechien 62
Ines Weber: „Zu Wachstum und Reife verhelfen". Zum Bildungspotenzial der Kirchengeschichte 77

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Wolfgang Palaver: Ansgar Kreutzer: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms 88
Besprechungen: Aktuelle Fragen (91), Bibelwissenschaft (92), Biografie (93), Dogmatik (95), Ethik (98), Homiletik (99), Kirchengeschichte (100), Kulturwissenschaft (103), Moraltheologie (104), Pastoraltheologie (105), Philosophie (107), Spiritualität (107)
Eingesandte Schriften 109
Impressum 112

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr. David Bebnowski, Fraunhofer Straße 21, D 10587 Berlin
Markus Blümel MSc, Schottenring 35/DG, A 1010 Wien
Ao. Univ.-Prof. Dr. Michael Ernst, Lindhofstraße 5/10, A 5020 Salzburg
Ao. Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
Assoz. Prof. Dr. Michal Kaplánek SDB , Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof. Dr. Christian Spieß, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth, Münsterstraße. 319, D 52076 Aachen
Univ.-Prof.in Dr.in Ines Weber, 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 978-3-7917-2959-6

Theologisch-praktische Quartalschrift

166. Jahrgang 2018

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. Ines Weber
Professorin der Kirchengeschichte

Mag. theol. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

Dr. theol. Franz Hubmann
Emeritierter Professor am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

Dr. theol. Christian Spieß
Professor der Christlichen Sozialwissenschaften

Dr. theol. Andreas Telser
Assistenz-Professor am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik

Dr. theol. Michael Zugmann
Assistenz-Professor am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Liebe Leserin, lieber Leser!

„WIR statt Gier – Wer einen anderen Kapitalismus will, muss das Mitgefühl fördern“[1], so lautete unlängst eine Schlagzeile im Zeit Online-Magazin. Wirtschaftsjournalist Uwe Jean Heuser votiert im entsprechenden Artikel zusammen mit alternativen Wirtschaftsexperten, Psychologen und Neurowissenschaftlern eindeutig: Nur ein umfassender Bewusstseins- bzw. Wertewandel weg vom Egoismus und einer Kultur der Ausbeutung hin zu mehr Rücksichtnahme auf sich selbst und den Mitmenschen verbunden mit strukturellen Änderungen in Organisationen könne „eine Gegenbewegung hin zu neuer Solidarität“[2] erzeugen und Grundlegendes in unserer Weltgesellschaft wandeln. In Zeiten anhaltender Wirtschafts- und Finanzkrisen, weiter wachsender Ungleichheit zwischen Arm und Reich, immer neuen Schreckensmeldungen über bevorstehende Klimakatastrophen und einer gnadenlosen Leistungsgesellschaft mit zur Selbstausbeutung neigenden Individuen steht der Kapitalismus neuerlich zur Disposition. Heuser will denselben nicht abschaffen, sondern ihn über veränderte Haltungen systemimmanent umgestalten. Damit setzt er an einem Punkt an, den schon Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts betont und den auch der Soziologe und Gesellschaftsforscher Wolfgang Streeck erneut herausgestellt hat. Der Kapitalismus „basierte weniger auf dem Wunsch, reich zu werden, als auf Selbstdisziplin, methodischem Vorgehen, verantwortlicher Verwaltung, nüchterner Hingabe an einen Beruf als Berufung und rationaler Lebensführung“. „Gier“, so Streeck mit Weber, habe es schon „immer und überall gegeben“. Sie sei gerade „kein Spezifikum des Kapitalismus“. Im Gegenteil sei sie „sogar geeignet, ihn zu untergraben“[3]. Ob derartige Konzepte aber auch in Zeiten des Neoliberalismus noch tragen, stellt er in Frage. All das zeigt: Kapitalismus, seine Kultur und seine Kritik, verfügt demnach über vielfältige Dimensionen, die ineinander verschränkt sind, und Stichworte wie Solidarität, gutes Leben, Haltungen und letztlich Ethik sind von entscheidender Bedeutung, wenn es um die Ausdeutung desselben geht.

Genau das hebt der Linzer Christliche Sozialwissenschaftler *Christian Spieß* im ersten Beitrag unseres aktuellen Heftes ausdrücklich hervor. Ökonomie, Ethik und Politik sind wechselseitig aufeinander verwiesen, und Unterschiede in Wirtschaftssystemen sind weniger strukturell bedingt als kulturell geprägt. Dadurch werden Wirtschaftsordnungen zur verantwortungsvollen „Gestaltungsaufgabe“, welche mit Werten aufgeladen werden müssen, die es auszuhandeln gilt. Einseitigkeiten aber führen zu Schieflagen, wie der Salzburger Dogmatiker *Alois Halbmayr* am Beispiel des Geldes eindrücklich vor Augen führt. Selbiges bestimmt fast alle Bereiche unseres Lebens mit dem Vorteil großer Freiheit, aber auch mit der Gefahr zu verkennen, dass nicht alles, was gutes Lebens ausmache, mit Geld erworben werden könne. Demnach müssten alternative Lebensstile kreiert werden. Neue Lebensstile und Haltungen können aber ebenfalls Gefahren in sich bergen und sich im Geist des Kapitalismus gegen den Menschen wenden, so der Berliner Sozialwissenschaftler *David Bebnowski*. Weil vielfach an die Stelle von Geld als Entlohnung für Arbeit bzw. von dauerhaften Arbeitsverträgen der Wert der Selbstverwirklichung getreten ist, diagnostiziert er neue

1 http://www.zeit.de/2017/44/altruismus-empathie-mitgefuehl-kapitalismus [Abruf: 27.10.2017].
2 Ebd.
3 *Wolfgang Streeck*, Wie wird der Kapitalismus enden? Teil II, in: Blätter für deutsche internationale Politik 4 (2015), 109–120, hier: 117.

krankmachende Leistungslogiken, die aus der Sache heraus schon nicht zur Zufriedenheit führen können. *Markus Blümel*, politischer Erwachsenenbildner und Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs, beschreibt in seinem Beitrag, welche vielfältigen und höchst interessanten, zum Teil preisgekrönten Projekte alternativer Wirtschafts- und Lebensformen es in Deutschland und Österreich schon gibt und welche Gestaltungskraft von der ihnen zugrunde liegenden solidarischen Ökonomie ausgehen kann. Ähnliches zeigt der Missionswissenschaftler *Klaus Vellguth* für Indien. Vor dem Hintergrund einer ganz eigenen Kultur, in welcher die Schöpfung für die traditionellen Stammeskulturen nach wie vor identitätsstiftend und ihre Erhaltung schon deshalb dringend geboten ist, erläutert der Autor pastorale Praxiskonzepte als Rezeption der Enzyklika *Laudato si'*. Der Beitrag vom Salzburger Exegeten *Michael Ernst* schließt den Kreis und führt am Beispiel der neutestamentlichen Zusammenhänge eindrücklich vor Augen, wie kulturell abhängig Wirtschaftssysteme sind und welche überraschend andere Ausdeutung sie jeweils erfahren können.

Die beiden freien Beiträge runden unser Heft ab: Der Budweiser Pastoraltheologe und Pädagoge *Michal Kaplánek* beleuchtet die pastorale Situation Tschechiens einschließlich notwendiger Mentalitätsänderungen. Die Linzer Kirchenhistorikerin *Ines Weber* eröffnet vor dem Hintergrund ihres eigenen Kirchengeschichtsverständnisses Perspektiven, wie geschichtliches Lehren und Lernen als ganzheitliche Bildung zur Personwerdung beitragen kann. Der Artikel legt zugleich das Profil der neuen Chefredakteurin offen.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Mit dem ersten Heft 2018 darf ich mich Ihnen als neue Chefredakteurin der Theologisch-praktischen Quartalschrift vorstellen. Nach über zwanzig Jahren tritt erstmals wieder ein Kirchenhistoriker bzw. – mit meiner Person – eine Kirchenhistorikerin in dieses Amt ein. Ich übernehme es von Ansgar Kreutzer, der das ureigene Profil unserer Zeitschrift mit seiner inhaltlichen Offenheit, seiner zugewandten Kommunikation und seinem geschulten Blick für aktuelle gesellschaftliche Fragen über die Jahre hinweg hervorragend weitergeführt und mitgeprägt hat. Daran haben Ilse Kögler und Hildegard Wustmans, die ebenfalls aus der Redaktion ausscheiden, mit ihren wachen Blicken und ihrer Aufgeschlossenheit entscheidenden Anteil gehabt. Allen dreien sei für ihre verdienstvolle Arbeit im Namen der Redaktion großer Dank ausgesprochen. Wir wünschen ihnen für ihre neuen Wege alles erdenklich Gute und Gottes Segen. Christian Spieß, Professor der Christlichen Sozialwissenschaften, und Andreas Telser, Assistenzprofessor am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, werden von nun an die Redaktion mit ihrem Profil und ihrem profunden Wissen bereichern.

Mir selbst geht es darum, die Arbeit der letzten Jahre stringent fortzusetzen: Zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln, ist mir ebenso wichtig, wie aktuelle gesellschaftliche Fragen und theologische Inhalte sowohl inter- als auch transdisziplinär und ökumenisch miteinander ins Gespräch zu bringen. Insofern freue ich mich sehr auf die neue Aufgabe – auf die Zusammenarbeit mit den Kollegen und dem Pustet Verlag, aber auch auf den Austausch mit Ihnen, liebe Leserinnen und Leser.

Ich wünsche Ihnen ein gesegnetes neues Jahr.

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

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

Christian Spieß

Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften

◆ **Dass die kapitalistische oder marktwirtschaftliche Wirtschaftsweise moderne Gesellschaften präge, gehört zu den Standardannahmen sowohl verschiedener Modernisierungstheorien als auch zum Selbstverständnis wohl der meisten in diesen modernen Gesellschaften lebenden Menschen. Bei näherer Betrachtung zeigen sich aber beträchtliche Unterschiede zwischen den konkreten Verwirklichungsformen der Marktwirtschaft – etwa in Österreich im Vergleich zu den USA, zu Frankreich oder zur Tschechischen Republik. Es gibt verschiedene Wirtschaftskulturen, die darauf verweisen, dass eine Marktwirtschaft mit Privateigentum in durchaus unterschiedlicher Weise realisiert worden ist – und also auch unterschiedlich gestaltet werden kann. (Redaktion)**

Die ökonomischen Krisen seit dem Jahr 2008 haben im deutschsprachigen Raum (und in weiten Teilen Kontinentaleuropas) zu einer Veränderung in den gesellschaftlichen, politischen und ethischen Diskursen über die Wirtschaft geführt. Während der wirtschaftswissenschaftliche Mainstream weitgehend seiner neoklassischen Grundtendenz treu geblieben ist, finden in den öffentlichen Debatten und Berichterstattungen alternative ökonomische Ideen – von lediglich etwas vom Mainstream abweichenden Positionen bis hin zu alternativen ökonomischen Ansätzen etwa einer Gemeinwohlökonomie oder Subsistenzwirtschaft – weit mehr Beachtung als in der Zeit vor der Krise, in der ein wirtschaftsliberaler Optimismus dominierte. Diesem Optimismus lag im Wesentlichen die Annahme zugrunde, dass ökonomische Liberalisierung, Deregulierung, Steuersenkungen und der Abbau von sozialen Verpflichtungen der Unternehmen zu einer stärkeren ökonomischen Prosperität und damit insgesamt zu einem höheren Wohlstandsniveau führen würden. Vor allem die angelsächsischen Politiken des US-Präsidenten Ronald Reagan („Reaganomics“) und der Premierministerin des Vereinigten Königreichs Margaret Thatcher stehen für diesen „neoliberalen“ Politikstil, der freilich auch schon vor den Krisen seit 2008 die Einlösung seines Versprechens einer allgemeinen (!) Wohlstandssteigerung schuldig geblieben ist. Auch sozialdemokratische Regierungen wie New Labour unter Premierminister Tony Blair im Vereinigten Königreich oder die rotgrüne deutsche Bundesregierung unter Bundeskanzler Gerhard Schröder (SPD) in Deutschland tendierten zu einer ökonomischen Deregulierung und zu einer restriktiveren Sozial- und liberalisierten Arbeitsmarktpolitik.

Besonders markant lässt sich die Hinwendung zu und die spätere Abkehr von einer betont marktliberalen und sozialstaatsskeptischen Politik anhand der von Angela Merkel geführten deutschen CDU beobachten. Mit dem Parteitag 2003 in Leipzig präsentierte sich die Partei unter ihr äußerst offensiv als Partei des wirt-

schaftsliberalen „Systemwechsels“ zu einer vor allem an der ökonomischen Systemrationalität orientierten Wirtschafts-, Steuer-, Sozial-, Renten- und Gesundheitspolitik.[1] Die wenigen CDU-Politiker, die an der bewährten Gestalt der Sozialversicherungssysteme und konsequent an der paritätischen (d. h. von Arbeitgebern und Arbeitnehmern gemeinsamen) Finanzierung der Sozialversicherungen festhalten wollten, wurden von den Anhängern dieses Systemwechsels mit Polemik bedacht.[2] Mit diesem Programm profilierte sich die CDU als wirtschaftsliberale Alternative zur – damals in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht freilich ebenfalls betont liberal agierenden – rot-grünen Bundesregierung. Nur wenige Jahre später beschwor Merkel dann den „Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit“, die Bedeutung der Sozialpartnerschaft und forderte darüber hinaus eine Lohnuntergrenze, plädierte für „klare Regeln für die Finanzmärkte“ und eine Finanzmarkttransaktionssteuer, kritisierte den „Kasino-Kapitalismus“ als „Gegenteil der sozialen Marktwirtschaft“ und forderte gar, die „Werte und Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft weltweit zu verankern: Für Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit“.[3] Die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, für die sich die CDU nach dem Zweiten Weltkrieg stark gemacht habe, sei als „Dienerin der Menschlichkeit“ eine „Alternative zum Marxismus, aber auch […] ‚zur Versumpfung des Kapitalismus‘ [Walter Eucken; C.S.]“ gewesen. „Deshalb ist soziale Marktwirtschaft immer die Notwendigkeit, Leitplanken zu setzen, Regeln zu setzen, in deren Rahmen die Märkte arbeiten können. Wir dürfen nicht nachlassen, dies immer wieder einzufordern, auch wenn es global nicht ganz einfach durchzusetzen ist.“[4] Es ist dies die Tonlage und die politische Ausrichtung, die Merkel zur Gallions- und Symbolfigur einer angeblichen „Sozialdemokratisierung“ der CDU und der bundesdeutschen Politik der letzten Jahre gemacht hat.[5] Dies zeigt zweierlei, nämlich zum einen, dass es durchaus wirtschafts- und sozialpolitische Moden gibt, und zum anderen, dass über diese Moden hinweg eine Pfadabhängigkeit existiert, die – so die im Folgenden vertretene These – auf kulturelle Prägungen zurückzuführen ist. Insofern ist die „Sozialdemokratisierung“ der bundesdeutschen Wirtschafts- und Sozialpolitik seit etwa 2005 nichts anderes als eine (partielle) Korrektur der „Neoliberalsierung“ dieser Politik in den beiden Jahrzehnten zuvor.

Im Folgenden wird mit Peter Koslowskis *Prinzipien der Ethischen Ökonomie* zunächst eine wirtschaftsethische Konzeption vorgestellt, die der kulturellen Prägung

1 Vgl. Protokoll 17. Bundesparteitag der CDU Deutschlands 1.–2. Dezember 2003, Leipzig. Dieses Protokoll liest sich aus heutiger Sicht – einschließlich der Rede Merkels (ebd., 20–45) – wie ein Lehrstück über die naive Euphorie über einen politischen „Systemwechsel“ zu einer möglichst marktkonformen Wirtschafts- und Sozialpolitik.

2 Vgl. die wiederholt von Zwischenrufen unterbrochene Rede des Sozialpolitikers Norbert Blüm; ebd., 116–120.

3 Protokoll 24. Parteitag der CDU Deutschlands 14.–15. November 2011, Leipzig, Berlin: CDU-Bundesgeschäftsstelle 2011, 19–36; 29.

4 Ebd., 33 f.

5 Auf dem CDU-Parteitag 2011 war es dann kurioserweise ausgerechnet dem von den Grünen zur CDU übergelaufenen Oswald Metzger überlassen, diese Abkehr vom wirtschaftsliberalen Kurs des Jahres 2003 zu kritisieren und an die neoliberale Euphorie acht Jahre zuvor zu erinnern (ebd., 58–61).

des Teilsystems Wirtschaft breiten Raum einräumt und auf die Verschränkung von ökonomischer Rationalität und gesellschaftlichem Ethos verweist. Im zweiten Schritt wird diese Konzeption durch einige weiterführende system- und modernisierungstheoretische Überlegungen ergänzt, um schließlich in einem kurzen Fazit mit dem Plädoyer zu enden, die Wirtschaftsordnung nicht als Resultat eines naturwüchsigen Sachzwangs zu begreifen, sondern als Gestaltungsaufgabe.

1 Wirtschaft und Ethos

Peter Koslowski (1952–2012) konstruierte in seinen *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*[6] eine Art Komplementarität von ökonomischer und ethischer Rationalität. „Die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft muß von den stärksten und den besten Antrieben des Menschen Gebrauch machen. Die Ökonomie […] geht von dem stärksten menschlichen Antrieb, dem Selbstinteresse aus. Die philosophische Ethik zielt traditionellerweise auf das, was man die besten Antriebe des Menschen genannt hat: das Streben nach dem Guten, die Erfüllung der Pflicht, die Verwirklichung von Tugend."[7] Beide Disziplinen sind demnach auf die jeweils andere Disziplin verwiesen. Einerseits kann die Theorie der Wirtschaft […] ihrer Analyse nicht nur das enge Selbstinteresse des Menschen zugrunde legen." Andererseits darf eine „die Wirklichkeit erreichende Ethik […] vor den ökonomischen Bedingungen menschlichen Handelns die Augen nicht verschließen."[8]

Koslowski unterscheidet drei Perspektiven der Ethischen Ökonomie bzw. der Wirtschaftsethik (‚Ethische Ökonomie' und ‚Wirtschaftsethik' werden bei Koslowski praktisch synonym verwendet): (1.) Ethische Ökonomie fragt als politische Ökonomie nach den ethischen Voraussetzungen des Wirtschaftens. Diese Voraussetzungen reichen von den politischen Rahmenbedingungen der Eigentumsrechte und des Vertragsrechts bis zu einem gewissen Vertrauen in die Redlichkeit der Wirtschaftsakteure. (2.) Ethische Ökonomie fragt als ökonomische Theorie des Ethischen nach ökonomischen Theoriebestandteilen, die für die Ethik erhellend sein können. Diese Bestandteile reichen von Effizienz- und Maximierungsüberlegungen bis zur Bedeutung des Eigeninteresses in der Motivationsstruktur von Menschen bzw. von Wirtschaftssubjekten. (3.) Ethische Ökonomie fragt als materiale Güterlehre nach Genese, Geltung und Wahrnehmung von Wertqualitäten. Damit ist gemeint, dass etwas aufgrund ethischer und/oder ökonomischer Tatbestände und Einschätzungen zu einem *Gut* wird, also einen bestimmten Wert hat bzw. zugesprochen bekommt. Die Disziplinen durchdringen sich an dieser Stelle, insofern ethische Wertzuweisungen ökonomische Relevanz und ökonomische Wertzuweisungen ethische Relevanz haben (können). Der Wert, den man beispielsweise dem Arbeitnehmer beimisst, hat Auswirkungen auf die Rah-

6 *Peter Koslowski*, Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988 (weitere Aufl. und Übers. erschienen); vgl. auch *ders.*, Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne, Wien 1989; *ders.*, Ethik des Kapitalismus (mit einem Kommentar von James Buchanan), Tübingen [6]1998 (zuerst 1982); *ders.*, Ethik der Banken und der Börse, Tübingen 1997.

7 *Peter Koslowski*, Prinzipien der Ethischen Ökonomie (s. Anm. 6), 1.

8 Ebd.

menordnung, insoweit sie die Arbeitsverhältnisse betrifft. Es ist etwas anderes, ob der Arbeitsmarkt nur als Sphäre des Angebots von und der Nachfrage nach Arbeitskraft verstanden wird, oder als Sphäre intersubjektiver Kommunikation von Menschen mit bestimmten Bedürfnissen, die aber eben *auch* Arbeitskraft anbieten und nachfragen. Letztlich geht es dabei um die kulturellen Aspekte der Wirtschaft, um die Frage, wie Wirtschaft in die Selbstwahrnehmung und Selbstinterpretation einer Gesellschaft eingebunden wird, also um Ethische Ökonomie „als Theorie der Wirtschaftskultur, als kulturelle Ökonomik und Kulturphilosophie der Wirtschaft“[9].

Damit nimmt Koslowski aristotelische Motive in seine Konzeption auf: Tugenden und Güter spielen eine hervorgehobene Rolle. Das Ethos, verstanden als in einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft geteilter Grundbestand moralischer Hintergrundannahmen, hat große Bedeutung. Insbesondere aber kehrt der Ansatz zurück zu einer gewissen Einheit oder zumindest Verbundenheit von Ethik, Ökonomie und Politik. Statt einer isolierten Wahrnehmung und Interpretation dieser drei Aspekte zu folgen, weist Koslowski darauf hin, dass „das individuelle und soziale Handeln politische, ökonomische und ethische Voraussetzungen haben und daß die Analyse und das Verstehen des Handelns eine ökonomische Theorie der Ethik, eine ethische Theorie der Wirtschaft, eine ökonomische Theorie der Politik und eine politische Theorie der Wirtschaft erfordern“[10]. Es geht, vereinfacht gesagt, darum, dass Wirtschaft notwendigerweise immer auch eine ethische und eine politische Dimension hat – und jeweils umgekehrt.

Koslowski entwirft seine Wirtschaftsethik im Rahmen einer metaphysischen Gesamtkonzeption, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen vorgestellt werden soll. Wichtig ist aber seine Unterscheidung von formaler und materialer Ethik. Unter *formaler Ethik* ist dabei eine auf legitimitätsstiftende Prozeduren abstellende Konzeption zu verstehen. Durch bestimmte kriterielle Verfahren (Universalisierung, Vertragskonstruktion, kategorischer Imperativ und Rechtsprinzip) werden legitime Handlungen und Institutionen – zumindest dem Anspruch nach – nicht inhaltlich, sondern rein formal bestimmt. Als legitim kann gelten, was sich in einem Verfahren der Legitimitätsprüfung als legitim erweist. *Materiale Ethiken* dagegen bestimmen Legitimität inhaltlich, lassen also Aussagen darüber zu, welche Handlungen und Institutionen unter inhaltlichen Gesichtspunkten ethisch richtig oder falsch sind. Dazu benötigen materiale Ethiken – und das ist die Pointe dieser Überlegung – eine Vorstellung des guten Lebens, also eine inhaltliche Vorstellung davon, was eigentlich gut ist für das menschliche Leben – man könnte auch sagen: eine Vorstellung von Lebensqualität. Koslowskis Auffassung ist, dass Wirtschaftsethik (und heutige Ethik überhaupt) sowohl formale als auch materiale Aspekte umfassen sollte – und dass mit der materialen Ethik, mit den Vorstellungen des guten Lebens, die kulturelle Prägung ins Spiel kommt.[11]

Damit intendiert Koslowski eine Versöhnung von Liberalismus und Güterethik, wobei der Liberalismus den klassischen Typus der formalen Ethik repräsentiert, die Güterethik dagegen die materiale Ethik. Er folgt damit zwei Einsich-

[9] Ebd., 4.
[10] Ebd., 5.
[11] Ebd., 46–137.

ten: einerseits der Einsicht, dass ein Rückfall hinter den formal-ethischen Standard der modernen liberalen politischen Philosophie (die das politische Denken der Neuzeit prägt) heute wegen des Anspruchs der Autonomie und der Freiheit (normativ gesehen) nicht mehr möglich ist; andererseits folgt er der Einsicht, dass es inhaltliche Leerstellen in formalen Ethiken hinsichtlich der Frage der Lebensqualität gibt. Um diese Frage beantworten zu können, kommt man nach Koslowskis Auffassung um eine ethische Güterlehre nicht herum. Und natürlich definieren und reproduzieren wir in gesellschaftlichen Prozessen Vorstellungen von Lebensqualität und konstituieren damit ein Ethos. Dieses Ethos wiederum hat Einfluss auf die Art und Weise, wie wir ökonomisch handeln und wie wir die Strukturen des Wirtschaftens gestalten. Folglich sind immer schon Vorstellungen des guten Lebens in die konkreten Formen des Wirtschaftens eingelassen; und genau dies kann als kulturelle Prägung des Wirtschaftens interpretiert werden. So erklären sich Unterschiede zwischen grundsätzlich gleichen Wirtschaftssystemen: Der „angelsächsische Kapitalismus" ist eine andere Form der modernen Ökonomie als die „Soziale Marktwirtschaft", aber die Unterschiede liegen nicht in den strukturellen Grundzügen (beide sind Markt- und Wettbewerbswirtschaften mit Privateigentum an Produktionsmitteln), sondern in der kulturell unterschiedlichen Prägung, Ausgestaltung und Handhabung der Wirtschaftsweise, man könnte sagen: im Wirtschaftsstil. Dieser wichtige Gedanke soll im Folgenden noch etwas weitergeführt werden.

2 Wirtschaft im Spannungsfeld von Struktur und Kultur

Zu den zentralen Themen der Wirtschaftsethik gehört die Auseinandersetzung um die Frage, wie Ökonomik einerseits und Ethik andererseits aufeinander zu beziehen sind. Sehr einflussreich im wirtschaftsethischen Diskurs der letzten Jahrzehnte war die Auffassung, dass die ökonomische Systemrationalität die Möglichkeiten, wie und in welchem Ausmaß überhaupt Einfluss auf ökonomische Prozesse genommen werden kann, weitgehend determiniert.[12] Demnach funktionieren ökonomische Prozesse nach bestimmten, wirtschaftswissenschaftlich zu ergründenden Regeln; die Handlungsspielräume, diese Prozesse zu gestalten, sind sehr eingeschränkt. Wenn sich unternehmerisches bzw. überhaupt ökonomisches Handeln, aber eben auch politisches Handeln diesen Regeln anpasst, wird es wirtschaftlich positive Ergebnisse ermöglichen. Umgekehrt ist sachfremdes – also nicht an der ökonomischen, sondern an einer anderen Rationalität orientiertes – Handeln wirtschaftlich kontraproduktiv. Fordert man beispielsweise einen elaborierten Kündigungsschutz und begründet dies mit dem „Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit" oder mit der Würde des Arbeitnehmers, bringt man genau solche ethisch womöglich gut begründeten, aber nicht zur ökonomischen Systemrationalität gehörenden Überlegungen ins Spiel. Eine solche Maßnahme, welche die ökonomische Dynamik dämpft, weil sie die Einstellung von Arbeitskräften verhindert, kann dann aber auch als ethisch nicht wünschenswert deklariert werden, weil es

[12] So ist etwa auch das von Wilhelm Korff im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegebene „Handbuch der Wirtschaftsethik" (Gütersloh 1999/Berlin 2009) nicht durchgängig, aber in weiten Teilen und insgesamt deutlich von dieser Tendenz geprägt – und nicht etwa von einer kontinentaleuropäischen Wirtschaftskultur.

doch auch aus ethischer Sicht wünschenswert sein müsste, dass möglichst viele Arbeitskräfte in Erwerbsarbeitsverhältnissen sind, und sei es nur für kurze Zeit. Die ökonomische Rationalität schlägt gewissermaßen auf die ethische Rationalität durch.[13] Der Slogan „Sozial ist, was Arbeit schafft", der von allen möglichen mehr oder weniger marktliberalen politischen Akteuren verwendet wird, bringt dieses Denken zum Ausdruck. Die alte sozialkatholische Idee eines „gerechten Lohns" steht dazu prinzipiell ebenso im Widerspruch wie die Forderung eines Mindestlohns. Beides wird nämlich nicht nur (!) aus ökonomischer Rationalität generiert (und ist nicht das Ergebnis von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt), sondern auch aus ethischen bzw. politischen Überlegungen (und ist gegebenenfalls das Ergebnis sozialpartnerschaftlicher Übereinkunft oder politischer Entscheidungsprozesse) – einmal abgesehen davon, dass es natürlich keineswegs ausgemacht ist, dass der Mindestlohn oder ein von den Sozialpartnern ausgehandelter Lohn *tatsächlich* Arbeitsplätze „kostet".

Diese Sicht einer normativ (kulturell) entkernten und zugleich normativ (ökonomistisch) neu aufgeladenen „Markttechnologie" (Große Kracht) basiert auf zwei Annahmen: auf einer systemtheoretischen und einer modernisierungstheoretischen These. Die systemtheoretische These geht von einer strikten Interpretation der funktionalen Differenzierung aus und betont die Eigengesetzlichkeit der sozialen Systeme.[14] Menschen, die zur Umwelt der sozialen Systeme gehören, gestalten also nicht etwa das System der Ökonomie, sondern beobachten – wie oben beschrieben – dessen selbstreferenzielle Funktionsweise. Die Spezialisierung der Wirtschaftswissenschaften auf die Spieltheorie kann als Ausdruck dieser Beobachterrolle verstanden werden. In immer raffinierteren spieltheoretischen Zugängen werden die enorm komplexen Funktionsabläufe des ökonomischen Systems analysiert und verstanden. Eine wirtschaftsethische Reflexion auf der Grundlage normativer Orientierungen, die außerhalb des Systems liegen, erübrigt sich dagegen, weil sie im Grunde bestenfalls sinnlos ist, schlimmstenfalls – im Falle der Umsetzung störender Eingriffe in das System – schädliche Folgen hat. Ethische Diskurse verunsichern und münden in aggressiven, kontraproduktiven Streit. Sie stören die Funktionalität ausdifferenzierter Teilsysteme und deren autopoietische Steuerung durch ihre jeweiligen systemspezifischen Codes.[15]

Die modernisierungstheoretische These geht davon aus, dass sich die funktionale Differenzierung als Merkmal der „westlichen Moderne" mit einer gewissen Zwangsläufigkeit vollzieht. Demnach ist die fortschreitende Ausdifferenzierung

[13] Paradigmatisch – und sehr einflussreich – ist der „moralökonomische" Ansatz von Karl Homann; vgl. *Karl Homann / Franz Blome-Drees*, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992; vgl. dazu die Kritik von *Hermann-Josef Große Kracht*, Kritik an der radikalliberalen Markttechnologie. John Rawls, James M. Buchanan und das Theorieprogramm der „Neuen Interaktionsökonomik" bei Karl Homann, in: Orientierung 65 (2001), 179–182 und 190–195.

[14] Vgl. paradigmatisch *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

[15] Eben deshalb ist es für Niklas Luhmann bekanntlich die eigentliche Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen; vgl. *Niklas Luhmann*, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anläßlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt a. M. 1990, 41.

funktionaler Teilsysteme das konstitutive Kennzeichen moderner Gesellschaften. Dieses *strukturelle* Merkmal, so die These, verdrängt im Zuge des Modernisierungsprozesses mehr und mehr die *kulturellen* Merkmale, die traditionalen Prägungen und Durchdringungen der Teilsysteme. Je moderner eine Gesellschaft, desto weniger sind ihre Funktionen, ihre Systeme, ihre Institutionen von traditionalen Restbeständen kontaminiert. Kombiniert man die systemtheoretische mit der modernisierungstheoretischen Annahme, werden diese traditionalen Restbestände und kulturellen Prägungen zum Hemmnis sowohl für die Funktionalität der Teilsysteme als auch für die Modernisierung einer Gesellschaft insgesamt.

Ist diese Position haltbar, sind die Annahmen stichhaltig? Die Ethische Ökonomie von Koslowski hat, bei aller Anerkennung der Bedeutung der ökonomischen Systemrationalität, deutlich vor Augen geführt, dass es eine „reine" Ökonomie nicht gibt, sondern immer nur kulturell überformte und von weltanschaulichen Hintergrundannahmen geprägte Erscheinungsformen eines ökonomischen Systems. So begegnen uns auch Marktwirtschaften mit Privateigentum als jeweils von kulturellen Interpretationsmustern durchzogene Realisierungsvarianten des marktwirtschaftlichen Paradigmas – eben in Form von Wirtschaftskulturen, und zwar in einer beachtlichen Diversität. „Jeder Markt ist demnach in eine Kultur eingebettet und von einer bestimmten Form vorgängiger Politik abhängig und auf sie angewiesen."[16] Der Markt ist „keine natürliche Gegebenheit, er ist vielmehr ein hoch komplexes kulturelles Gebilde, das auf kulturellen, religiösen, rechtlichen und politischen Voraussetzungen aufruht […]"[17]. In seiner *Politischen Wirtschaftsethik* verweist Bernhard Emunds, ähnlich wie Koslowski, auf die Bedeutung von Konzeptionen des guten Lebens, von weltanschaulich geprägten Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaftsordnung, von einem Ethos des Wirtschaftens für die konkrete Erscheinungsform des Wirtschaftssystems und für den Wirtschaftsstil.[18] Diese Aspekte der „Sittlichkeit" beziehen sich keineswegs nur auf die Haltungen und Handlungen der einzelnen Wirtschaftsakteure, sondern können selbstverständlich auch rechtliche Relevanz entwickeln, wenn sie etwa in bestimmten Gesetzen ihren Ausdruck finden. So haben Gewerkschaften in verschiedenen volkswirtschaftlichen Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung und einen unterschiedlichen Rang; auch die Art, wie Tarifkonflikte geregelt werden, unterscheidet sich beträchtlich in den unterschiedlichen volkswirtschaftlichen Modellen.

Es kann also nicht sinnvoll sein, die kulturelle Dimension aus der Betrachtung des ökonomischen Systems zu verdrängen, um in der quasi-positivistischen Perspektive einer „reinen Wirtschaftslehre" kulturelle Prägungen – wie Sozialversicherungen, Arbeitsschutz, Sozialpartnerschaft und Tarifautonomie – als ökonomisch defizient zu deklarieren. Ebenso wenig kann es umgekehrt sinnvoll sein, die Bedeutung der Systemrationalität zu verdrängen. Der Wert einer Theorie sozialer Systeme liegt

16 *Ingeborg Gabriel*, Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft? – Eine Antwort auf Martin Rohnheimer, in: Gesellschaft & Politik 53 (2017) H. 1, 39–43, hier: 40.

17 Ebd.

18 *Bernhard Emunds*, Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte, Wiesbaden 2014, insbes. 3–44.

etwa darin, „dass sie an die gemeinsamen Handlungsmuster, Sinnwelten und Institutionen erinnert, die menschliches Handeln anleiten, und vor einem überzogenen Freiheitspathos, das sich auf menschliches Handeln bezieht, warnt. Ein Großteil des eigenen Handelns steht in Wechselwirkung mit dem Handeln anderer und kommt durch Regelungen und Rückkopplungen zustande."[19] Es geht also um eine Verschränkung von ökonomischer Systemrationalität und kultureller Prägung. So wenig wir die Dynamik der Wirtschaft ohne Kenntnis der ökonomischen Systemrationalität verstehen können, so wenig können wir sie ohne Kenntnis ihrer kulturellen Prägung verstehen.

Weiterführende Literatur:

Peter Koslowski, Ethik des Kapitalismus, mit einem Kommentar von James M. Buchanan, Tübingen [6]1998.

Ders., Die Ordnung der Wirtschaft. Studien zur Praktischen Philosophie und Politischen Ökonomie, Tübingen 1994.

Peter Ulrich, Die gesellschaftliche Einbettung der Marktwirtschaft als Kernproblem des 21. Jahrhunderts. Eine wirtschaftsethische Fortschrittsperspektive, St. Gallen 2009.

Michael Schramm, Ökonomische Moralkulturen. Die Ethik differenter Interessen und der plurale Kapitalismus (Ethik und Ökonomie 5), Marburg 2008.

Dies betrifft dann auch die oben skizzierte modernisierungstheoretische These. Zwar dürfte die funktionale Differenzierung unabweisbar ein Strukturmerkmal der (westlichen) Moderne sein. Dass diese Entwicklung aber alle Kulturressourcen verdrängt, dass kulturelle Deutungsmuster im strukturellen Modernisierungsprozess vollständig aufgerieben werden und „verschwinden", lässt sich nicht beobachten; diese Annahme ist selbst Teil eines *normativen* Modernisierungskonzepts, das die (moderne) Struktur der (traditionalen) Kultur gegenüberstellt. Der Begriff der Modernisierung hat sich in den vergangenen 50 Jahren aber stark verändert.[20] Shmuel Eisenstadt setzte sich mit seinen frühen Überlegungen vor allem von der Annahme einer Konvergenz der Industriegesellschaften ab. Dem stellte er die These gegenüber, dass sich die Pluralität vormoderner Gesellschaften auch in modernen Gesellschaften zeige. War Eisenstadt zunächst noch davon ausgegangen, dass es sich dabei um Varianten des westlichen Modells handelte, die letztlich zur Angleichung an ein gemeinsames Konzept der Moderne tendierten,[21] entwickelte er später das Modell der *multiple modernities*[22], in dem er den Widerspruch zwischen Struktur und Kultur überwand, um die Moderne nunmehr selbst als Kultur zu interpretieren. „Dieser Blick auf die Moderne impliziert, dass diese als eine sich neu herausbildende Form von Kultur zu sehen ist, analog etwa

19 *Friedhelm Hengsbach*, Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43 (2002), 138–165, hier: 151.

20 Vgl. für den vielleicht entscheidenden Diskursimpuls *Shmuel Eisenstadt*, The Basic Characteristics of Modernization, in: *ders*., Modernization, Protest and Change, Eaglewood Cliffs 1966, 1–19; für einen „klassischen" Modernisierungsbergriff vgl. *Talcott Parsons*, Structure and Process in Modern Societies, New York 1959; *Daniel Lerner*, The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East, Glencoe 1958; *Talcott Parsons*, The Evolution of Societies, New Jersey 1977.

21 *Shmuel Eisenstadt*, The Basic Characteristics of Modernization (s. Anm. 20).

22 *Shmuel Eisenstadt*, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

zur Entstehung und Verbreitung der Weltreligionen."[23] Auch in der Moderne bilden sich kulturelle Interpretationsmuster für das Weltverständnis *und* bestimmte Strukturen. „Diese Kultur der Moderne bzw. dieses spezifische kulturelle Programm mit seinen Konsequenzen auf der Ebene der Institutionen kristallisierte sich in Westeuropa heraus und verbreitete sich anschließend in anderen Teilen Europas, auf den zwei amerikanischen Kontinenten und später in der ganzen Welt. Damit war der Anstoß für sich kontinuierlich verändernde kulturelle und institutionelle Muster gegeben, die ihrerseits wiederum nicht zu einer gemeinsamen homogenen Moderne führten, sondern vielmehr […] zu der besagten Vielfalt der Moderne."[24] Dabei muss zwischen der strukturellen und institutionellen Dimension (und dabei vor allem der oben beschriebenen Tendenz zur strukturellen Differenzierung) einerseits und der kulturellen Dimension andererseits unterschieden werden. Zwar ist die Herausbildung der kulturellen Programme der Moderne und der Versuche, diese in Strukturen zu verankern, historisch eng mit den jeweiligen strukturell-institutionellen Dimensionen moderner Gesellschaften verbunden. Ausdruck dafür ist nicht zuletzt die oben erläuterte systemtheoretische Zuspitzung. Aber es kann kein notwendiger Zusammenhang festgestellt werden zwischen „irgendeiner bestimmten Form von Institutionen der Moderne und den verschiedenen Elementen des modernen kulturellen Programms […], seien es im wirtschaftlichen Bereich nun kapitalistische oder ‚gelenkte' sozialistische Ökonomien oder im politischen Bereich pluralistische, autoritäre oder totalitäre Regime."[25]

3 Wirtschaft als kulturelle Gestaltungsaufgabe

Es geht, das sollte deutlich geworden sein, im Hinblick auf die Ökonomie nicht nur darum, „herauszubekommen, was da vor sich geht"[26], sondern um verantwortungsvolles gestaltendes Handeln. „Wir sitzen in den teilsystemischen Kommunikationen nicht wie Schnecken in Schneckenhäusern", welche die autopoietischen Prozesse des ökonomischen Systems nur zur Kenntnis nehmen können. „Vielmehr wird das Soziale *als durch Praxis gestaltbar*" begriffen und eine Wirtschaftsordnung, die wir als gerecht bezeichnen können, ist „Thema eines sittlichen Gestaltungsauftrags"[27]. Dieser Gestaltungsauftrag richtet sich an Gewerkschaften und Unternehmensverbände, an Wirtschafts- und Arbeiterkammer ebenso wie an christliche Akteure in unterschiedlichen Zusammenhängen, etwa in der Pastoral der Erwerbsarbeit oder in Verbänden wie der KAB. Es gibt wichtige Gestaltungselemente der österreichischen und deutschen Wirtschaftskultur, die es zu erhalten gilt: Die Sozialpartnerschaft und ihre Bedeutung für die Wirtschaftsordnung, das Sozialversicherungs-

[23] *Shmuel Eisenstadt*, Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den „multiple modernities", in: *Rüdiger Hohls / Iris Schröder / Hannes Siegrist* (Hg.), Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte, Stuttgart 2005, 169–172, hier: 170.

[24] Ebd.

[25] Ebd.

[26] *Niklas Luhmann*, Soziologie des Risikos, Berlin / New York 1991, 6.

[27] *Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u. a. 1998, 110; vgl. *Bernhard Emunds*, Politische Wirtschaftsethik (s. Anm. 20), 3–44.

system und seine Finanzierung durch Arbeitgeber und Arbeitnehmer, einen ausgeprägten Schutz der ArbeitnehmerInnen und eine angemessene Förderung des Unternehmertums. Die Aufgabe weltanschaulicher Akteure nicht zuletzt aus dem kirchlichen Umfeld ist es, Sinnressourcen und normative Orientierungen für Wirtschaft, Gesellschaft und Politik zu entwickeln und zu reproduzieren, damit das ökonomische System als Wirtschaftskultur gestaltet werden kann. Dabei muss die ökonomische Systemrationalität beachtet werden; eine Logik des Sachzwangs, der aus dieser Systemrationalität resultiert, braucht sich aber niemand einreden zu lassen.

Der Autor: *Christian Spieß, geboren 1970, ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften und Vorstand des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Johannes Schasching SJ 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.*

Alois Halbmayr

Geld – ein Gott der Gegenwart?

Theologische Anmerkungen zu einer Allmacht der späten Moderne

◆ **Dass der provokante Titel des Beitrags keineswegs übertrieben ist, wird schon nach kurzer Lektüre klar. Der Autor zeigt nämlich in einer erhellenden Übersicht jene Eigenschaften des Geldes auf, welche es in die Nähe eines Gottes rücken. Vor allem ist es seine Potenz, immer und überall wirkungsvoll Selbstwert, Handlungsfreiheit und Glück zu ermöglichen. Angesichts dieser Allmacht des Geldes stellt der Autor die Frage, inwiefern theologisch diese Verdrängung Gottes relativiert werden muss und in welchem Sinne eine ‚Götzenkritik' angebracht ist. (Redaktion)**

1 Von der Allgegenwart des Geldes

Unbestreitbar gehört Geld zu den elementarsten Dingen unseres Lebens. Tagtäglich haben wir damit zu tun, ob wir es wollen oder nicht. Jeder Einkauf, nahezu jeder Tausch von Gütern, Waren und Dienstleistungen ist geldvermittelt. Geld bietet einen universal gültigen und verstehbaren Maßstab, kennt keine nennenswerten Transaktionskosten und ist eine wesentliche Bedingung für das Funktionieren eines globalen Handels. Börsen und Aktienmärkte starren entsprechend gebannt auf die Entscheidungen der großen Notenbanken; ihre Geldpolitik kann stabilisierend wirken, aber auch endemische Schieflagen und Verwerfungen auslösen. Es ist unbestritten, dass im ökonomischen Funktionssystem dem Geld eine zentrale Rolle zukommt. Weitaus weniger bewusst ist allerdings, dass auch die anderen gesellschaftlichen Funktionssysteme mehr und mehr über das Medium Geld gesteuert werden. Das Bildungssystem funktioniert nur, wenn ausreichende finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, dasselbe gilt für das Gesundheitssystem, das Sozialsystem, für die Medien und Universitäten, für die Kirchen und Religionsgemeinschaften, und auch für die Politik selbst, die in ihrer Funktion als gesellschaftliches *Steuer*ungssystem elementar an ihren finanziellen Ressourcen hängt. Es ist eine grundlegende Erfahrung der Menschen in der späten Moderne, dass seine Bedeutsamkeit wächst, dass es mehr und mehr zu einer *alles bestimmenden Wirklichkeit*[1] wird, weil immer weitere Bereiche des Lebens in den Wirkungskreis dieses machtvollen Mittels hineingezogen werden.

[1] Vgl. *Thomas Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg i. Br.–Basel–Wien [7]2004. Treffend heißt es im *Jedermann*: „Dein Reichtum bin ich halt, dein Geld, dein eins und alles auf der Welt." (*Hugo von Hofmannsthal*, Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes, hg. v. *Andreas Thomasberger*, Stuttgart 2000, 55).

2 Zur Allmacht des Geldes

Was ist denn nun eigentlich Geld? Nach einer gängigen Definition aus der Nationalökonomie ist Geld „alles, was allgemein als Tauschmittel, Wertaufbewahrungsmittel und Recheneinheit akzeptiert wird. Mit anderen Worten: Geld ist alles, was die Geldfunktionen erfüllt."[2] Wenn diese drei grundlegenden Funktionen als Tauschmittel (*medium of exchange*), Wertspeicher (*store of value*) und Recheneinheit (*unit of account*) erfüllt sind, kann man vom Geld im eigentlichen Sinne (*full money*) sprechen. In diesem Sinne lautet die kürzeste Definition für Geld: „Money is what money does." Neben diesen ökonomischen Funktionen kommt dem Geld auch eine elementare *trans*ökonomische Bedeutung zu, indem es Ausdruck eines Gesellschafts*und* Selbstverhältnisses ist, das weit über seine rein ökonomischen Funktionen hinausgeht. Geld ist zugleich „eine *Denkform*, in der sich die Menschen vergesellschaften."[3] In dieser Funktion als Denkform liegt seine eigentliche, ökonomisch nicht mehr darstellbare Macht begründet. Sie fußt im Wesentlichen auf fünf Säulen:

(1) Mit Geld lässt sich *Zukunft vergegenwärtigen*. Dies kommt vor allem in der Kreditform zum Ausdruck. Der verführerische Werbeslogan „Kaufe jetzt, zahle später" ermöglicht die Erfüllung eines Wunsches oder die Befriedigung eines Bedürfnisses, das seine Einlösung erst in der Zukunft erlauben würde –, aber durch die Kreditfunktion des Geldes bereits in der Gegenwart realisiert werden kann. Aus Zukunft wird Gegenwart, diese machtvolle Verschiebung wird durch das Geld ermöglicht.

(2) Geld erhöht die *Handlungsoptionen*: Was könnte man mit einer erklecklichen Summe Geldes nicht alles machen! Der Besitz eines auch noch so bescheidenen Vermögens dehnt die Handlungsmöglichkeiten entscheidend aus. Der konkrete Vorteil reicht über den Genuss dessen hinaus, was man sich konkret für die bestimmte Summe kaufen könnte. Alleine die Möglichkeit, sich dieses oder jenes aneignen zu können, wenn man denn nur wollte, führt zu einem unvergleichlichen Gefühl von Macht und Freiheit, stößt das Tor zu tiefen Erfahrungen von Transzendenz und Zeitlosigkeit weit auf. Georg Simmel bezeichnet in seiner „Philosophie des Geldes" dieses Phänomen als „Superadditum des Reichtums". In jeder bestimmten Geldsumme steckt immer „der Wert jedes einzelnen Objekts, dessen Äquivalent sie bildet, *plus* dem Werte der Wahlfreiheit zwischen unbestimmt vielen derartigen Objekten – ein Plus, für das es innerhalb des Waren- oder Arbeitskreises kaum annähernde Analogien gibt"[4]. Diese tendenziell unendliche Potenzialität kommt in der doppelten Semantik des Begriffs „Vermögen" zum Ausdruck. Wer (viel) Geld besitzt, hat nicht nur ein Vermögen, er/sie vermag auch etwas, ist potent, mächtig. Dieser durch das Geld symbolisierte Handlungsspielraum wird umso größer, je mehr Dinge und Güter der Äquivalentform des Geldes eingegliedert werden können. In dieser Expansion der Geldsphäre scheint

[2] *Joseph Stiglitz*, Volkswirtschaftslehre (Internationale Standardlehrbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften), München [2]1999, 832.

[3] *Karl-Heinz Brodbeck*, Das Geld, die Null und das Subjekt der Moderne, in: polylog 23 (2010), 5–15, 5. Vgl. dazu: *ders.*, Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009.

[4] *Georg Simmel*, Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M. [4]1989, 268.

es keine natürliche Grenze zu geben. Viele stellen sich die Frage, ob nicht auch humane Werte, wie Zuneigung, Anerkennung, Aufmerksamkeit, und sogar Liebe längst monetarisierbar geworden sind.

(3) Geld ist ein herausragender *Schrittmacher individueller und gesellschaftlicher Freiheit*. Man ist sich heute kaum mehr dieses radikalen Freiheitsschubs bewusst, den die Umstellung der Tauschverhältnisse in die Geldform gebracht hat. Indem das Geld eine vermittelnde Ebene zwischen Käufer und Produzent einzieht, erhöht sich der Freiheitsspielraum der Einzelnen, weil das persönliche Moment aus den Tauschprozessen herausdifferenziert wird. Georg Simmel schreibt in seiner „Philosophie des Geldes": „Der Grundherr, der ein Quantum Bier oder Geflügel oder Honig von seinem Bauern fordern darf, legt dadurch die Tätigkeit desselben in einer bestimmten Richtung fest; sobald er nur Geldzins erhebt, ist der Bauer insoweit völlig frei, ob er Bienenzucht, Viehzucht oder was sonst treiben will."[5] Es sei daher „ein großer Unterschied, ob das Recht des Berechtigten sich unmittelbar auf die leistende Persönlichkeit erstreckt, oder nur auf das Produkt ihrer Arbeit; oder endlich auf das Produkt an und für sich"[6]. In einer Geldzahlung gibt sich die Persönlichkeit nicht mehr in irgendeiner Form *selbst*, sondern sie gibt *etwas*, das von der inneren Beziehung zum Individuum weitgehend gelöst ist. Und deshalb, so Simmel weiter, sei die „Ausdrückbarkeit und Ablösbarkeit der Leistungen durch Geld von jeher als ein Mittel und Rückhalt der persönlichen Freiheit empfunden worden"[7].

(4) Geld enthält ein stark *nivellierendes und egalitäres Moment*. An einem Geldschein haftet keinerlei persönlicher Bezug, weil an ihm nicht mehr sichtbar ist, woher er kommt. Ob er aus einem Bankraub, einer Erpressung, vielleicht sogar aus einem Waffengeschäft stammt, ob er geerbt, durch Spekulation gewonnen oder hart erarbeitet wurde, all das lässt sich nicht ablesen. Sämtliche spezifische Informationen jenseits seines quantitativen Wertes sind ausgelöscht. Simmel bezeichnet dieses Moment als die „Charakterlosigkeit des Geldes". Diese Charakterlosigkeit, die keinen wertenden, sondern einen rein deskriptiven Begriff repräsentiert, korreliert mit einer eigentümlichen Unparteilichkeit, weil Geld prinzipiell keinerlei Ansehen der Person kennt, es gibt sich allen in grundsätzlich gleicher Weise.

(5) Schließlich ist Geld ein *Glücksgenerator*. Empirische Studien zeigen, dass Vermögen und höhere Einkommen in der Regel mit höherer Lebenszufriedenheit und besserer Gesundheit korrelieren, größere Wohnungen familiäre Konflikte reduzieren und die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben mit den verfügbaren Einkommen steigt.[8]

Wer viel Geld hat, kann sich sprichwörtlich alles leisten. „Sich alles leisten zu können", ist eine neue Definition von Allmacht. Wer sein Geld in einer frei konvertierbaren Währung anlegt, ist damit überall zuhause. Überall zuhause sein zu können ist

5 Ebd., 378.
6 Ebd., 376.
7 *Georg Simmel*, Das Geld in der modernen Cultur, in: *ders*., Gesamtausgabe 5, Frankfurt a. M. 1992, 178–196, hier: 184.
8 Neben dem Materiellen sind soziale Beziehungen, Gesundheit und politische Rahmenbedingungen entscheidende Faktoren für das Glücksempfinden; vgl. *Bent Greve* (Hg.), Happiness and Social Policy in Europe, Cheltenham (UK) 2010.

die neue, säkulare Definition für „Allgegenwart". Finanzielle Unabhängigkeit codiert sich monetär in Freiheit, Autonomie und Selbstermächtigung. Was Gott schon lange konnte, vermag nun auch der Mensch – dank seines Geldvermögens. Wenn vielerorts beklagt wird, dass Geld der neue Gott unserer Zeit sei, dann hat dies darin sein Fundament, dass es etwas leistet, was ursprünglich exklusive Domäne Gottes war. Tatsächlich ist eine schleichende Ersetzung in sehr vielen Bereichen des menschlichen Lebens festzustellen, und niemand wird dies ernsthaft bedauern können: Versicherungssysteme ersetzen im Alter und bei Krankheit vielfach ein Angewiesensein auf Betreuung durch Kinder und Angehörige. Sozialstaatliche Institutionen schützen, zumindest der Intention nach, vor Arbeitslosigkeit und Verelendung, auch wenn dieses Netz zusehends weitmaschiger wird. Medizinischer Fortschritt und ein ausgebautes Gesundheitssystem ermöglichen es, viele Krankheiten zu heilen oder zu lindern. All diese Errungenschaften haben auch wesentlich zu einer Entlastung des Gottesglaubens von zweifelhaften Ansprüchen geführt.

Für das religiöse Denken bleiben auch so noch genügend Aufgaben und Entfaltungsmöglichkeiten. Es könnte ja sein, dass es durch diese Ersetzungsprozesse gestärkt wird, sein unverbrüchlicher Kern deutlicher zum Vorschein kommt. Denn auch eine vollständige Auflistung aller Errungenschaften des Geldes kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kontingenz des Lebens unaufhebbar ist, dass viele Risiken, Brüchigkeiten und Probleme bestehen bleiben, die mit dem Steuerungsmedium Geld nicht gelöst werden können. Auch wenn eine hemmungslose Konsumindustrie und ein entfesselter Finanzkapitalismus es permanent versprechen, Geld bleibt letztlich nur ein Mittel, ein vorzügliches Instrument, ökonomische Prozesse zu erleichtern und gesellschaftliche Entwicklungen zu steuern.

3 Eine breite und kontinuierliche Kritik des Geldes

Wo es Geld gibt, ist auch die Kritik daran nicht fern. Zu allen Zeiten entwickelten Menschen ein Gespür für die Gefahren und Abgründe, die mit diesem scheinbaren Zaubermittel verbunden sind. Seit jeher haben die Menschen versucht, die mit der Expansion der Geldwirtschaft verbundenen negativen Entwicklungen abzumildern oder vielleicht doch in eine andere Richtung zu lenken. Spätestens mit der Entfesselung der kapitalistischen Produktivkräfte im 19. Jahrhundert hat die Kritik am Stellenwert des Geldes eine bis dahin ungekannte Schärfe und Intensität gewonnen. Die Geldzahlung schob eine vermittelnde Instanz zwischen Individuum und Objekt, zugleich aber verhinderte sie eine innerliche Bindung und Identifizierung an das Hergestellte, Gemachte, Erworbene. In einer langen Reihe führte sie zu einer allgemeinen Entwurzelung. Dadurch erkläre sich, so eine berühmte Formulierung Georg Simmels, „dass unsere Zeit, die, als ganze betrachtet, sicher mehr Freiheit besitzt als irgend eine frühere, dieser Freiheit doch so wenig froh wird"[9].

Unzählige Zeugnisse aus Philosophie, Wissenschaften, Kunst, Literatur und Musik setzen sich eingehend mit den Schattenseiten der Geldkultur auseinander. Stets zielte die Kritik auf eine Reduktion der sozialen Ungleichheiten, die mit der Expansion der Geldwirtschaft regelmäßig ver-

[9] *Georg Simmel*, Philosophie des Geldes (s. Anm. 4), 555.

bunden waren. Aus historischer Perspektive blieb das Zinsverbot das wirkmächtigste Instrument, Kapitalakkumulation zu begrenzen. Ein solches Verbot findet sich in den meisten großen religiösen Traditionen, in der katholischen Kirche blieb es bis 1830 in Geltung, wobei es primär naturrechtlich und nicht theologisch begründet wurde.[10] Der Sache nach stammt das zentrale Argument gegen den Zins von Aristoteles: Geld ist „um des Tausches willen erfunden worden, durch den Zins vermehrt es sich aber durch sich selbst“[11]. Im Zins entstehe Geld aus Geld und diese Art des Gelderwerbs ist „am meisten gegen die Natur“[12]. Wie sehr das Zinsverbot für die wirtschaftliche Entwicklung als hemmend verstanden wurde, zeigen die intensiven Diskussionen der Tradition.[13] Die Kritik am Zins, der sich durch den Zinseszins beschleunigt, erlebt in den sozialwissenschaftlichen Debatten eine Renaissance, die aber durch die gegenwärtige Geldpolitik der Notenbanken wieder in den Hintergrund getreten ist. Geblieben ist aber das Bewusstsein für die Problematik des Zinssystems in den geldgetriebenen kapitalistischen Ökonomien.[14]

4 Zur theologischen Kritik des Geldes

Eine theologische Kritik des Geldes ist zunächst zu einer wichtigen Unterscheidung aufgefordert. Ihr Fokus kann nicht auf dem Geld als solchem, auf seinen ökonomischen Grundfunktionen liegen. Selbst wenn sich Geld abschaffen ließe (ein Traum vieler utopischer Entwürfe), würden alsbald neue Zahlungsmittel entstehen. Eine genuin theologische Kritik wird sich daher auch primär auf die transökonomischen Funktionen beziehen. Darauf zielt im Kern auch die biblische Kritik, die sich in vielen Schriften des Alten und in einigen Spuren des Neuen Testaments findet, natürlich in einem anderen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext. Die theologische Tradition blieb hier merkwürdig ambivalent und zurückhaltend. Das liegt im Wesentlichen auch daran, dass die biblischen Schriften ihrerseits eine uneinheitliche Position einnehmen. Einerseits gibt es eine uneingeschränkte Hochschätzung des Reichtums; die Anhäufung von Besitz und Vermögen galt als Segen Gottes (vgl. Gen 24,35; Dtn 8,17 f.; Spr 22,4). Andererseits kennt die Bibel auch eine harsche Verurteilung des Strebens nach Geld und Reichtum: „Wer das Gold liebt, bleibt nicht ungestraft, wer dem Geld nachjagt, versündigt sich.“ (Sir 31,5; vgl. auch Spr 11,28; Koh 4,8). Ein ähnlich divergentes Bild zeigt das Neue Testament. Neben der Aufforderung, sich mit Hilfe des ungerechten Mammons Freunde zu machen (Lk 16,9) oder der rätselhaften Botschaft im Gleichnis von den anvertrauten Talenten

[10] Vgl. Thomas von Aquin, STh II–II, q. 78.
[11] Aristoteles, Politik I, 1258 b [63].
[12] Ebd.
[13] *Andreas Michael Weiß*, Zinsen und Wucher. Das kirchliche Zinsverbot und die Hindernisse auf dem Weg zu seiner Korrektur, in: *Ulrike Aichhorn* (Hg.), Geld- und Kreditwesen im Spiegel der Wissenschaft, Wien–New York 2005, 123–156. Zur spätmittelalterlichen Debatte vgl. *André Habisch*, Praktischer Weisheit nach-denken. Johannes Eck als Protagonist einer praxisorientierten Wirtschaftsethik, in: zur debatte 2/2017, 36–38.
[14] Vgl. dazu *Eugen Drewermann*, Finanzkapitalismus. Kapital und Christentum. Band 2, Düsseldorf 2017, 133–229. Zur speziellen Situation im Islam vgl. *Zahid Zamir*, Wirtschaft ohne Zins: Mythos oder Realität?, in: polylog 23 (2010), 55–68.

(Mt 25,14–30 / Lk 19,11–27), findet sich auch eine radikale Kritik, ja eine absolute Zurückweisung von Reichtum und Besitz, wie sie etwa in der Geschichte vom reichen Jüngling (Mk 10,17–31) zum Vorschein kommt.[15] Auf den Punkt gebracht ist diese Kritik im Logion aus der Bergpredigt, das in der neuen Einheitsübersetzung so übersetzt wird: „Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." (Mt 6,24)[16] Die Tradition hat sich an dieser zentralen Stelle aus der Bergpredigt regelrecht abgearbeitet und ganz unterschiedliche Auslegungen vorgeschlagen. Die Interpretationen reichen von einer eleganten Umschiffung des Problems über eine Spiritualisierung („es kommt auf die innere Einstellung an") bis zu einer völligen Ablehnung des Geldes, die in der Nachfolge von Martin Luthers Großer Katechismus-Predigt eine prinzipielle Unverträglichkeit von Gott und Geld behauptet: entweder das Eine oder das Andere.[17] Geld wird dabei zu einem Götzen stilisiert, zu einem Fetisch und einem im Modus des christlichen Gottesbegriffs getarnten Gegengott. Geld wird hier nur auf seine transökonomischen, ambivalenten Funktionen reduziert. Der totale Machtanspruch, der dem Geld inhärent sei, führe in einen universalen Verblendungszusammenhang, sodass man Gott und Geld nicht mehr unterscheiden könne. Daher lautet der Titel von Thomas Rusters einschlägiger und viel diskutierter Quaestio auch treffend „Der verwechselbare Gott"[18]. Geld ist zu einem funktionalen Äquivalent geworden, Gott und Geld sind sich zum Verwechseln ähn-

Weiterführende Literatur:

Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M. [4]1989. (Ein Klassiker, erschienen im Jahre 1900; trotz komplexer Satzstrukturen eine lohnende Lektüre, man wird mit grundlegenden und noch heute hoch aktuellen Einsichten belohnt.)

Bernhard Emunds / Wolf-Gero Reichert (Hg.), Den Geldschleier lüften. Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise, Marburg 2013. (Ein sachlich-informativer Band über Finanz- und Schuldenkrise, Geld- und Kreditsysteme sowie ihre mögliche Überwindung.)

Thomas Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000 ([7]2004). (Diese Quaestio hat das fundamentale Problem der Verwechselbarkeit des Gottesbegriffs aufgegriffen und eine intensive Debatte ausgelöst.)

[15] In diese Tradition gehört auch das in der Alten Kirche wichtige Agraphon „Seid kundige Geldwechsler!", das nach Joachim Jeremias zu den authentischen Jesusworten zählt (vgl. *Joachim Jeremias*, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh [4]1965, 95–97).

[16] In der alten Einheitsübersetzung lautet der letzte Teil des Logions: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon". „Nicht beiden" ist ein erläuternder Zusatz der Übersetzung. Die revidierte Lutherbibel (2017) formuliert ähnlich: „Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon."

[17] Vgl. etwa *Ralf Meister*, „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen". Der Umgang mit Geld im biblischen Zeugnis, in: *Karlies Abmeier* (Hg.), Geld, Gott und Glaubwürdigkeit, Paderborn 2016, 19–29.

[18] Vgl. Anm. 1.

lich und damit austauschbar geworden. Dem Geld können dieselben göttlichen Attribute zugesprochen werden wie Gott: allmächtig, ewig, grenzenlos, universal gültig, transzendent. Weil auch Geld sinnstiftend sein kann, Identität konstituiert und darüber hinaus Heil und Sicherheit verspricht, sei es in der Moderne zur neuen Leitwährung geworden. Die Allmacht Gottes ist ungebrochen auf die Allmacht des Geldes übergegangen. Mehr noch, in der gesellschaftlichen Wahrnehmung hat die Allmacht des Geldes jene Gottes hinter sich gelassen, sie ist die eigentliche Wirkkraft der späten Moderne.

5 Aufgaben und Alternativstrategien

Wie lässt sich nun theologischerseits auf diese elementaren Verschiebungen reagieren? Grundsätzlich stehen hier zwei sehr unterschiedliche Strategien zur Auswahl. Die erste plädiert für eine Zuspitzung der Differenzen. Es gelte beherzt den direkten Kampf gegen das Geld aufzunehmen und die fundamentale Unvereinbarkeit mit dem Gottesglauben herauszuarbeiten. Häufig münden diese Analysen in einen Imperativ: „Geld und Besitz radikal entwerten, […] sich nicht weiter ungerechten Formen des Gelderwerbs widmen und […] sich mit ganzem Herzen, ganzer Seele und seiner ganzen Kraft, auch der finanziellen, für Gott und das Reich Gottes einsetzen“[19]. In diese Richtung zielen auch die Versuche, eigene Kirchenwährungen und alternative Geldsysteme wie Frei- und Vollgeld zu entwickeln.[20]

Die zweite Strategie besteht im Bemühen um eine Verhältnisbestimmung, die von den Errungenschaften des Geldes und seiner Kapitalformen keine nennenswerten Abstriche machen muss, *zugleich* aber deren Entgleisungen aufdecken und produktiv verarbeiten kann. Für einen solchen Zugang stellt das Evangelium formal einen bewährten Maßstab zur Verfügung: die Botschaft vom Kommen des *Reiches Gottes*. Dabei wird deutlich: Der Fokus Jesu und seiner Bewegung lag nicht auf dem Geld als solchem, sondern auf den Konsequenzen, die eine Fixierung und Verabsolutierung für das Zusammenleben der Menschen bedeuten. Material wird dieses Kriterium gefüllt, indem es zur Unterscheidung zwingt, ob und in welcher Weise die unbestrittene kommunikative Rationalität des Geldes zur Ankunft bzw. zum Wachsen des Reiches Gottes beiträgt – oder ob es die Menschen in Ungerechtigkeiten hält und in neue Abhängigkeiten führt.

„Geld“ steht mittlerweile für so vieles, aber eben nicht für alles. In unterschiedlichsten Kontexten gilt es stets genau herauszuarbeiten, was sich letztlich einer Monetarisierung und Finanzialisierung

[19] *Annette Merz*, Mammon als schärfster Konkurrent Gottes. Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld, in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes, Frankfurt a. M. 2001, 34–90. Ähnlich lautet die Argumentation von Franz Zeilinger: Es geht nicht um Besitzverzicht, sondern vielmehr um die „Relation des Menschen zu den irdischen Gütern: *Dienen*, so wird gesagt, kann man nur Gott *oder* dem Götzen Mammon, nicht aber Gott *und* dem Mammon zugleich, da beide den vollen Einsatz an Eros, Kraft und *Liebe* verlangen“ (*Franz Zeilinger*, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 169).

[20] Vgl. *Philipp Degens*, Alternative Geldkonzepte – ein Literaturbericht (MPIfG Discussion Paper 13/1), Köln 2013 (www.mpifg.de; go to: *Publications*); *Eugen Drewermann*, Finanzkapitalismus (s. Anm. 14), 342 f.

verweigert. Vertrauen, Gerechtigkeit, Teilen, Solidarität, ein Genug für alle, Zwecklosigkeit etc., all diese Werte können letztlich nicht in die monetäre Münze gewechselt werden. Auch wenn uns die medialisierte Kulturindustrie das glatte Gegenteil verkündet: Nähe, Freundschaft, Liebe, Gesundheit, Zuwendung, Anerkennung, Vertrauen ins Leben, sie alle lassen sich nicht ver-rechnen (also kaufen), auch wenn sie auf einer monetären Basis besser gelingen können. Sie bleiben letztlich ein Geschenk, etwas, das man „um nichts in der Welt" aufwiegen kann.

Theologisch besteht deshalb eine zentrale Aufgabe genau darin, bei aller Identität immer wieder die unterschiedlichen Semantiken und Pragmatiken der beiden Zeichen „Gott" und „Geld" deutlich herauszuarbeiten. Traditionell wird dies „Götzenkritik" genannt. Der Begriff ist zwar hoffnungslos veraltet, der Sache nach bringt er aber immer noch eine zentrale Aufgabe gegenwärtiger religiöser Weltdeutung zum Ausdruck. Alles, was an wirtschaftlichem, gesellschaftlichem und kulturellem Reichtum vorhanden ist, hat menschliche Arbeitskraft geschaffen. Von daher ist die Frage, ob dieser Reichtum auch entsprechend fair und gerecht verteilt ist, dem Gottesglauben nicht äußerlich oder sekundär. Die „Marktzutrittsschranke"[21] ist für viele zusehends unüberwindbar geworden, zu viele sind von den Errungenschaften und Segnungen des Wohlstands ausgeschlossen.[22]

Die Anfragen richten sich naturgemäß als Selbstkritik auch an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, ob sie nicht ihrerseits vom „Gott Mammon" infiziert und von einer monetären Tauschlogik bestimmt sind.[23] Existieren ausreichend Räume und Zeiten, die nicht vom ewigen Kreislauf des Gebens und Nehmens geprägt sind? Hier läge ein Potenzial für die Kirchen, Orte und Strukturen, Rituale und Oasen zu schaffen, um diese nichtreziproke Anders-Ökonomie des Lebens, wie sie vom Evangelium her bezeugt wird, entsprechend einüben zu können. Neben einer präzisen theologischen Kritik an der schleichenden Geldwertung des Lebens und ihrer Denkformen ist die praktische Erprobung alternativer Lebensstile ein weiterer wichtiger Beitrag, der wachsenden Expansion der Geldsphäre entgegenzutreten. Theologie und Kirche könnten an ihre besten Traditionen anschließen, wenn sie sich offen und beherzt dieser Herausforderung stellen.

Der Autor: *Alois Halbmayr, geb. 1961, ao. Univ.-Prof. für Dogmatik an der Universität Salzburg. Forschungsschwerpunkte: Gotteslehre, Erkenntnistheorie, Theorien der Moderne und das Verhältnis von Theologie und Ökonomie. Habilitation 2007 mit der Arbeit: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede (Paderborn 2009); jüngste Veröffentlichungen: Ein Mehr an Utopie. Befreiungstheologische Impulse im neoliberalen Kontext, in: Franz Gmai-*

21 *Karl-Heinz Brodbeck*, Das Geld (s. Anm. 3), 10 f.

22 Vgl. dazu die pointierte Kritik von Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium*, insb. Nr. 53–60.

23 Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Mythos Kapital. Zur kulturellen und religiösen Relevanz des Geldes, in: ThGl 100 (2010), 31–43; *Thomas Schüller*, Kirchenrechtliche Perspektiven für eine transparente Vermögensverwaltung der katholischen Kirche, in: *Karlies Abmeier* (Hg.), Geld, Gott und Glaubwürdigkeit (s. Anm. 17), 309–319; *Bernhard Spielberg*, Gott dienen *mit* dem Mammon? Geld als pastorales Steuerungsinstrument in Deutschland und den USA, in: *Andreas Henkelmann / Matthias Sellmann* (Hg.), Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA, Münster 2012, 249–292.

ner-Pranzl u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung heute, Innsbruck–Wien 2017; Gefährdete Errungenschaften. Was kann Theologie zur Weiterentwicklung demokratischer Kulturen beitragen?, in: Jessica Fortin-Rittberger / Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Demokratie – Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt, Frankfurt a. M. 2017, 75–95.

Handelt Gott in der Welt?

BENEDIKT PAUL GÖCKE / RUBEN SCHNEIDER (HG.)

Gottes Handeln in der Welt

Probleme und Möglichkeiten
aus Sicht der Theologie und
analytischen Religionsphilosophie

Wie die Frage nach Gottes Handeln in der Welt adäquat zu beantworten ist, stellt eine der ältesten Streitfragen in der Theologie- und Philosophiegeschichte dar. Dieser Band bringt die in jüngster Zeit entworfenen Perspektiven zu-sammen und sucht nach einer vertretbaren Antwort.

472 S., kart., ISBN 978-3-7917-2917-6
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

David Bebnowski

Verzicht durch Selbstverwirklichung

Überlegungen zu jungen Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus

◆ **Der Kapitalismus stellt nicht nur eine Wirtschaftsform dar, sondern ist seit dem Soziologen Max Weber auch eng mit der Idee der Lebensführung verknüpft. Diesen weiten Ansatz greift der Autor auf, wenn er für die heutige Generation Y (oder Praktikum – je nach Benennung) eine gewandelte Lebensführung nachweist, die sich so auf den Geist des Kapitalismus auswirkt, dass sie neue Leistungslogiken produziert. Dem Streben des Individuums nach Selbstverwirklichung als erstes Lebensziel werden langfristige Anstellungsverhältnisse und eine angemessene und gerechte Bezahlung ebenso untergeordnet wie der Faktor Zeit und die Trennung von Beruf und Privatleben. Eine latente Selbstüberforderung und Selbstausbeutung sowie eine Erschöpfungslogik verbunden mit der Unterhöhlung des sozialen Absicherungssystems sind die Folge. (Redaktion)**

Dass die Älteren sich mahnend über die Jugend erheben, ist bekanntlich seit der Antike verbrieft. Vielleicht ist uns auch deswegen die Generation als gesellschaftliches Ordnungssymbol eine so verlässliche Orientierungshilfe. Gerade in der allerjüngsten Vergangenheit hat die Rede von den Generationen Konjunktur. Generationenbeschreibungen sind Angebote der Selbstverortung in der Zeit. Dieses Manöver funktioniert jedoch nur, wenn die Generationsmetapher das individuelle Erleben mit überpersönlichen Erfahrungen synchronisiert. Der Generation wohnt also eine besondere Kraft inne: das eigene Leben mit dem ungefähr gleichaltriger Zeitgenossen zu verbinden. Schicksalhaft nannte Karl Mannheim diese Verbindung in seiner klassischen Beschreibung *Das Problem der Generationen*. Die gemeinsame Erfahrung, die Teilnahme an einem besonders eindrücklichen sozialen Ereignis präge einer Kohorte ihren Stempel so nachdrücklich auf, dass sie eine Generationslagerung entstehen lasse, die ein zumindest vage empfundenes gemeinsames Bewusstsein im Spiegel dieser Erfahrungen kennzeichnet. Schließlich können hieraus weitere, engere Generationseinheiten entstehen, die etwa einer bestimmten politischen Anschauung folgen.[1]

Glücklicherweise prägen Kriege als die Ereignisse, die Mannheim hauptsächlich vor Augen hatte, in den Geburtskohorten nach 1945 in Westeuropa zumindest keine ganzen Generatio-

[1] *Karl Mannheim*, Das Problem der Generationen, in: *ders*., Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk, Berlin/Neuwied 1964, 509–565 (eingeleitet und herausgegeben von *Kurt H. Wolff*). An anderer Stelle habe ich ferner vorgeschlagen, als nächstkleinere Gruppe Handlungseinheiten zu identifizieren, die ein bestimmtes Verhalten aufgrund ihrer generationellen Lagerung zeigen. Vgl.: *David Bebnowski*, Generation und Geltung. Von den 45ern zur Generation Praktikum: Übersehene und etablierte Generationen im Vergleich, Bielefeld 2012.

nen mehr. In der Forschung wird auch deshalb kräftig daran gearbeitet, die Generation als Analysekategorie zu entsorgen. Dem steht jedoch die populärwissenschaftliche Hochkonjunktur des Begriffs deutlich entgegen. Da Sozialwissenschaft soziale Phänomene reflektieren muss, ist der Abgesang auf die Generation dabei also in jedem Fall verfrüht. Um von Generationen sprechen zu können, muss jedoch nachjustiert werden. An Stelle von gewaltsamen Einschnitten und Zäsuren treten weichere Erfahrungsdimensionen zur Beschreibung von Generationen.[2]

Wahrscheinlich ist, dass es Umbrüche in den sozialstaatlichen Ordnungspraktiken sind, die Generationen entstehen lassen.[3] Junge Generationen sind dabei heute *bedrängter* als beispielsweise die ungefähr zwischen 1938 und 1948 geborenen „68er", die als Generation fraglos zu den größten Profiteuren des wohlfahrtsstaatlichen Ausbaus nach dem Zweiten Weltkrieg gehören.[4] Aktuelle Generationen der Jahrgänge, gleich ob man sie *Millennials*, die *Generation Praktikum*, die *Generation Y* oder *Z* nennt, haben sich in einem völlig veränderten sozialstaatlichen Ordnungsrahmen zu bewegen als einige ihrer Vorgänger. Die Rede vom Normalerwerbsverhältnis, das eben längst keine Normalität mehr ist, zeigt gleichermaßen Verblassen wie Sehnsucht nach Lebenswegen an, die sich verlässlich planen lassen und es immer seltener sind. Prekarität ist immer häufiger nicht nur eine Episode in der Lebensgeschichte, sondern wird zu einem mittelfristigen bis dauerhaften Zustand. Besserung ist kaum in Sicht, wie die überzeugende Beschreibung der „Abstiegsgesellschaft" andeutet.[5]

Ziel dieses Aufsatzes ist es, diese Veränderungen in den Prägefaktoren von Generationen auf die gewandelten Strukturen des Kapitalismus zurückzuführen. Die hier behandelten Veränderungen umfassen die Etablierung eines neuen Geistes des Kapitalismus und die hieraus hervorgehenden neuen, individualistischen Anforderungen an die Lebensführung der Subjekte, die diese trotz Aufforderungen zum Konsum zu Genügsamkeit anhält. Die Grundlage der Analyse liegt in der Studie *Der neue Geist des Kapitalismus* von Luc Boltanski und Ève Chiapello.[6] In ihr verbinden die Autoren veränderte Rechtfertigungsmuster kapitalistischen Wirtschaftens mit den Motiven der Individuen. Unter Rückgriff auf das Konzept der *Lebensführung* von Max Weber wird das veränderte Handeln der Individuen thematisiert. Hierfür wird das Element der Selbstverwirklichung anhand von symbolischem Konsum und der Akzeptanz prekärer Beschäftigung thematisiert. Im Anschluss hieran folgen konzeptuelle Ausführungen zur Selbstverwirklichung, die als Zwang zur Herstellung von Identität präsentiert wird. Abschließend werden Tendenzen zum Verzicht durch das Konzept des Narzissmus ergänzt. Hierüber wird das Arrangement mit prekären Lebensumständen erklärlich.

2 Die Forschung spricht hierbei häufig von Generationalität. *Bernd Weisbrod*, Generation und Generationalität in der Neueren Deutschen Geschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 52 (2005), H. 8, 3–9, hier: 4.

3 Vgl. u. A.: *Heinz Bude*, „‚Generation' im Kontext", in: *Ulrike Jureit / Michael Wildt* (Hg.), Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, 28–44, hier: 42.

4 *Heinz Bude*, Das Altern einer Generation. Die Jahrgänge 1938–1948, Frankfurt a. M. 1995.

5 *Oliver Nachtwey*, Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin 2016.

6 *Luc Boltanski / Ève Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2006.

1 Die Lebensführung und der Geist des Kapitalismus

Boltanski und Chiapello strebten in ihrer Studie die Neubestimmung des von Max Weber bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgearbeiteten *Geistes* des Kapitalismus an.[7] Weber ging es vor allem darum, Genese, Etablierung und Aufrechterhaltung des Kapitalismus auf Grundlage von ethisch-religiösen Überzeugungen zu erklären. Diese schlugen sich in bestimmten Formen der Lebensgestaltung nieder. Somit steht die *Lebensführung* bei Weber im Zentrum des Interesses.[8] Boltanski und Chiapello geht es vielmehr darum, die unterschiedlichen ideologischen Begründungen verschiedener Entwicklungsstufen des kapitalistischen Wirtschaftens herauszuarbeiten und zu vergleichen.[9] Für die Gegenwart identifizieren sie eine etwa seit den 1980er-Jahren wirksame Entwicklungsstufe des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Sie rechtfertige sich über den Rückgriff auf bestehende Netzwerklogiken aus der globalisierten Wirtschaft. Diese bilden an Stelle der *Lebensführung* Webers die empirische Grundlage der Untersuchung von Boltanski und Chiapello. Zusammengefasst bestehen die neuen ideologischen Maßstäbe und Rechtfertigungsmuster und damit der neue Geist des Kapitalismus vor allem in den folgenden Faktoren und Phänomenen:

„Autonomie, Spontaneität, Mobilität, Disponibilität, Kreativität, Plurikompetenz (im Unterschied zu der beengten Spezialisierung der älteren Arbeitsteilung), die Fähigkeit, Netzwerke zu bilden und auf andere zuzugehen, die Offenheit gegenüber Anderem und Neuem, die visionäre Gabe, das Gespür für Unterschiede, die Rücksichtnahme auf die je eigene Geschichte und die Akzeptanz verschiedenartiger Erfahrungen, die Neigung zum Informellen und das Streben nach zwischenmenschlichem Kontakt."[10]

Diese Einsichten sind mittlerweile fest in den Sozialwissenschaften verankert und haben fruchtbare Analysen hervorgebracht.[11] Dennoch lohnt ein Blick auf Max Weber, der die *Lebensführung* der Individuen in den Mittelpunkt rückt. Versteht man den Geist des Kapitalismus im Sinne Webers als eine „ethisch gefärbte […] Maxime der Lebensführung"[12], lässt sich deshalb auch von der *subjektiven Seite* des kapitalistischen Wirtschaftssystems sprechen.[13]

Kurzum: Erst im Verhalten der Menschen sind die Anforderungen des kapitalistischen Geistes wirklich ablesbar. Nur wenn sich die Gestaltung des Lebens verändert, kann wirklich von einer Wandlung der ideologischen Struktur des Kapitalismus gesprochen werden. Um bestimmen zu können, ob die von Boltanski und Chia-

7 Vgl. *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Herausgegeben von *Marianne Weber*, Tübingen 1988 [1920], 17–206.

8 Hierzu insbesondere eindrücklich: *Max Weber*, Vorbemerkung, in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (s. Anm. 7), 1–16.

9 Ebd., 47.

10 *Luc Boltanski / Ève Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus (s. Anm. 6), 143.

11 Vgl. etwa: *Stephan Lessenich*, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008.

12 *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (s. Anm. 7), 43.

13 Weber verweist an einer Stelle auf psychologische Antriebe des Menschen, die aus Glauben und Praxis des religiösen Lebens resultierten. Ebd., 86.

pello zuerst bereits 1999, dem Jahr der Veröffentlichung ihrer Studie in Frankreich, festgestellten Anforderungen auch noch heute wirksam sind, muss überprüft werden, ob sie sich in der Lebensführung wiederfinden.[14]

2 Symbolischer Konsum und prekäre Beschäftigung als Elemente der Selbstverwirklichung

Im Vergleich heutiger Verhaltensweisen und sozialer Organisationsformen mit der von Max Weber beschriebenen Lebensführung werden die Veränderungen des Kapitalismus deutlich. Denn Weber sieht eine „Rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee"[15] als Grundfeste der Organisationsweise des Kapitalismus an. Die Begründung hierfür findet sich in der christlichen Askese: Der (protestantische) Mensch lebe, um Gottes Ruhm auf Erden durch weltlichen, ökonomischen Erfolg zu mehren. Hieraus resultiere eine methodische Lebensführung, mit einem streng reglementierten Tagesablauf und strikter Trennung zwischen Beruf und Privatleben. Unnötigen Abschweifungen solle widerstanden werden.[16] Dieser strenge und normierende Charakter scheint, wie auch Boltanski und Chiapello betonen, heute verschwunden zu sein. Besonders in der Sozial- und Kulturphilosophie werden diese Trends in der jüngeren Vergangenheit aufgegriffen. Dabei wird mitunter geradewegs das Gegenteil postuliert: Der heutige Kapitalismus sei keineswegs mehr asketisch. Vielmehr nötige er die Subjekte zu genussvollem, ausschweifendem und verschwenderischem Konsum, um die eigene Identität ausgestalten zu können.[17] Entsprechend ließe sich die gegenwärtige Lebensführung als ein endloser Versuch der Unterstreichung und Inszenierung – mithin der Verwirklichung – des eigenen Selbst betrachten.

Diese Beispiele stehen stellvertretend für die Möglichkeit, die Persönlichkeitsmerkmale der Authentizität, Kreativität, Individualität und sicher auch der Besonderheit im Konsum spielerisch mit moralischen und politischen Ansprüchen zu verknüpfen. So kann das Selbst um ideologische Überzeugungen erweitert und gegebenenfalls aufgewertet werden. „Consumption is […] the time of the authentic fulfilment of my true Self, of the sensuous play of experience, and of caring for others, through becoming involved in charity or ecology, etc."[18] Die von Boltans-

[14] Aufgrund des Umfanges dieses Artikels werden dabei strukturelle Grundkonstellationen des Kapitalismus nicht näher ausgeführt. Der Autor geht jedoch davon aus, dass die zwingende Anforderung, die Ware Arbeitskraft verkaufen zu müssen, das Grundprinzip kapitalistischer Gesellschaften verkörpert und der Kapitalismus hierdurch nicht nur ein Wirtschaftssystem, sondern ein soziales Verhältnis darstellt.

[15] Ebd., 202.

[16] Der Protestantismus spielt bei Weber die Rolle eines verschwindenden Vermittlers. Nach Etablierung des Kapitalismus verschwand die religiöse Begründung, wobei die rationale Lebensführung, nun als Erfolgsbedingung für den Kapitalismus, fortbestand. Vgl. ebd.

[17] Vgl. *Luc Boltanski / Ève Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus (s. Anm. 6), 209 passim. Zu den Aspekten von Genuss und Konsum vgl. genauer: *Slavoj Zizek*, Violence. Six Sideways Reflexions, New York 2008, hier: 89 f., oder auch kritisch zu dieser Einschätzung: *Robert Pfaller*, Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie, Frankfurt a. M. 2011. *Robert Pfaller*, Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur, Frankfurt a. M. 2008, hier: 26.

[18] *Slavoj Zizek*, Violence (s. Anm. 17), 53.

ki und Chiapello beschriebenen ideologischen Beweggründe zeigen sich hier eindrücklich und in gesteigerter Form. Auch lässt sich hiermit verdeutlichen, dass sich der Charakter politischer Ausdrucksmöglichkeiten verändert: Moralische und politische Elemente sind keineswegs erloschen, vielmehr scheint der Markt ihre Befriedigung durch Inkorporierung in die Konsumsphäre – durch die Kommodifizierung – zu übernehmen.

Ein weiteres, und sicher das schwerwiegendste, Beispiel ist die *prekäre Beschäftigungssituation* selbst. Schenkt man Boltanski und Chiapello Glauben, definiert sich der Status der Persönlichkeit ja eben gerade dadurch, hochgradig mobil, flexibel und an unterschiedlichsten Punkten auf Grundlage pluraler Kompetenzen einsatzfähig zu sein. Dies führe zur Aufhebung eines gewichtigen Moments der Lebensführung des ersten und zweiten kapitalistischen Geistes. An Stelle einer strikten Trennung von Haushalt und Arbeitsstelle – sie war sowohl für Weber als auch für Marx grundlegendes strukturelles Merkmal der kapitalistischen Wirtschaft, komme es zum Verschwimmen von Privat- und Arbeitsleben. Normalarbeitsverhältnisse mit Vollzeitanstellungen werden zu Gunsten von befristeten Verträgen, Honorarzahlungen und Ähnlichem aufgehoben. Dabei ist es schwierig zu erkennen, wann gearbeitet wird – vor allem aber: wann nicht. Die asketische Berufsmoral, die eben auch die Trennung von Haushalt und Arbeitsstelle regelte und das Verfolgen rationaler Berufsarbeit bei gleichzeitiger Maßhaltung einforderte, erlischt.[19] Sie wird von einer Moral der „*Aktivität* verdrängt, ohne dass zwischen einer persönlichen oder gar spielerischen Aktivität und einer Berufstätigkeit sorgsam unterschieden würde“[20].

Und insbesondere in der Kreativwirtschaft scheint der vorgegebene Karriereverlauf in einer Festanstellung die Ausnahme zu sein. Befristete Arbeitsverträge, Praktika oder die freiberufliche Soloselbstständigkeit sind in der Branche Normalität. Die Gründe dafür einzig auf die Strukturen in der Kreativbranche zurückzuführen, greift zu kurz. Sie hat vielmehr auch eindeutig politische Wurzeln.[21] Dies verdeutlicht die Sozialgesetzgebung: Wer inaktiv bleibt oder sich nicht eigenverantwortlich um seine Belange kümmert, läuft Gefahr, einen lückenhaften Lebenslauf zu besitzen. Da nach der Sozialgesetzgebung nach Maßgabe der Agenda 2010 die Höhe eigener in Anspruch genommener Sozialleistungen von der Dauer der Beitragszahlungen abhängt, stehen Lücken im Lebenslauf nicht einfach nur für das Stigma der Faulheit, sondern führen dazu, dass in großem Umfang auf Transferleistungen verzichtet werden muss. Ohne lange genug in die Kassen eingezahlt zu haben, drohen schließlich sowohl der Ausfall von Arbeitslosengeld als auch geringere Rentenbezüge.[22] Eben in den Hartz-Gesetzen scheint sich der neue Geist des Kapitalismus besonders deutlich manifestiert zu haben. „‚Sozial‘ ist der bzw.

19 *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (s. Anm. 7), 174.

20 *Luc Boltanski* / *Ève Chiapello*, Der neue Geist des Kapitalismus (s. Anm. 6), 209 (Herv. i. O.).

21 *Irene Götz* / *Barbara Lemberger*, „Prekär arbeiten, prekär leben. Einige Beobachtungen zur Einführung“, in: *dies*. (Hg.): Prekär arbeiten, prekär leben. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf ein gesellschaftliches Problem, Frankfurt a. M.–New York 2009, 7–28.

22 Vgl. *Karl-August Chassé*, Unsicherheit und Benachteiligung – Lebensperspektiven junger Erwachsener in (Ost-)Deutschland, in: *Michael Busch* / *Jan Jeskow* / *Rüdiger Stutz* (Hg.), Zwischen Prekarisierung und Protest. Die Lebenslagen und Generationsbilder von Jugendlichen in Ost und West, Bielefeld 2010, 195–220.

die Einzelne, wenn soweit und solange er/sie Eigenverantwortlichkeit, Selbstverantwortung und pro-aktives Verhalten zeigt, im Sinne und Dienste ‚der Gesellschaft'."[23]

Denn wenn sich der Status einer Person tatsächlich darüber bestimmen lässt, wie aktiv sie ihr Leben führt und wie gut sie dazu in der Lage ist, von einem Projekt ins nächste zu wechseln, steigert der Übergang von einem projektartigen Job zum nächsten den Status. Und da man kaum mehr ein ganzes Leben in der gleichen Anstellung verbringen wird, werden vermehrt übertragbare Qualifikationen verlangt. Somit tritt an Stelle beruflicher Spezialisierung die Erwartung pluraler Kompetenzen und *soft-skills*. Ebenso wird heutzutage in Einstellungsgesprächen vor allem verlangt, zum Team zu passen und sich mit seiner Arbeit und dem Unternehmen zu identifizieren. Aus Sicht der Arbeitnehmer können aus dieser Umstellung jedoch gravierende Nachteile entstehen. Schließlich fehlt es ohne institutionalisierte Karrierewege auch an verbindlichen Kriterien dafür, was im Beruf geleistet werden muss und was nicht. Dem Arbeitnehmer kann hierdurch also auf Grundlage undurchsichtiger und wenig objektiver Kriterien vorgehalten werden, den Anforderungen des Berufs nicht zu genügen. Der Arbeitgeber ist also, da der Arbeitnehmer die Erwartungen an sich selbst kaum mehr kennt, strukturell bevorteilt.

Durch die Auflockerung institutionalisierter Karrierewege sollten hierarchische Verkrustungen durch Persönlichkeitseigenschaften ersetzt und ein selbstbestimmtes Arbeiten ermöglicht werden. Allerdings schlägt dies nun dahingehend zurück, dass verbindliche, qualifizierende Kriterien, auf die auch die Arbeitnehmer verweisen könnten, aufgeweicht werden. An Stelle eines Zertifikats und damit einer Option auf eine bestimmte Stelle, rückt die breit gefächerte und überhaupt nicht eingrenzbare *Unique Selling Proposition*. All dies trägt nicht nur dazu bei, dass die Meritokratie noch weiter zur Farce verkommt, sondern stellt auch ein Einfallstor für weitere Lohnsenkungen und Befristungen von Verträgen dar.

3 Herstellung von Identität statt Identität

Die Analyse von Boltanski und Chiapello weist einen zentralen Kniff auf. Denn nach ihrem Verständnis verändert sich der Kapitalismus stets durch Inkorporierung der an ihm geäußerten Kritik.[24] Als ausschlaggebend für den neuen kapitalistischen Geist identifizieren sie vor allem die sogenannte Künstlerkritik der Neuen Linken ab den 1960er-Jahren. Diese richtete sich im Industriekapitalismus vor allem gegen dessen entfremdende Tendenzen. Der Kapitalismus erneuerte sich unter anderem dadurch, dass die eigene Identität veränderbar wurde.

Die Ausführungen zur veränderten Lebensführung lassen sich hier noch weiter zuspitzen. Denn *an Stelle von Persönlichkeiten treten so die Aufforderungen nach Herstellung und Verwirklichung von Persönlichkeit*. Eindrücklich beschreibt dies Alain Ehrenberg am Beispiel der Depression. Für ihn ist die Depression als eigenständiges Krankheitsbild ein Begleiter der gesellschaftlichen Verschiebungen der 1960er-Jahre. Der Auslöser dieser Entwicklung liege im Verschwinden des „Typus disziplinierter Individuen, der das Erbe des späten 19. Jahrhunderts gewesen ist und der

[23] Hierzu *Stephan Lessenich*, Die Neuerfindung des Sozialen (s. Anm. 11), 17.

[24] Genauer hierzu: *Luc Boltanski / Ève Chiapello*, Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel, in: Berliner Journal für Soziologie 11 (2001), H. 4, 459–477.

sich bis in die 1950er und 1960er Jahre erhalten hat“[25].

Diese Zitate untermalen denselben gesamtgesellschaftlichen Trend, der auch Gegenstand der Untersuchung Boltanskis und Chiapellos ist. Mit dem Rollenmodell des disziplinierten Berufsmenschen änderte sich auch die Organisation der Gesellschaft grundlegend. Das korporatistische, hierarchische Gesellschaftsmodell, „das autoritär und verbietend den sozialen Klassen und den beiden Geschlechtern ihre Rolle zuwies, [wurde] zugunsten einer Norm aufgegeben […], die jeden zu persönlicher Initiative auffordert: ihn dazu *verpflichtet er selbst zu werden*.“[26] Der Einzelne wird „der Hauptverantwortliche seiner eigenen Handlung, *Agent seiner eigenen Veränderung*, Unternehmer seines eigenen Lebens“[27]. Die Selbstverwirklichung erscheint hier als Resultat der erfolgten Veränderungen und stellt ein gewichtiges Element des neuen kapitalistischen Geistes dar. Die Identität leitet sich nicht mehr aus Traditionen ab, sondern muss aus vielen Optionen gewählt werden. Eben dies kommt der Aufforderung nach Herstellung von Identität und Persönlichkeit gleich.

Die Selbstverwirklichung erscheint als souveräner Prozess zur Herstellung einer souveränen Identität aus schier unzähligen Möglichkeiten. Das zweite zentrale Element des kapitalistischen Geistes, die Authentizität, ruft jedoch ganz neue Einschränkungen in dieser vermeintlich komplett freien Eigenkonstruktion hervor. Denn will man unter Bedingungen des neuen kapitalistischen Geistes eine Identität ausbilden und dabei als erfolgreich – also etwa kreativ, individuell und mobil – gelten, setzt dieser Prozess eine *rückhaltlose* Identifikation voraus. Ansonsten wäre diese Identität nicht authentisch und würde den Menschen keinen besonderen Status garantieren.

Hieraus könnte sich dann auch erklären lassen, warum die Tätigkeit auch ohne Lohnzahlung angenommen und ihr nachgegangen wird. Denn aus der Trennung von Erwerbs- und Privatsphäre resultierte, dass der Gelderwerb an ein Ziel gekoppelt ist, das außerhalb der Werktätigkeit liegt. Man kann sich hier, um die Identität auszuformen, eben auf Elemente außerhalb des Berufs stützen. Wird der Beruf jedoch Teil des eigenen Selbstbilds, ist er weit mehr als ein Mittel zu diesem Zweck. Hier wird die Identifikation mit ihm zur vordringlichen Aufgabe, weswegen der Berufstätigkeit offenbar auch immer weitere Teile des Privatlebens geopfert werden können, wie das Verschwimmen von Privat- und Berufssphäre ankündigt.[28] Das Arrangement mit der prekären Beschäftigung erhält hier zusätzlich zu den Zwangsinstrumenten des Sozialstaats noch eine weitere stärkende Komponente.

4 Authentizität, Narzissmus, Verzicht

Die Situation junger Generationen, die unter den Anforderungen des Neuen Geists

[25] *Alain Ehrenberg*, Depression: Unbehagen in der Kultur oder neue Formen der Sozialität, in: *Christoph Menke / Juliane Rebentisch* (Hg.), Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus, Berlin 2011, 52–62, hier: 53.

[26] *Alain Ehrenberg*, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2008, 14 f. (Herv. D.B.)

[27] Hierzu auch ebd., 59.

[28] Hierzu insgesamt: *Diedrich Diedrichsen*, Kreative Arbeit und Selbstverwirklichung, in: *Christoph Menke / Juliane Rebentisch* (Hg.), Kreation und Depression (s. Anm. 25), 118–128.

des Kapitalismus aufwachsen, lässt sich in einer Frage zusammenführen: Können sich angesichts der Tendenz zur Selbstwerdung und Selbsterfindung überhaupt noch stabile Persönlichkeiten ausbilden?[29] „Lebenslanges Lernen, Flexibilität, Mobilitätsbereitschaft und die Herrschaft des Kurzfristigen verlangen die Auflösung stabiler Identitäten und reservieren die Zukunft für ein wolkiges, wandelbares Ich."[30] Sicher ist dies eine extreme Zuspitzung aktueller gouvernementaler Tendenzen. Dennoch: Der Gedankengang wirft ein besonderes Licht auf die Konsequenzen der Lebensführung. Selbstverwirklichung bedeutet konsequent zu Ende gedacht die Aufforderung zur Herstellung und Ausgestaltung von Identität. Die Tendenz zur Selbstverwirklichung könnte demnach gewissermaßen auf der subjektiven Seite ein wichtiger Schlüssel für die Erklärung zum Arrangement mit der Prekarität liefern.

Eine Begründung dieses Verhaltens sieht der österreichische Philosoph Robert Pfaller in narzisstischen Tendenzen der Gegenwartskultur. Ausgerichtet an einem Ich-Ideal würde versucht, die eigene Person in Einklang mit einem imaginären Ich zu bringen. Das Resultat dieser Operation ist vorhersehbar: Dinge, die nicht zum imaginären Idealzustand passen, werden ausgeschlossen und abgewiesen. Sie passen nicht zum Persönlichkeitskern. „Ein solches Bestreben zur Vertilgung alles dessen, was dem Ich fremd ist, hat aus psychoanalytischer Sicht einen Namen: es ist narzisstisch."[31] Die Forderung nach Authentizität kann auf diese Art und Weise auch als Resultat des Narzissmus verstanden werden: Prämiert und akzeptiert wird einzig das, was dem Selbst entspricht.

Der dahinterliegende Mechanismus ist das von Jacques Lacan[32] beschriebene *Begehren*. Das Subjekt strebt nach Selbstbe-

Weiterführende Literatur:

David Bebnowski, Generation und Geltung. Von den 45ern zur Generation Praktikum – Etablierte und vergessene Generationen im Vergleich, Bielefeld 2012. Eine Übersicht über die Generationen in der BRD nach 1945. Beleuchtet wird dabei der Wandel generationsprägender Mechanismen.

Luc Boltanski / Ève Chiapello, Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2006. Analyse des veränderten Wertesystems und Anforderungsprofils der Subjekte im aktuellen Kapitalismus. Veränderungen werden auf die Wandlungsfähigkeit des Kapitalismus und dessen Vermögen zur Inkorporierung von Kritik zurückgeführt.

[29] Auf diesen Sachverhalt weisen auch verschiedene andere Autoren hin. Vgl. etwa *Ulrich Bröckling*, Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: *ders.* / *Susanne Krasmann* / *Thomas Lemke* (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a. M. 2000, 131–167, hier: 154. Hierzu im Zusammenhang mit politischen Identitäten etwa: *Ingolfur Blühdorn*, „Billig will Ich! Post-Demokratische Wende und simulative Demokratie", in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 19 (2006), H. 4, 72–83.

[30] *Joseph Vogl*, Das Gespenst des Kapitals, Zürich 2010, 137.

[31] *Robert Pfaller*, Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft (s. Anm. 17), 56.

[32] Jacques-Marie Émile Lacan, französischer Psychiater und Psychoanalytiker, bekannt durch die Neuinterpretation der Schriften Sigmund Freuds. Er versuchte Freud dort weiterzudenken, wo dieser seiner Meinung nach hinter den eigenen Erkenntnissen zurückblieb. Er hatte unter anderem auch prägenden Einfluss auf den Poststrukturalismus.

stätigung, versucht ständig, sich zu verwirklichen und seine Idealvorstellung von sich selbst mit seiner Persönlichkeit in Einklang zu bringen. Allerdings liegt es in der Grundstruktur des Begehrens, dass sich dieser Einklang *niemals* vollständig realisieren lässt. Das Begehren nach Übereinstimmung und Deckungsgleichheit setzt sich deshalb immer weiter fort. Jeder kennt das Gefühl: Sobald ein erstrebenswerter Zustand erreicht wurde, steigt das Verlangen für andere begehrenswerte Dinge.[33]

Angesichts dieser Schilderungen wird die Problematik der Selbstverwirklichung ersichtlich. Denn mit ihr wird versucht, die erwünschte Persönlichkeit *tatsächlich* herzustellen. Dinge, die dem eigenen Selbstbild widersprechen, müssen abgelehnt werden, wodurch Kompromisslosigkeit in der Ausgestaltung des Selbst zur Daueraufgabe souverän und authentisch agierender Individuen wird. Eben diese narzisstische Tendenz zur Entfaltung des Wahren und Echten wird zur Stütze der Prekarisierung. „Weil sie [die Subjekte] nichts mehr dulden, was nicht unmittelbar mit ihnen selbst zu tun hat und worin sie ihr idealisiertes Selbstbild problemlos wiedererkennen können, lassen sie sich bereitwillig alles wegnehmen, was geeignet wäre, ihnen noch etwas anderes, darüber Hinausreichendes zu verschaffen; ja, sie fordern sogar noch energisch dessen Beseitigung ein.“[34]

In dieser Tendenz könnte auch die Bereitschaft zum Kompromiss mit der schlechten Entlohnung liegen. Schließlich tut man beruflich doch tatsächlich genau das, was man immer schon machen wollte. Durch die Tätigkeit erhält die Persönlichkeit also einen weiteren authentischen und echten Baustein, der Lohn kann demgegenüber als nachrangig zurücktreten, oder von findigen Arbeitgebern als *Bonus* für eine ohnehin erfüllende Tätigkeit gewendet werden. Ganz so, als ob man froh sein müsste, die eigene Ware Arbeitskraft auf so erfüllende Art und Weise verkaufen zu müssen. Ganz so, als ob die Bereitstellung der schicken Tätigkeit bereits ein Geschenk wäre. Exakt an dieser Stelle wird das gesamte Ausmaß des Narzissmus deutlich. *Wenn die Arbeit das Selbst nur ausreichend befriedigt, wird die materielle Entlohnung selbst als anzüglich, schmutzig und falsch wahrgenommen. So besehen wird konsequenterweise gerade das trotzige Arrangement mit der prekären finanziellen Lage zum Gütesymbol.* Der *Verzicht* wird nach allem vorausgehend Geschilderten einigermaßen paradox zum Ausweis moralischer Überlegenheit.

Der Autor: *David Bebnowski, geb. 1984 in Wolfsburg, ist Sozialwissenschaftler, lebt in Berlin und promovierte am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam zur Theorieentwicklung der deutschen Neuen Linken in den Zeitschriften PROKLA und Das Argument. Forschungsschwerpunkte: Intellectual History, Populismus, Neue Linke. Monographien: Generation und Geltung. Von den 45ern zur Generation Praktikum – Etablierte und vergessene Generationen im Vergleich, Bielefeld 2012, Die Alternative für Deutschland. Aufstieg und gesellschaftliche Repräsentanz einer rechten populistischen Partei, Berlin u. a. 2015. Jüngster Aufsatz: Ein unplanbarer Aufstieg. Die Zeitschrift Das Argument und die Neue Linke, in: INDES 4/2016 (100 Jahre Links).*

[33] Allerdings liegt im Begehren für Lacan keine Pathologie, sondern schlichtweg der Ausdruck von Subjektivität. Vgl. *Thomas Dörfler*, Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault, Neuried 2001.

[34] *Robert Pfaller*, Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft (s. Anm. 17), 127.

Markus Blümel

Solidarische Ökonomie(n)

Eine Einführung und einige Reflexionen

◆ **Die Frage nach menschengerechten Wirtschaftsformen ist nicht rein akademisch. In zahlreichen Initiativen wird daran gearbeitet, eine lebensdienliche Ökonomie in die Praxis umzusetzen. Unser Autor, Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs, gibt einen interessanten Überblick über laufende Debatten und aktuelle Praktiken eines alternativen, solidarischen Wirtschaftens, das auf ein gutes Leben für alle zielt. (Redaktion)**

Wie wollen wir wirtschaften? Welche Alternativen gibt es? Wie geht Wirtschaften ohne Wachstumszwang oder ohne Profitmaximierung? Das Thema *Neue Lebens- und Produktionsweisen* trifft auf Interesse. Entsprechende Veranstaltungen sind und waren in den letzten Jahren gefragt: 2017 und 2015 die Kongresse „Gutes Leben für alle" an der Wirtschaftsuniversität Wien[1], 2014 ein „De-growth"-Kongress in Leipzig[2], die 9. Armutskonferenz 2013 mit Schwerpunkt „Commons"[3], 2013 und 2009 die Kongresse Solidarische Ökonomie[4] an der Universität für Bodenkultur in Wien oder eine Open-Space-Konferenz zum Thema Gemeinsinniges Wirtschaften in Schrems 2015[5] – sie wurde zum Ausgangspunkt für die Gründung von rückenwind.coop, einem neuen Förderungs- und Revisionsverband für gemeinwohlorientierte Genossenschaften im Jahr 2016[6]. Zum Thema Geld ist für 2018 bereits der 4. Kongress in Folge im Bildungszentrum St. Benedikt in Seitenstetten geplant.[7]

1 Kirchlicher Bereich

Das andauernde Interesse an wirtschaftlichen Alternativen lässt sich auch für den kirchlichen Bereich belegen. Dies zeigte sich etwa im Projekt „sozialwort 10+"[8] des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. In einem einjährigen, ergebnisoffenen Prozess fand eine Relektüre des Ökumenischen Sozialwortes von 2003 in Hinblick auf aktuelle Herausforderungen statt. Bei der abschließenden Dialogveranstaltung am 3.12.2014 in Wien wurde ein „Netzwerk alternativen Wirtschaftens (inkl. Geld- und Finanzwirtschaft)" vorgeschlagen und von den TeilnehmerInnen

1 http://guteslebenfueralle.org/de/ [Abruf: 24.10.2017].
2 https://www.degrowth.info/de/leipzig-2014/ [Abruf: 24.10.2017].
3 http://www.armutskonferenz.at/publikationen/publikationen-der-armutskonferenz/armutskonferenz-2013-was-allen-gehoert.html [Abruf: 24.10.2017].
4 https://solidarische-oekonomie.at [Abruf: 24.10.2017].
5 http://w4tler.at/maimanifest-2015 [Abruf: 24.10.2017].
6 https://rueckenwind.coop/aktuelles [Abruf: 24.10.2017].
7 http://www.stift-seitenstetten.at/veranstaltung/dialogveranstaltung-seitenstetten-iii/ [Abruf: 24.10.2017].
8 http://sozialwortzehnplus.blogspot.co.at/p/das-projekt.html [Abruf: 24.10.2017].

unter die fünf wichtigsten Handlungsvorschläge gereiht.

Die Initiative *Friesach im Wandel (Transition Town Friesach)* aus Kärnten wurde 2017 mit dem *Planetary Award* ausgezeichnet. Einer der PromotorInnen ist Leo Kudlicka, Präsidiumsmitglied der Katholischen Aktion Kärnten und Diözesanreferent der Katholischen Arbeitnehmer/innen Bewegung.[9] Die Initiative hat u. a. einen *Kost-nix-Laden*, einen *Lebensmittel retten und teilen-Laden* und die *Essbare Stadt Friesach* ins Leben gerufen.[10] Der Solidaritätspreis der Linzer Kirchenzeitung 2015 ging an das Projekt *NETS.werk*, ein oberösterreichisches Versorger-Verbraucher-Netzwerk, das sozial und ökologisch wertvolle Betriebe und Produkte stärken will.[11] Den Papst Leo-Preis 2015 für Verdienste um die Katholische Soziallehre[12] erhielt Karl Immervoll, Betriebsseelsorger von Heidenreichstein[13], der in den letzten Jahrzehnten immer wieder soziale Initiativen (ganz besonders auch für Erwerbslose) setzte. Diese zielten nicht bloß auf eine Anpassung an Märkte ab, sondern ermöglichten ein Experimentieren mit alternativen ökonomischen Ansätzen, sei es in Form von Selbstverwaltung oder einer Regionalwährung. Der *Ordenspreis* 2014 ging an das kirchliche Projekt *Waldhüttl*[14], das in Tirol alternatives Wirtschaften und gesellschaftliche Integration verbindet. Dabei erfahren von Armutsmigration betroffene Roma Würde und ökonomische Teilhabe. Das Stift Wilten stellt dafür einen alten Bauernhof in Innsbruck zur Verfügung.

Personen mit kirchlichem Hintergrund engagieren sich heute nicht bloß karitativ oder gesellschaftspolitisch, sie wirken auch häufig beim Aufbau konkreter ökonomischer Alternativen mit, so in der Gründung einer *Bank für Gemeinwohl*[15], bei der Einrichtung von Regionalsparbüchern, in commons-Projekten, in foodcoops, in Repaircafés u. a. m.

2 Im Hier und Jetzt

Mit dem Begriff *Solidarische Ökonomien* – hier sei besonders der Plural betont – lässt sich eine vielfältige und lebendige Praxis alternativen Wirtschaftens im Sinne eines guten Lebens für alle beschreiben. Diese Ökonomien haben Geschichte, es gibt sie im Hier und Jetzt und sie entwickeln sich laufend weiter. Jenseits der Betrachtung einzelner mikroökonomischer Beispiele verstehen viele AkteurInnen Solidarische Ökonomie als grundlegenden Gesellschaftsentwurf bzw. als politisches Projekt.[16]

3 Vielfältige Praktiken

Andreas Exner verortet Solidarische Ökonomie u. a. in den Bereichen: Ernährung, Finanzierung, Gewerbe/Dienstleistungen,

9 http://www.friesach-im-wandel.at [Abruf: 27.07.2017].
10 http://www.friesach-im-wandel.at/mitmachen [Abruf: 27.07.2017].
11 http://www.kirchenzeitung.at/newsdetail/rubrik/jeder-euro-fuer-gute-nahrung/ [Abruf: 06.09.2017].
12 http://www.noen.at/horn/papst-leo-preise-vergeben/4.304.506 [Abruf: 06.09.2017].
13 http://www.bsowv.at/ [Abruf: 06.09.2017].
14 http://www.waldhuettl.at/target/index.php/odenspreis-2014 [Abruf: 06.09.2017].
15 https://www.mitgruenden.at/ [Abruf: 24.10.2017].
16 Vgl. *Hartwig Daniels / Elisabeth Voß*, Solidarische Ökonomie hat viele Gesichter, in: Contraste Nr. 315, 12/2010, 1.

Regionalwirtschaft, Verkehr, Verteilung, Wohnen und kollektives Leben.[17] Sven Giegold und Dagmar Embshoff nennen außerdem Subsistenzwirtschaft/Selbstversorgung, Wasser/Alternative Energien, Kultur, Geld/Tausch, Gemeinsame Nutzung, Eigentumsformen sowie Solidarische Ökonomie über Grenzen.[18]

„Wir wollen den Begriff ‚Solidarische Ökonomie' bewusst nicht eng eingrenzen, um sehr unterschiedlichen Konzeptionen und Ansätzen Platz zu geben und kontroverse Diskussionen zu ermöglichen", heißt es auf der Website www.solidarische-oekonomie.at, die von einer offenen Gruppe betrieben wird, welche bereits zwei Kongresse zu Solidarischem Wirtschaften in Wien organisiert hat:

„Darunter fallen z. B.: selbstverwaltete Räume und Betriebe, alte und neue Genossenschaften, solidarische Wohnformen und -projekte, Kommunen, Unternehmungen mit sozialer Zielsetzung, Tauschringe, Regionalwährungen, Frauenräume und feministische Projekte, Umsonstläden, alternative Finanzierungseinrichtungen, fairer Handel, solidarische und interkulturelle Gärten, Volxküchen, landwirtschaftliche Direktvermarktung, Ökodörfer, Open-Source, alternative Bildungseinrichtungen, Wissensallmende, Grundeinkommensinitiativen, Reproduktionsgenossenschaften, Wohnwagenprojekte, u. v. a. m."[19]

Solidarische Ökonomie meint also kein Modell – am Reißbrett entworfen und erst noch in die Praxis überzuführen –, sondern ganz wesentlich gelebte Praxis. Solidarische Ökonomien sind – je nach Reichweite – „Halbinseln" im bzw. gegen den (kapitalistischen) Strom[20], „Inseln", „Archipele" oder auch gewonnenes „Land"[21].

Solidarische Ökonomien sind Selbsthilfe wie auch das Leben von Alternativen im Kleinen und somit „Fenster in eine andere Welt" (Gisela Notz[22]). Dass es sich bei Betrieben und Projekten der Solidarischen Ökonomie nicht nur um kleine, lokale bzw. regionale Einheiten handeln muss, illustrieren etwa Faire Handels-Initiativen[23] oder Kooperativen wie Cecosesola[24] (1967 in Venezuela gegründet, versorgt diese Kooperative hunderttausende Menschen mit Lebensmitteln, Gesundheitsdiensten u. a.[25]) und Mondrágon im spanischen Baskenland, das größte Genossenschaftsnetzwerk weltweit mit über 80.000 Beschäftigten und tätig in den Bereichen Handel, Industrie, Bildung u. a. Gegrün-

17 http://at.solidarityeconomy.eu/fileadmin/Media/at.solidarityeconomy.eu/Endfassung_kurz_Solidarische_Oekonomie_in_OEsterreich.pdf [Abruf: 27.07.2017].

18 *Sven Giegold / Dagmar Embshoff* (Hg.), Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus, Hamburg 2008, 226 f.

19 https://solidarische-oekonomie.at/index.php/de/menu-was-ist-solidarische-oekonomie [Abruf: 20.07.2017].

20 Vgl. *Friederike Habermann*, Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag, Königstein/Taunus, 2009.

21 *Andreas Exner / Brigitte Kratzwald*, Solidarische Ökonomie & Commons, Wien 2012, 92 ff.

22 So der Untertitel des von *Gisela Notz* herausgegebenen Bandes „Theorien alternativen Wirtschaftens", Stuttgart 2011.

23 Vgl. die faire Importhandelsfirma EZA oder den „Kaffee aus Frauenhand" Adelante; https://www.eza.cc/adelante-vorwaerts-kaffee-aus-frauenhand [Abruf: 24.10.2017].

24 Cecosesola: Auf dem Weg. Gelebte Utopie einer Kooperative in Venezuela, Berlin 2012, 10 f.

25 Zu den aktuellen Herausforderungen angesichts der massiven Wirtschaftskrise in Venezuela siehe http://forumcivique.org/de/artikel/venezuela-ein-kooperatives-projekt-besteht-der-krise [Abruf: 29.09.2017].

det wurde Mondrágon übrigens von einem katholischen Priester mit dem Ziel, Armut und Arbeitslosigkeit zu bekämpfen.[26]

4 Annäherung an eine Definition

Mit *Solidarischer Ökonomie* können eine soziale Bewegung (bzw. eine „integrierende Zuschreibung an verschiedene soziale Bewegungen“[27]) einerseits und eine Vielzahl an unterschiedlichen wirtschaftlichen Praktiken und Ansätzen solidarischen Wirtschaftens andererseits bezeichnet werden. Gemeint ist also nicht ein *Modell* oder ein anderes Wirtschafts*system*, vielmehr die Pluralität existierender, alternativer Wirtschaftsweisen. Mit Moldaschl/Weber lässt sich feststellen: „Man würde die Bewegung der Solidarischen Ökonomie aber mit Ansprüchen überfrachten, hielte man sie selbst für einen Ansatz ‚heterodoxer Ökonomik‘, für eine Theorie, welche die Möglichkeiten und Grenzen anderen Wirtschaftens im Kapitalismus erklären sowie die Alternative(n) theoretisch konsistent begründen könnte.“[28] In der universitären Lehre und Forschung im deutschsprachigen Raum kommt das Thema Solidarische Ökonomie übrigens nahezu nicht vor.[29]

Es gibt nicht *die* eine gültige Definition, vielmehr handelt es sich um einen offenen Begriff, den die jeweiligen AkteurInnen selbst mit Leben erfüllen – das betonen viele in der Solidarischen Ökonomie Engagierte, die den Begriff für sich verwenden.

Solidarische Ökonomie wirkt einem Wirtschaftsverständnis entgegen, das sich vor etwa 200 Jahren zu entwickeln begonnen hat und heute vorherrschend ist: Wirtschaft als männliche Marktökonomie, auf der Ware gegen Geld und Geld gegen Ware getauscht wird: Arbeit, Kapital, Boden, Güter, Dienstleistungen – mit dem Ziel der Gewinn- und Nutzenmaximierung und nicht mit dem Ziel einer ausreichenden Versorgung aller Menschen.[30] Solidarisches Wirtschaften widersetzt sich dem Einheitsdenken im Sinne eines dominanten Musters, nämlich des *äquivalenten Tausches* auf Märkten.[31] Im Gegensatz zum *for-profit*-Sektor der Wirtschaft mit der Gewinnmaximierung als zentraler Rationalität, finden sich in den Solidarischen Ökonomien unterschiedliche Rationalitäten (wie Kooperation, Verbundenheit, Menschenwürde, Selbstorganisation, Bedürfnisorientierung, Demokratie und Mitbestimmung, Gleichberechtigung u. a. m.[32]). Wirtschaftliche Leistungen werden im Bereich solidarischen Wirtschaftens – entsprechend diesen unterschiedlichen Handlungslogiken – *anders* hervor-

[26] Zu den Widersprüchen, die sich in jüngster Zeit durch die Internationalisierung von Mondarágon auftun, siehe verschiedene AutorInnen wie Andreas Exner oder Hafner.

[27] *Manfred F. Moldaschl / Wolfgang G. Weber*, Trägt organisationale Partizipation zur gesellschaftlichen Demokratisierung bei?, in: Journal für Entwicklungspolitik (2009), H. 3, 88.

[28] Ebd., 89.

[29] Vgl. *Stefan Kerber-Clasen*, Solidarische Ökonomie. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven, in: Widerspruch 62 (2013), 165–178, hier: 166.

[30] Vgl. *Luise Gubitzer*, Alles… Feministische Ökonomie auf dem Weg, in: Nachrichten und Stellungnahmen der Katholischen Sozialakademie Österreichs (2007), H. 5, 6–10.

[31] Vgl. *Elmar Altvater*, Solidarische Wirtschaften: prekär oder emanzipativ?, in: *Elmar Altvater / Nicola Sekler* (Hg.), Solidarische Ökonomie, Hamburg 2006.

[32] Vgl. etwa *Lisa Mittendrein*, Solidarität ist alles, was uns bleibt. Solidarische Ökonomie in der griechischen Krise, Neu-Ulm 2013, 25 ff.

gebracht und es wird dabei – im Sinne einer breiten Solidarität mit allen Menschen, die jetzt leben oder künftig sein werden –, zu einem guten Leben für alle Menschen beigetragen. Es geht um – wie es die Sozialenzyklika Laudato sì von Papst Franziskus bezeichnet – „das gemeinsame Haus" bzw. um „eine neue universale Solidarität" (LS 14)[33] für die Gestaltung der Zukunft unseres Planeten.

5 Herkunft und Verbreitung des Begriffs

In Chile, dem Musterland für neoliberale Politik, taucht auf dem Höhepunkt der Schockpolitik die Forderung des chilenischen Ökonomen Luis Razeto nach Demokratisierung des Marktes auf.[34] Razetos Forschungen zeigten, dass Menschen trotz Armut und Marginalisierung wirtschaftlich erfolgreich sein können (ein scheinbares Paradox), nämlich dann, wenn sie sich solidarisch zueinander verhalten. Die Erklärung fand er im „Faktor C", d. h. in den Faktoren Kooperation, Gemeinschaftlichkeit, Kollektivität, Koordination und Zusammenarbeit. Weil es – im Gegensatz zur vorherrschenden Ökonomie – keinen Gegensatz zwischen Ökonomie und Solidarität gibt, nannte Razeto diese Art des Wirtschaftens, die den Armen einen bescheidenen Erfolg ermöglichte, *Solidarische Ökonomie*.[35]

Der Begriff der Solidarischen Ökonomie fand in der Folge in Lateinamerika Verbreitung sowie institutionelle Verankerung. Caritas und Kirche spielten und spielen eine wichtige Rolle für die Umsetzung und Verbreitung der Solidarischen Ökonomie in Brasilien.[36] So entstanden mithilfe der Caritas[37] erste Ansätze einer Solidarischen Ökonomie in Brasilien in den 1980er-Jahren, als neue Wege zur Bekämpfung der massiven Arbeitslosigkeit gesucht wurden.[38] Eine der Pionierkooperativen von MaterialsammlerInnen (Coopamare[39]) wurde mithilfe der christlichen Hilfsorganisation *Organização de Auxilio Fraterno* (OAF) ins Leben gerufen.[40] Gewerkschaften und PT (Partei der Arbeit) griffen das Konzept auf. Auf Initiative des Weltsozialforums entstand 2003 ein Staatssekretariat für Solidarische Ökonomie im Arbeitsministerium. Von 2003 bis 2016 wurde es vom Ökonomen und gebürtigen Österreicher Paul Singer geleitet.

Der Terminus Solidarische Ökonomie fand zudem Ausbreitung in Europa. Hier existieren inzwischen für die Solidarischen Ökonomien verschiedentliche instituti-

[33] http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [Abruf: 06.09.2017].

[34] vgl. *Clarita Müller-Plantenberg*, Regionale Zusammenschlüsse für Solidarische Ökonomie, in: *Sven Giegold* / *Dagmar Embshoff* (Hg.), Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus (s. Anm. 18), 94 f.

[35] *Andreas Exner* / *Brigitte Kratzwald*, Solidarische Ökonomie & Commons (s. Anm. 21), 38.

[36] Vgl. etwa https://www.degrowth.info/de/dib/degrowth-in-bewegungen/solidarische-oekonomie/ [Abruf: 24.10.2017]

[37] https://www.caritas.org/where-caritas-work/latin-america/brazil/ [Abruf: 24.10.2017].

[38] http://at.solidarityeconomy.eu/fileadmin/Media/at.solidarityeconomy.eu/Good_practice_Report_Brazil.pdf, 6 [Abruf: 24.10.2017].

[39] https://coopamare.wordpress.com/ [Abruf: 24.10.2017].

[40] Vgl. http://at.solidarityeconomy.eu/fileadmin/Media/at.solidarityeconomy.eu/Good_practice_Report_Brazil.pdf, 9 [Abruf: 24.10.2017].

onelle Unterstützungen und Rahmenbedingungen. So fördert in Italien das *Marcora-Gesetz* (1985)[41] die Übernahme von Unternehmen durch die Belegschaften im Falle einer Insolvenz. In Frankreich wurde 2014 ein Gesetz über *Soziale und Solidarische Ökonomie*[42] verabschiedet, in Griechenland 2016 ein Gesetz für *Solidarische Ökonomie*.[43]

6 Selbsthilfe? Emanzipatorisch? Transformatorisch?

Solidarische Ökonomien gab es, bevor der Kapitalismus aufkam, und es gibt sie in kapitalistischen Gesellschaften als Ausdruck einer „moralischen Ökonomie". Das ist auch gegenwärtig der Fall: „Die Ansätze einer alternativen solidarischen Ökonomie entwickeln sich gegen die dominanten neoliberalen Tendenzen der Unterwerfung der Gesellschaften unter die Gesetze des globalen Marktes."[44] Oftmals scheinen Notlagen – ausgelöst durch Finanz- und Wirtschaftskrisen oder auch andere Krisen – *der* Grund für das Aufkommen Solidarischer Ökonomien zu sein. Doch das würde zu kurz greifen. So lässt sich am aktuellen Beispiel Griechenland nachweisen, dass gerade positive Zukunftsbilder einer anderen Gesellschaft und einer anderen Ökonomie treibende Faktoren für das Engagement von Menschen auf diesem Feld sind. Die Motive und Bedürfnisse der Beteiligten an solidar-ökonomischen Projekten und Betrieben in Griechenland entstanden oftmals nicht erst durch die Krise, sondern waren schon vorhanden. Außerdem sind Selbstorganisation und der Aufbau von Strukturen mitunter aufwändig und anspruchsvoll. Solidarischem Wirtschaften kommen jedenfalls transformatorische Potenziale zu: „Solidarische Ökonomie bewirkt Denk- und Handlungsprozesse, die Veränderung über das Projekt hinaus in Gang bringen."[45]. Mittendrein nennt Krisenbewältigung (durch Selbsthilfe, und zwar im Sinne kollektiven Handelns) und Selbstermächtigung (ebenfalls im Sinne eines kollektiven bzw. gemeinschaftlichen Prozesses) als zentrale Potenziale solidarischen Wirtschaftens.[46]

In seiner Studie über „Solidarische Ökonomie in Österreich" (2015), für die qualitative Interviews u. a. mit AkteurInnen der Solidarischen Ökonomie geführt wurden, kommt Andreas Exner zum Schluss, dass das Ziel Solidarischer Ökonomie eine „grundlegende Transformation aller gesellschaftlichen Verhältnisse zu einer solidarischen und demokratischen Gesellschaft" ist, wobei diese Transformation von Nischen ausgeht.[47] Einer der Akteure des Ansatzes der *Solidarischen Landwirtschaft* in Österreich, Stephan Papst, sagt: „Es ist zen-

41 Vgl. http://www.infocooperazione.it/storia_coop_d.aspx [Abruf: 24.10.2017].

42 https://www.economie.gouv.fr/ess-economie-sociale-solidaire/loi-economie-sociale-et-solidaire [Abruf: 27.07.2017].

43 https://griechenlandsoli.com/2017/06/20/ein-gesetz-fuer-solidarische-oekonomie [Abruf: 27.07.2017].

44 Zum Begriff der „moralische Ökonomie" nach Edward Thompson siehe *Elmar Altvater*, Solidarische Ökonomie. Die Antwort auf die neoliberale Konterrevolution, in: Widerspruch 50 (2006), 11.

45 *Lisa Mittendrein*, Solidarität ist alles, was uns bleibt (s. Anm. 32), 171.

46 Ebd., 173.

47 Vgl. http://at.solidarityeconomy.eu/fileadmin/Media/at.solidarityeconomy.eu/Endfassung_kurz_Solidarische_Oekonomie_in_OEsterreich.pdf, 7 [Abruf: 27.07.2017].

tral, darauf zu achten, dass die solidarische Landwirtschaft nicht als weiteres Vermarktungsmodell gilt und am Rande oder in einer Nische des kapitalistischen Systems bleibt, sondern dass sie zur Transformation des Wirtschaftssystems beiträgt". Als Perspektive für 2050 formuliert er: „In meiner Utopie ist die Solidarische Landwirtschaft *die* Form der Landwirtschaft."[48]

Mit der Frage, ob Solidarische Ökonomie das Potenzial hat, eine gesellschaftliche Transformation zu fördern, beschäftigt sich auch Clemens Griesauer[49]. Mit Stefan Meretz[50] sieht er einerseits die Gefahr, dass eine unreflektierte Ausweitung alternativer Arbeitsformen durchaus auch einer Unterstützung der kapitalistischen Verwertung dienen kann – wie das auch bei unentgeltlicher Hausarbeit der Fall ist –, anderseits erkennt er ein Potenzial, dass in Krisenzeiten der Bedeutungsgewinn nicht-marktförmiger (Re-)Produktion „als Etablierung von Keimformen einer emanzipatorischen Gesellschaft interpretiert werden" könnte.

7 Beispiel foodcoops

In Österreich sind in wenigen Jahren zahlreiche *foodcoops*[51] entstanden: in Wien existieren derzeit über 20 derartige Projekte (mit jeweils ca. 50–80 Mitgliedern), österreichweit sind es an die fünfzig. In einer *foodcoop* soll die Anonymität zwischen KonsumentInnen und ProduzentInnen aufgehoben werden. Eine Gruppe von KonsumentInnen kauft gemeinsam statt individuell ein, und das möglichst direkt bei den (meist regionalen und saisonallen) ErzeugerInnen. Man kennt einander, agiert auf Augenhöhe und legt Wert auf die Erfüllung ökologischer und sozialer Kriterien. Alle innerhalb der foodcoop anfallenden Aufgaben werden unter den Mitgliedern aufgeteilt und selbst organisiert, Entscheidungen werden gemeinsam getroffen – der Einzelhandel wird ausgeschaltet. Die meisten foodcoops haben ein eigenes Lager, wohin die Produkte geliefert werden und wo sie die Mitglieder abholen. Was zu tun ist, wird von den Mitgliedern selbst gemacht: Bestellungen aufgeben, Waren entgegennehmen, Abrechnungen machen, Lagerputzen etc. Die Motivationen der Mitglieder sind unterschiedlich und vielfältig: Manche möchten die großen Konzerne und Handelsketten nicht mehr länger unterstützen, die einen schätzen die Nähe zu den (oftmals biologischen) ProduzentInnen, anderen wiederum ist wichtig, mit Selbertun zu experimentieren und Lohnarbeit zu reduzieren bzw. zu ersetzen.

8 Beispiel Solidarische Landwirtschaft

Ein anderer Weg im Umgang mit Nahrungsmittelproduktion und -distribution ist die Solidarische Landwirtschaft (auch: Community Supported Agriculture/CSA oder Vertragslandwirtschaft, wie in der

[48] *Stephan Papst*, Interview „Solidarische Landwirtschaft – wir wachsen zusammen", in: ksoe-Dossier „Sozial-ökologische Landwirtschaft", 01/2017, 31–34.

[49] *Clemens Griesauer*, Nicht-kapitalistische (Re-)Produktionsformen – kritisch betrachtet, in: ksoe-Dossier „Neue Produktionsweisen", 08/2014, 25.

[50] *Stefan Meretz*, Keimform und gesellschaftliche Transformation, in: Streifzüge 60 (2014), 7–9.

[51] https://foodcoops.at/ [Abruf: 24.10.2017].

Schweiz gebräuchlich[52]). Der erste Hof in Österreich war 2011 Ochsenherz[53] in Gänserndorf bei Wien mit derzeit ca. 300 ErnteteilerInnen. Bereits 2012 wurden zwei weitere Initiativen in Oberösterreich und in der Steiermark gegründet. Momentan gibt es ca. 30 CSA-Betriebe in Österreich[54].

„Der zentrale Aspekt der solidarischen Landwirtschaft ist, dass die Konsumierenden gemeinsam mit den Produzierenden Verantwortung für die Landwirtschaft übernehmen. Sie finanzieren über sogenannte Ernteanteile die Produktion für ein Jahr vor und tragen auch im Fall von Ernteausfällen die Risiken des Betriebes mit. […]

Solidarische Landwirtschaften müssen nicht, wie konventionelle Betriebe, ökonomisch wachsen, um zu überleben. Vielmehr geht es um eine in die Tiefe gehende qualitative Verbindung zwischen den Produzierenden und den ErnteteilerInnen, die einhergeht mit der Wertschätzung der bäuerlichen Arbeit, die geleistet wird und der Produkte, die daraus entstehen […].

Ein gemeinsamer Fokus der Initiativen liegt, wie der Name bereits darauf hindeutet, auf der Solidarität, welche in einem emanzipatorischen Sinn verstanden wird. Prinzipiell geht es darum ‚das (zu) teilen, was ich habe, und nicht das, was mir überbleibt' (Interview 2). Die Ernteanteile werden nach einem Richtwert vergeben. Solidarität zwischen den ErnteteilerInnen äußert sich in der Form, dass jede und jeder so viel gibt, wie sie oder er kann. Außerdem besteht auch Solidarität unter den Produzierenden der einzelnen Initiativen, die sich untereinander austauschen und unterstützen." [55]

Weiterführende Literatur:

Markus Auinger, Solidarische Ökonomie zwischen Markt und Staat. Gesellschaftsveränderung oder Selbsthilfe?, in: Journal für Entwicklungspolitik XXV (2009).
Schwerpunktheft mit internationaler Perspektive auf das Thema und mit einem Fokus auf den Zusammenhang von Demokratie und Solidarische Ökonomie.

Stefan Kerber-Clasen, Solidarische Ökonomie. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven, in: Widerspruch 62 (2013).
Überblicksartikel über Forschung und Publikationen zum Thema Solidarische Ökonomie mit Schwerpunkt auf den deutschsprachigen Raum.

Elisabeth Voss / Netz für Selbstverwaltung und Selbstorganisation (Hg.), Wegweiser Solidarische Ökonomie ¡Anders Wirtschaften ist möglich!, Neu-Ulm 2015.
Elisabeth Voss gibt mit diesem (bereits in 2. Auflage erschienenen) Band einen allgemein verständlichen und umfassenden Einblick in die vielfältigen Ansätze und Praktiken solidarischen Wirtschaftens.

9 Zur Unterscheidung

Ein breites Verständnis von solidarischen Ökonomien ist wichtig, einige Abgrenzungsversuche mögen aber dennoch hilfreich sein:

52 Vgl. http://www.regionalevertragslandwirtschaft.ch/verband/ [Abruf: 24.10.2017].
53 http://www.ochsenherz.at/ [Abruf: 24.10.2017].
54 Vgl. *Stephan Papst*, Interview „Solidarische Landwirtschaft – wir wachsen zusammen" (s. Anm. 48), 32.
55 *Christina Plank*, Neue Produktions- und Lebensweisen in der Landwirtschaft, in: Stimmen der Zeit 235 (2017), 540 – 548, hier: 545 ff.

– *Solidarische Ökonomie – Dritter Sektor / Non-profit-Sektor:* Wiewohl Solidarische Ökonomien dem 3. Sektor zugeordnet werden können, sind sie dennoch nicht mit diesem ident, da Solidarisches Wirtschaften auch im Haushaltssektor vorkommt. Darüber hinaus umfasst der 3. Sektor auch Non-profit-Organisationen und NGOs, die nicht notwendigerweise solidarökonomisch sein müssen.[56]

– *Solidarisches Wirtschaften – Soziale Unternehmen – Sozialwirtschaft:* Soziale Unternehmen (Sozial-ökonomische Betriebe u. a.) agieren am Markt und erhalten Mittel von der öffentlichen Hand für einen spezifischen Auftrag, nämlich langzeiterwerbslose Menschen zu beschäftigen und zu beraten, um ihnen einen (Wieder-) Einstieg in den Arbeitsmarkt zu ermöglichen.

Sozialwirtschaft meint die spezifische Erbringung von sozialen Dienstleistungen für Personen mit einem spezifischen Problem: Schulden, Drogenabhängigkeit, Wohnungslosigkeit etc.[57]

Das heißt: Solidarische Ökonomien beschränken sich nicht auf die Erbringung von sozialen Dienstleistungen, sondern beinhalten auch die Produktion von Gütern und anderen Dienstleistungen.

– *Solidarische Ökonomie und Gemeinwohlökonomie sind nicht ident:* Gemeinwohlökonomie ist ein spezifischer Ansatz, der als ein Teil der Solidarischen Ökonomie gesehen werden kann.

– *Solidarische Ökonomie und Sharing-Economy:* Teilen ist ein wichtiger Ansatzpunkt in der Solidarischen Ökonomie (von alltäglichen Formen des Teilens bis hin zu Leihläden). Solidarische Ökonomie ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der „Sharing Economy" im Sinne kommerzieller, gewinnorientierter Anbieter.

Der Autor: *Markus Blümel, Politischer Erwachsenenbildner, Solidarökonom, Öffentlichkeitsarbeiter, Mitarbeiter der ksoe (Kath. Sozialakademie Österreichs), u. a. Masterstudium an der Plattform für Politische Kommunikation (Donau-Universität Krems); Publikationen: zus. mit Margit Appel (Hg.), Soziale Grundrechte – Kriterien der Politik, Thaur 1998; Solidarische Ökonomie (ksoe-Dossier 03/2008); zus. mit Lieselotte Wohlgenannt (Hg.), Neue Produktionsweisen (ksoe-Dossier 08/2014).*

[56] Vgl. *Luise Gubitzer*, Wirtschaft ist mehr! Sektorenmodell der Gesamtwirtschaft als Grundlage für Geschlechtergerechtigkeit, in: Widerspruch 50 (2006), 17–29.

[57] Vgl. Sozialwirtschaft ist … Diskussion mit Nikolaus Dimmel, Andreas Riesenfelder und Ruth Simsa, moderiert von Veronika Litschel und Petra Wetzel, in: Kurswechsel 4/2004, 7–16; http://www.beigewum.at/wordpress/wp-content/uploads/007_diskussion_mit_nikolaus_dimmel_andreas_riesenfelder_ruth_simsa.pdf [Abruf: 24.10.2017].

Klaus Vellguth

Ökologisch wirtschaften weltweit

Das asiatische Netzwerk Pastoral setzt sich für eine kultursensible Ökologie ein

◆ **Im Jahr 2015 hat Papst Franziskus mit der Enzyklika *Laudato si'* große Aufmerksamkeit erreicht und zugleich markiert, dass Schöpfungsspiritualität und Einsatz für die Ökologie Hand in Hand gehen können. Darüber hinaus hat er zu zeigen versucht, dass diese Thematik für eine Pastoral im Modus der Zeichen der Zeit im weltkirchlichen Kontext von Bedeutung ist. Für die Kirche in Asien bedeutet *Laudato si'* eine Bestärkung für die indigenen Traditionen sowie einen Impuls für die Befassung mit theologisch-(schöpfungs)ethischen Aspekten und Projekten im Bereich der ökologischen Praxis der Kirche vor Ort. (Redaktion)**

Die Vision einer Ökonomie, die mit der Ökologie und einer sozialen Gerechtigkeit einhergeht, steht im Zentrum der Enzyklika *Laudato si'* (LS), die Papst Franziskus im Mai 2015 veröffentlicht hat. Bereits zuvor hatte sich der Papst aus Argentinien pointiert in *Evangelii Gaudium* mit einer „Wirtschaft, die tötet" auseinandergesetzt und dabei die lebensfeindlichen Auswüchse einer neoliberalen Ökonomie kritisiert. Nachdem er in dieser Apostolischen Exhortatio in prophetischer Sprache[1] die Stimme gegen ausbeuterische wirtschaftliche Strukturen erhob, stellt er in der Enzyklika *Laudato si'* das Konzept der Nachhaltigkeit in den Mittelpunkt. Es geht Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* dabei gleichermaßen um einen verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung und um die Entwicklung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, die allen Menschen im gemeinsamen Oikos Erde einen gerechten Anteil an den globalen Gütern der Atmosphäre und des Wassers sowie den regionalen Gütern der Bodenschätze, Wälder etc. gibt. Es geht ihm um eine intra- und intergenerationelle soziale Gerechtigkeit sowie ökologische Verantwortung. Letztlich geht es um die Frage, wie Ökonomie und Ökologie so in Einklang gebracht werden können, dass Menschen heute und morgen gut miteinander (über-)leben können.[2] „Die Umwelt ist eines jener Güter, die die Mechanismen des Markts

[1] Vgl. *Joachim Wiemeyer*, Evangelii Gaudium – das Programm eines Pontifikats, in: Die Neue Ordnung 68 (2014) 2, 100–109, hier: 104. *Ursula Nothelle-Wildfeuer*, Eine Frage der Authentizität. Arme Kirche – Kirche der Armen, in: Stimmen der Zeit 232 (2014) 9, 579–590; *Klaus Vellguth*, „Unerhörte" und ungehörte Worte zu den Herausforderungen an Welt und Kirche. Anmerkungen zum zweiten Kapitel von Evangelii gaudium, in: *Klaus Krämer / Klaus Vellguth* (Hg.), Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche (ThEW 7), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

[2] Vgl. *Klaus Vellguth*, Und immer noch müssen Apfelbäumchen gepflanzt werden. Gemeinsam unterwegs zu einer ökologischen, sozialen und ökonomischen Verantwortung, in: *Klaus Krämer / Klaus Vellguth* (Hg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus (ThEW 11), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 280–302.

nicht in der angemessenen Form schützen oder fördern können."[3] Ottmar Edenhofer, Direktor des Mercator Research Institute on Global Commons and Climate Change, stimmt Papst Franziskus zu: „Der Papst hat Recht: Der Markt wird aus sich heraus die Umwelt nicht schützen und den kommenden Generationen die Lebensgrundlage sichern. Darum fordern ja die Ökonomen, dass nicht auf Kosten kommender Generationen oder zu Lasten Dritter gewirtschaftet werden darf."[4] Dabei bewegt sich Papst Franziskus mit seinen Analysen – gerade auch mit Blick auf den klimawissenschaftlichen Diskurs – auf der Höhe der Zeit, was sich unter anderem in der positiven Rezeption der Enzyklika in führenden Wissenschaftsmagazinen wie „Nature" und „Science" niedergeschlagen hat.[5]

1 Laudato si' aus indigener Perspektive

Wie sieht eine indigene Perspektive auf die Enzyklika *Laudato si'* aus? Diese Frage stand im Mittelpunkt des inzwischen fünften Treffens des „Netzwerk Pastoral Asien"[6], eines kontinentalen Zusammenschlusses der Direktoren bedeutender Pastoralinstitute auf dem asiatischen Kontinent, das im Oktober 2016 in Guwahati (Indien) stattfand.[7] Guwahati ist die Hauptstadt des Bundesstaates Assam im

3 LS 190.

4 Vgl. *Ottmar Edenhofer*, „Der Himmel gehört uns allen." Ein Gespräch mit dem Klima-Ökonomen Ottmar Edenhofer über die UN-Konferenz und die Umwelt-Enzyklika Laudato si', in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 2, 17–21, hier: 18.

5 Vgl. Editorials „Hope from the Pope" in Nature vom 25.6.2015 und „The Pope tackles sustainability in Science" vom 19.9.2015. *Ottmar Edenhofer / Christian Flachsland*, Laudato si'. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter, in: Stimmen der Zeit 233 (2015) 9, 579–591, hier: 580. Problematisch sind allerdings einzelne ökonomische Aussagen der Enzyklika. Wenn Papst Franziskus davon ausgeht, dass es sinnvoll wäre, „in einigen Teilen der Welt eine gewisse Rezession zu akzeptieren und Hilfen zu geben, damit in anderen Teilen ein gesunder Aufschwung stattfindet" (LS 193), so wird hier ein kausaler Zusammenhang suggeriert, der von Wirtschaftswissenschaftlern nicht nachvollzogen werden kann. Vgl. *Franz-Josef Bormann*, Die Enzyklika „Laudato si'". Eine Aufforderung zum Umdenken?, in: Pastoralblatt 68 (2016) 8, 240–247, hier: 244.

6 Zuvor fand ein erstes Treffen in Manila / Philippinen (2012) zum Thema „Verständnis von Pastoral im asiatischen Kontext", ein zweites Treffen in Bangalore / Indien (2013) zum Thema „Kontextualisierung und Inkulturation", ein drittes Treffen in Ho-Chi-Minh City / Vietnam (2014) zum Thema „Evangelii gaudium" und ein viertes Treffen in Colombo / Sri Lanka (2015) zum Thema „Laien in Leitungsfunktion" statt.

7 *Klaus Vellguth*, Gemeinsam begeisternd unterwegs. Pastoralinstitute in Asien und Afrika vernetzen sich, in: Diakonia 47 (2016) 2, 74–86; *ders.*, Journeying Together with a new Vision, in: Word & Worship 49 (2016) 3, 275–295; *ders.*, Network of Solidarity. A broader concept than the provision of assistance, in: *Klaus Krämer / Klaus Vellguth* (Hg.), Evangelii Gaudium. Voices of the Universal Church (OWT 7), Manila 2015, 177–188; *ders.*, Asian Pastoral Network. Second Conference of the Asian Pastoral Network at the NBCLC, in: Word & Worship 47 (2014) 1, 292–297; *Klaus Vellguth / Paul B. Steffens*, A Pastoral Network Emerges. Lively Exchange between Asian Pastoral Institutes, in: Ishvani Documentation and Mission Digest 32 (2014) 2–3, 164–173; *Klaus Vellguth*, missio, The Network Pastoral and the Pastoral Institutes of Asia, in: East Asian Pastoral Review 50 (2013) 4, 313–323; *ders.*, Pastorales Netzwerk wächst in Asien. Pastoralinstitute suchen gemeinsam nach neuen Perspektiven, in: Verbum SVD 55 (2014) 1–2, 26–44.

Nordosten Indiens, einer der sogenannten „sieben Schwestern“: Arunachal, Assam, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagaland und Tripura. Diese sieben Bundesstaaten liegen in einer Region abseits des Hauptgebietes des indischen Subkontinents[8] und sind die Heimat traditioneller Bevölkerungsgruppen, die sich bewusst nicht zu den „Adhivasi“[9] zählen, aber in ihren indigenen Kulturen ihre Stammestraditionen bewahrt haben und bis in die Gegenwart hinein pflegen. Insgesamt werden im Nordosten Indiens nur vier Prozent der Gesamtbevölkerung des Subkontinents[10] gezählt, zu denen die Naga[11] ebenso zählen wie unter anderem die Khasi, die Bodo, die Garo, die Mishing, die Mizo, die Yimchungru, die Maram, die Ao, die Lothar, die Angami sowie die Keiti. Geprägt ist die Region nicht nur durch ihre ethnische und kulturelle Heterogenität, sondern auch durch ihre Biodiversität, ihren Reichtum an Bodenschätzen und ein Potenzial zur hydroelektrischen Energiegewinnung.

Die indigenen Stämme in Nordost-Indien haben sich über viele Jahrhunderte hinweg ein tiefes Verständnis für eine kosmologische Weltsicht bewahrt und dabei das Universum als einen einzigen Organismus betrachtet, bei dem Prozesse miteinander vernetzt sind. Zahlreiche Vertreter einer primär westlich-naturwissenschaftlich orientierten Weltsicht ließen sich davon inspirieren und haben bereits im letzten Jahrhundert ein neues Verständnis des Kosmos entwickelt, das sich an diese autochthonen beziehungsweise indigenen Kosmologien anlehnt, wobei sie den Kosmos nicht als eine statische, ewig gleichbleibende Größe betrachten, sondern als einen Prozess entdecken, der sich entfaltet und in kreativer Weise neu schafft.[12] Die indigenen Kulturen leisten mit ihrem kosmologischen Bewusstsein einen Beitrag für eine ganzheitliche Weltsicht in einer Zeit, in der gerade die westliche Welt von einer Krise der Kosmologie und – damit verbunden – von einer ökologischen Krise geprägt ist.

Die Stämme im Nordosten Indiens sind eng mit der Natur verbunden und haben ein besonderes Bewusstsein für ihr Land, ihre Wälder, ihr Wasser und die Bodenschätze ihrer Region entwickelt. Kulturell haben die Stämme Lebensformen, Mythen und Riten entwickelt, in denen die Harmonie mit der Natur zum Ausdruck kommt. Dabei realisiert sich in der periodisch wiederkehrenden Erinnerung der Mythen sowie in den traditionellen Riten als performativer Akt eine permanente Wiederherstellung des kollektiven indigenen Bewusstseins, dass die traditionellen Stämme mit der Natur in einer Einheit leben. Der Jesuit Hector D’Souza, der selbst zu den in den Naga-Bergen lebenden Angami gehört, erinnert daran, dass die Angami ihre Individualität im Zusammenspiel der „Sieben ‚J‘“ (Sanskrit: Jàn, Jamin, Jungle, Janwar, Jal, Jwala und Jāan) verste-

8 Während sich die „sieben Schwestern“ im Nordosten Indiens nur zwei Prozent ihres Grenzverlaufs mit dem restlichen Indien teilen, berühren 98 Prozent ihres Grenzverlaufs die Staaten Bangladesch, Myanmar, China und Bhutan.

9 Adivasi bedeutet wörtlich übersetzt „erste Menschen“ bzw. „erste Siedler“ und ist die (Selbst-) Bezeichnung der indigenen Bevölkerung im Gebiet des heutigen Indien.

10 Volkszählung aus dem Jahr 2011.

11 Naga ist ein Sammelbegriff für über dreißig Volksgruppen. Dazu zählen unter anderem die Tangkhul Naga, die Mao Naga, die Lamkang Naga, die Moyon Naga und die Monsang Naga.

12 Vgl. *Leonardo Boff*/ *Mark Hathaway*, Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild, Kevelaer 2016, 40.

hen, in denen Mensch und Natur zu einer Einheit verschmelzen: Jàn – die Angami betrachten sich als lebendige Geister aus Fleisch und Blut. Jamin – das Land sehen sie als ihre Lebensgrundlage an. Jungle – der Wald ist der Ort, an dem die Angami leben, spielen, jagen und sich lieben. Janwar – mit den anderen Lebewesen fühlen sich die Angami verbunden. Jal – alles Fließende ist in die Mythologie ihrer Vorfahren eingeflossen. Jwala – das Feuer des Lebens wärmt sie, ihre Träume und Begierden. Und Jāan – der Atem bzw. die Luft stellt eine Verbindung zum Kosmos her. Wenn diese „Sieben J" sich in Harmonie befinden, fühlen sich Angami gesund. Wenn das Gleichgewicht der „Sieben J" gestört ist, erleben Angami sich als krank.[13] Eine besondere Bedeutung kommt bei den Angami der Intuition zu, die sie mit der Gegenwart der Geister erklären. Im Gegensatz zu Menschen in europäischen Kulturen berufen sich die Angami auf sieben Sinne. Sie sehen, hören, riechen, tasten, schmecken, fühlen und ahnen. Über die fünf „klassischen" Sinne hinaus fühlen sie, was andere Menschen ihnen gegenüber empfinden, und ahnen intuitiv, was um sie herum passiert. Dabei ist es kein alleiniges Spezifikum nordindischer beziehungsweise asiatischer Stammeskulturen, wenn sie sich ein Bewusstsein für einen Sinn der Intuition bewahrt haben. Der Brasilianer Leonardo Boff hat zuletzt darauf hingewiesen, dass eine Beschränkung des eigenen Erfahrungsverständnisses auf fünf Sinne zu kurz greift und dass die Bedeutung von Intuition, Spiritualität und alten Weisheitstraditionen immer klarer wird.[14] „Die Intuition wird als das direkte Erfassen der impliziten Ordnung durch den Geist aufgefasst. Intuition ist nicht irrational. Es handelt sich einfach um eine Art der Rationalität, die sich vom diskursiven Denken unterscheidet. Diejenigen, die sich im Kampf für umfassende Befreiung und Heilung der Lebenssysteme der Erde engagieren, sollten sich also bemühen, die intuitiven Fähigkeiten zu entwickeln und sie zu würdigen."[15]

2 Das Heilige in der Natur

Die indigenen Gemeinschaften Nordost-Indiens haben ein Bewusstsein für die Heiligkeit der Natur entwickelt und betrachten massive Eingriffe in die Natur – beispielsweise den Bau eines Damms oder eines Wasserkraftwerks – als eine Bedrohung ihrer kulturellen Identität und ihres kulturellen Erbes. Ihnen ist bewusst, dass jeder unter ökonomischen Aspekten vorgenommene Angriff auf das ökologische Gleichgewicht beziehungsweise jede Intervention, die dazu führt, die ökologische Harmonie mit Blick auf das Land, die Wälder, das Wasser beziehungsweise die Bodenschätze zu zerstören, nicht nur mit der Zerstörung ihrer Umwelt, sondern auch mit einer Zerstörung der traditionellen Stammeskulturen einhergeht. Denn die Stammeskultu-

[13] Mit Blick auf die Umweltenzyklika *Laudato si'* schreibt Hector D'Souza: „[…] with Laudato si', we will be able to understand the 7 Js and sharpen 7 senses. The nature of nurture is all our 7 Js and the nurture of nature is our 7 senses. When these two synchronize, we have the symphony of thousand voices. The nature of nurture and nurture of nature is one single act. That is all the Pope is asking of us. The being and becoming is but one song to those who live in harmony. I am sharing that harmony with you of the tribal world." (*Hector D'Souza*, Living in Harmony from a Tribal Perspective. Inspired by Laudato si', unveröffentlichtes Dokument, Guwahati 2016.)

[14] Vgl. *Leonardo Boff* / *Mark Hathaway*, Befreite Schöpfung (s. Anm. 11), 40.

[15] Ebd., 147.

ren können nur in einer Symbiose mit dem Lebensraum, aus dem sie hervorgegangen sind, überleben. So kommt beispielsweise der Bewahrung der Wälder angesichts der Tatsache, dass 91 Prozent der Fläche von Mizoram bewaldet ist, hinsichtlich der Bewahrung der Stammestraditionen eine besondere Bedeutung zu.

Exemplarisch kann dies anhand der Heiligen Haine von Mawphlang (West Khasi Hills) dargestellt werden. In Mawphlang befinden sich heilige Haine, denen in der traditionellen Überlieferung eine bewahrende Funktion für die Schöpfung zugesprochen worden ist. In der Stammesmythologie war es deswegen untersagt, diese Haine, die von beschützenden Göttern bewohnt werden, zu betreten. So heißt es beispielsweise in einem Lied der Khasi Pnar: „Oh heiliger Wald, wir sind so stolz auf Dich. Menschen kommen von überall her, aus dem Osten und aus dem Westen, um Dich zu sehen, um Dich zu loben. Du verwöhnst uns mit Deinen Farben, Wasserfällen, Deiner frischen Luft, Deinen Düften, die Du verschwenderisch verbreitest. Alle Riten und Rituale sind für jeden von uns – um zu heilen und um unserer Heimat und der ganzen Welt Frieden und Harmonie zu bringen."[16] Kulturell ist es verboten, in den heiligen Hainen Bäume zu fällen, und auch die Blumen, das Wasser oder die Früchte der heiligen Haine dürfen von Menschen nur innerhalb des Waldes selbst gegessen bzw. getrunken werden. In den West Khasi Hills setzt sich eine indigene Bewegung seit 2005 nachdrücklich für die Bewahrung des Waldes, der so eng mit der eigenen Mythologie und der Stammeskultur verbunden ist, ein. Doch die Haine von Mawphlang sind nur ein Beispiel für Wälder, die eng mit den indigenen Stammeskulturen Nordost-Indiens verbunden sind. In Arunachal Pradesh werden insgesamt hundert heilige Haine gezählt, in Manipur, einem Bundesstaat an der Grenze zu Myanmar, gelten 166 heilige Haine (Meitei plains) als schützenswert.

Verbunden mit der Verehrung der regionalen Wälder ist oft auch eine Verehrung einzelner Bäume. Bei den Naga wird beispielsweise der Makhel-Baum verehrt. Die Legende erzählt, dass einst Dzülimosüro unter einem Banyan-Baum, der bis heute noch in Makhel verehrt wird, schlief, als eine weiße Wolke über ihr auftauchte und sie daraufhin drei Söhne zur Welt brachte: Den Tiger, Gott und den Menschen. Diese machten sich auf, um sich jeweils eine neue Heimat zu suchen. Während der Tiger den dunklen Wald als sein Revier erwählte, wählte Gott das Weltall und stieg zum Himmel auf. Der Mensch ließ sich auf der Erde nieder, um sich dort zu vermehren. Das Dorf Makhel wird als der zentrale Punkt des gesamten Universums betrachtet, und bis heute wird der Baum, unter dem Dzülimosüro einst schlief, von den Naga als ein heiliger Baum verehrt.

Neben der Verehrung heiliger Wälder werden auch zahlreiche Hügel im Himalaja als heilige Hügel verehrt. Traditionell macht sich die Bevölkerung auf den Weg, um die Hügel zu besteigen und dort auf das sauberste Wasser beziehungsweise auf die sauberste Luft zu stoßen. Einige Gipfel werden als besonders heilig verehrt, sie sind das Ziel traditioneller Pilgerwege.

Auch dem Regen wird in den Stammestraditionen in der Region der „Sieben Schwestern" gehuldigt. Die Wasserversorgung war im Nordosten Indiens traditio-

[16] Zitiert nach *Linus Neli*, Tribal Ways of Relating to the Earth. A North East India Perspective, in: *Network Pastoral Asia*, Fifth Meeting of the Network Pastoral in Asia 25. to 29. October 2016, unveröffentlichtes Dokument, Guwahati 2016, 53–77, hier: 66.

nell gut, da das Land auch durch die Flüsse des Himalajas gespeist wird. Dennoch haben sich traditionelle Riten entwickelt, um in Zeiten längerer Trockenheit Regen zu erbitten. Diesen kommt heute eine wachsende Bedeutung zu, da sich die Folgen des Klimawandels auch in Nordost-Indien zeigen. So sind die Monsun-Regenfälle in Manipur, Nagaland, Mizoram und in den Barail Hills in den vergangenen Jahren signifikant zurückgegangen, während die Durchschnittstemperatur konstant gestiegen ist.[17] Die Tangkhul bereiten Brot in ihren Häusern zu, das als zingkan khamui bekannt ist. Dieses wird den Gottheiten des Himmels geopfert, damit es wieder regnet. Die Sema platzieren den Kopf eines Affen an einer Stelle eines Flusses, der normalerweise mit Regen in Verbindung gebracht wird, und beten zu den Gottheiten des Regens. Die Lothas schlagen mit einem Stock auf die Erde und tragen dem Geist des Regens ihre Bitte vor, die Erde zu tränken. Weitere Riten rund um das Wasser existieren bei den Angami, den Mao sowie den Poumais. Diese traditionellen Riten verweisen auf die enge Verzahnung von ökologischem Lebensraum und Kultur.

3 Ökologische und kulturelle Bedrohungen

Während nun einerseits Infrastrukturmaßnahmen die Region erschließen und wirtschaftlich „entwickeln" sollen, befürchten kultursensible Beobachter und Theologen wie Linus Neli, der Rektor des Oriens-Instituts in Shillong, dass die Eingriffe in die Natur die Existenz traditioneller Stämme und Kulturen bedrohen. Geplant ist beispielsweise der u. a. von der United Nations Economic and Social Commission (UNESCAP) unterstützte Bau des Trans Asian Highway, der den Nordosten Indiens als sogenannter „Asian Highway 2" durchzieht.[18] Ebenso ist eine Erschließung der Region und ihre Anbindung an den Hauptteil Indiens durch Eisenbahnverbindungen geplant. Um das Wasserkraftpotenzial der Region zu nutzen, wurden zuletzt zahlreiche Staumauern errichtet. Dabei sind der Bau des Umiam-Damms in Meghalaya, die Dammprojekte in Kopili, Umrong, Pagladia, KarbiLangpi und Subansiri in Assam sowie das gigantische Staudammprojekt am Dibang in Arunachal Pradesh mit massiven Eingriffen in die Umwelt verbunden, und die Bevölkerung im Nordosten Indiens fürchtet nicht nur den Verlust der Biodiversität ihrer Region, Bodenerosion und landschaftliche Auswirkungen, sondern auch den Verlust ihrer traditionellen Heimat, Zwangsumsiedlungen und den Verlust ihrer traditionellen Kultur.

Auch wenn sich zahlreiche Initiativen wie das North East India Council for Social Science Research in Shillong, die Forest Rights Act und zahlreiche andere Nichtregierungsorganisationen für die Bewahrung der Umwelt in Nordost-Indien einsetzen, lassen sich kulturelle Auflösungserscheinungen gerade mit Blick auf die junge Generation beobachten. Dadurch, dass das traditionelle ökologische Gleichgewicht aus der Balance geraten ist, entfremdet sich die junge Generation von den Traditionen und Riten ihrer Vorfahren und orientiert sich am kosmopolitischen Leben der Bevölkerung in den Städten. Begleitet

[17] Vgl. *Partha Jyoti Das*, Rainfall Regime of Northeast India: a hydrometeorological study with special emphasis on the Brahmaputra Basin. Unveröffentlichte Doktorarbeit, Guwahati 2004.

[18] Der Asian Highway 2 (AH2) ist eine transnationale Verbindung und führt mit einer Länge von 13.177 km von Denpasar (Indonesien) bis Khosravi (Iran).

wird dieser gesellschaftliche Trend jedoch auch von einer Gegenbewegung. So entsteht bei einigen jungen Stammesangehörigen im Nordosten Indiens ein neues Verständnis für die Bedeutung einer Öko-Spiritualität sowie für das Geheimnis und für die Gegenwart des Heiligen in ihnen selbst. Das Heilige wird in der Natur erlebt. Die Schöpfung wird als Gaia, als Mutter Erde beziehungsweise das weibliche Antlitz des göttlichen Selbst betrachtet. So entsteht ein neues Bewusstsein für die Bedeutung eines ökologischen Gleichgewichts sowie für ein Leben in Harmonie mit der Natur, das dazu beiträgt, dass die Stammestraditionen und Kulturen in Nordost-Indien zumindest von einer sensiblen Minderheit bewahrt werden. Dennoch sieht sich Nordost-Indien von einem Entwicklungskonzept bedroht, das mit einer fortschreitenden Technologisierung, Optimierung der Infrastruktur und Industrialisierung begleitet wird: Linus Neli prophezeite die nachhaltige Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts in Nordost-Indien: „Human eco-spirituality will be polluted by lucrative activities of hybrid cultivation and commercial activities. As we do not see anymore the precious species of flora and fauna have rapidly disappeared due to the avarice of human beings. When the ecology is destroyed, that is, when forests plants do not sprout, fruit-bearing trees in the greenwoods do not yield, and the clear streams get dried up, there will be the only scorching heat of the sun during the day, and the cold wind blowing in the night. Then, sadly, there shall not be any more fellowship meal of all creatures: humans, creatures and spirits at the dining table (forests) amidst chirping melodies of the birds, the blooming sight of the wild lilies, the roaring sound of the lions and the invisible visits of the spirits in relationship with humans – the chief creature on earth."[19]

4 Schöpfungsspiritualität und ökologisches Bewusstsein

Wie aus einer Schöpfungsspiritualität eine ökologische Bewegung wachsen kann, zeigt das Beispiel des Inders Robert Athickal. Der indische Jesuit gründete bereits vor 30 Jahren die ökologische Studentenbewegung „Tarumitra" (Hindi: Freunde der Bäume) und galt damals als ein „ökologischer Exot", da die von ihm thematisierte ökologische Krise auf dem indischen Subkontinent noch als ein Problem der westlichen Welt betrachtet wurde. Inzwischen haben sich 300.000 Studierende der Studentenbewegung mit dem Ziel angeschlossen, einen umweltfreundlichen Lebensstil zu entwickeln. Das vielleicht bekannteste Projekt der ökologischen Studentenbewegung „Tarumitra" ist das Bioreservat, das Studentinnen und Studenten aus 23 Bundesstaaten Indiens auf einem zehn Hektar großen Areal bei Patna angelegt und auf dem sie insgesamt 450 Bäume (derzeit sind in Indien 130 Spezies registriert) angepflanzt haben. Bewusst wurde bei der Anlage des Bio-Reservats darauf geachtet, dass ökologische Baumaterialien verwendet werden. Neben einem Wasser-Aufbereitungskonzept und einer Solar-Energieversorgung wurde eine Kompostier-Anlage errichtet. Im Jahr 2000 konnte das Bio-Reservat offiziell eröffnet werden, in dessen Zentrum ein Gebäude für verschiedene Veranstaltungen zur Öko-Spiritualität errichtet wurde. Neben diesem Veranstaltungszentrum befindet sich auf dem Gelände die Jal Man-

[19] *Linus Neli*, Tribal Ways of Relating to the Earth (s. Anm. 16), 77.

dir (Hindi: Tempel der Erde), in der Schriften der großen Weltreligionen aufbewahrt werden. Die interreligiöse Ausrichtung des vom Jesuiten Athickal gegründeten Zentrums ist dabei eine wesentliche Voraussetzung für ihren beeindruckenden Erfolg auf dem indischen Subkontinent. Denn tatsächlich sind weit mehr als 95 Prozent der Besucher des Bio-Reservats Angehörige nichtchristlicher Religionen.

Inzwischen haben Studierende der Bewegung „Tarumitra" weit über die Grenzen Indiens hinaus Kontakte geknüpft, und auch vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen hat eine Vertreterin der indischen Studentenbewegung, Yugratna Srivastavam, für ein stärkeres Engagement gegen den Klimawandel werben können: „Wir müssen die Erde nicht nur für uns, sondern auch für künftige Generationen bewahren. Wenn nicht jetzt – wann dann? Wenn nicht hier – wo dann? Wenn nicht wir – wer dann?"[20] Sie appellierte an die Delegierten „Wir haben nur eine Mutter Erde. Sorgt für sie und teilt sie mit allen Menschen."[21] Auch zum Umweltgipfel, der im Jahr 2015 in Rio de Janeiro stattfand, wurden Studierende eingeladen, um ihre Initiative zu präsentieren.

5 Impulse für die Arbeit der Pastoralinstitute in Asien

Die Enzyklika *Laudato si'* wird aber nicht nur als Bestärkung für die Stammesbevölkerung in Nordost-Indien verstanden, sich weiterhin für den Erhalt der Schöpfung und ihrer Stammestraditionen einzusetzen, sondern hat auch die Arbeit der Pastoralinstitute in Asien nachhaltig beeinflusst. Dies zeigte sich bei den Präsentationen der Pastoralinstitute, die bei dem Netzwerktreffen in Guwahati vertreten waren. Sie berichteten von ihrem Engagement in unterschiedlichen Handlungsfeldern, die von der Bewusstseinsarbeit über die Bildungsarbeit und theologisch-ethischen Grundlagenarbeit bis hin zur Verbesserung der ökologischen Auswirkungen der eigenen Praxis in den kirchlichen Einrichtungen reicht.[22]

Bibiana Rho berichtete von der Arbeit des Catholic Pastoral Institute of Korea (CPIK), das zusammen mit dem Komitee für Ökologie und Umwelt der koreanischen Bischofskonferenz zahlreiche Aktivitäten initiiert hat, um *Laudato si'* in Korea ins Gespräch zu bringen. So fand im Juli 2016 ein nationaler Workshop statt, in dessen Rahmen über die Umweltenzyklika des Papstes diskutiert wurde. Darüber hinaus wurde ein Handbuch für Bischöfe entwickelt, wie sie ökologische Fragen im Rahmen ihrer Gemeindevisitationen berücksichtigen können. Auf Gemeindeebene soll ein Handbuch (Integral Pastoral Manual) dazu beitragen, ökologische Fragen sowohl auf pastoraler als auch auf administrativer Ebene zu behandeln. Im Rahmen der Weiterbildung für Priester wurden zahlreiche ökotheologische beziehungsweise ökospirituelle Angebote entwickelt. Auch wurden

[20] https://librarykvpattom.wordpress.com/2009/09/29/yugratnas-speech-to-un/ [Abruf: 23.11.2017].
[21] Ebd.
[22] Hier zeigt sich, dass sich das Engagement der Pastoralinstitute beispielsweise mit dem Engagement der Umweltbeauftragten in deutschen Diözesen deckt. Vgl. *Matthias Kiefer / Markus Vogt*, Nachhaltigkeit in Solidarität und Gerechtigkeit. Die Antwort der Kirchen in Deutschland, in: *Klaus Krämer / Klaus Vellguth*, Schöpfung (s. Anm. 2), 222–234. *Thomas Weißer*, Nachhaltigkeit wagen. Impulse der Enzyklika Laudato si' für das konkret Engagement in Pfarrgemeinden, in: Anzeiger für die Seelsorge 126 (2017) 5, 5–8.

Umweltfragen in das Weiterbildungsangebot für die Mitglieder der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die in Korea weit verbreitet sind, aufgenommen.

Am sozio-pastoralen Ausbildungszentrum „St. Luke's College" in Myitkyina (Myanmar) hat die Veröffentlichung der Enzyklika zu einer Revision des Ausbildungsprogramms geführt. Viele der 138 in Myanmar bekannten autochthonen Stämme sind in besonderer Weise von den mit der Entwicklung des Landes verbundenen Umweltzerstörungen betroffen. Leo Gopal, Direktor des burmesischen Ausbildungszentrums, berichtete über die Zunahme von Öko-Flüchtlingen, das Auseinanderbrechen traditioneller gesellschaftlicher Beziehungen und von anderen mit der Umweltkrise verbundenen sozialen Konsequenzen. Das sozio-pastorale Ausbildungszentrum in Myitkyina hat nach Veröffentlichung der Umweltenzyklika ein Ausbildungsprogramm für Katechisten und Gemeindeleiter zu ökologischen Fragen gestartet. Darüber hinaus wurde ein Bewusstseinsprogramm zu Fragen der Landrechte initiiert. Ein weiterer Kurs dient der Öko-Sensibilisierung, darüber hinaus wurde ein Programm zur Sensibilisierung für und die Vermittlung von indigenen Rechten implementiert. Schließlich hat das Institut damit begonnen, traditionelle Schöpfungsüberlieferungen zu sammeln und zu dokumentieren. Angesichts der besonderen Bedeutung der natürlichen Ressourcen Jade, Gold, Teak und Bernstein in der Kachin-Region von Myanmar wird regelmäßig auf die Bedeutung dieser natürlichen Ressourcen als regionales ökologisches Erbe hingewiesen.

Charles Bertille berichtete über das ökologische Engagement von Fondacio aus Manila (Philippinen). Im Rahmen eines zehnmonatigen Ausbildungsprogramms werden Studierende in Manila, Vientiane (Laos), Kuala Lumpur (Malaysia) und Ho-Chi-Minh-Stadt (Vietnam) für ökologische Fragen sensibilisiert. Die Förderung eines Umweltbewusstseins ist Teil des Ausbildungsprogramms sowie der spirituellen Begleitung von Fondacio. Um Studierenden dieses Bewusstsein näherzubringen, werden sie im Rahmen ihres Ausbildungsprogramms angeleitet, Müll zu trennen, Möbel aus Naturmaterialien selbst herzustellen und bei der Kultivierung eines Gartens auf dem Campus von Fondacio in Manila mitzuwirken, in dem Gemüse und Früchte angebaut werden. Wichtig ist Fondacio auch die Vernetzung der eigenen Studierenden mit religiösen und nichtreligiösen Jugendorganisationen, um über die eigenen Kreise hinaus junge Menschen in Südostasien für ökologische Fragen zu sensibilisieren.

Das Pastoral Orientation Center (POC) in Kerala wird von den 31 Diözesen des südindischen Bundesstaates, die im Kerala Catholic Bishop's Council (KCBC) zusammengeschlossen sind, getragen. Auch dem südindischen Pastoralinstitut war es ein Anliegen, zur Rezeption der Umweltenzyklika von Papst Franziskus beizutragen. So wurde die Enzyklika nach ihrem Erscheinen zunächst einmal in Malayalam übersetzt, um sie den Christen in Kerala zugänglich zu machen. Darüber hinaus wurde auch eine Kinder-Ausgabe von *Laudato si'* in Malayalam verfasst. In einem Schreiben der Bischöfe Keralas zu den im Jahr 2016 stattfindenden Wahlen wiesen diese ausgehend von *Laudato si'* auf die Bedeutung ökologischer Fragen für die Zukunft Keralas hin. Das Pastoral Orientation Center veranstaltete ein Seminar zu *Laudato si'*, an dem 250 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 31 Diözesen Keralas teilnahmen. Neben diesem Seminar, das in Co-

chin veranstaltet wurde, wurden vom POC zahlreiche Veranstaltungen dezentral in den verschiedenen Diözesan Keralas initiiert, um mit den Katholiken in Südindien die Bedeutung der Umweltenzyklika für ihr Leben und ihren Glauben zu reflektieren und so zur Rezeption von *Laudato si'* in Südindien beizutragen. Auch wurden mehrtägige Workshops zu Umweltfragen angeboten. Schließlich wurde eine Zusammenkunft verschiedener zivilgesellschaftlicher Bewegungen initiiert, um Fragen einer ökologisch sensiblen Entwicklung zu diskutieren.

Das National Biblical Catechetical and Liturgical Center (NBCLC) hat mit Aufmerksamkeit die Promulgation der Enzyklika *Laudato si'* verfolgt und den Rezeptionsprozess in Indien begleitet. Unter anderem wurde nach Veröffentlichung der Umweltenzyklika von Papst Franziskus das Seminar „Mercy for Earth" initiiert, zu dem das Pastoralinstitut Teilnehmerinnen und Teilnehmer verschiedener Religionen (Hinduismus, Islam, Christentum) einlud, um an zwei Tagen Fragen der Schöpfungsspiritualität, der Schöpfungstheologie sowie der Schöpfungsgerechtigkeit zu reflektieren. Die Teilnehmerzahl – 97 Personen haben an diesem zweitägigen Seminar teilgenommen – zeigt, dass das Umweltengagement des NBCLC auf eine große Resonanz stößt. Darüber hinaus wurden sechstägige Exerzitien zum Thema „Öko-Spiritualität" angeboten, für die Robert Athikal gewonnen werden konnte. Dem NBCLC ist es darüber hinaus wichtig, Umweltfragen transversal in allen seinen Programmen zu berücksichtigen. Auch in der eigenen Institution hat die Umweltenzyklika *Laudato si'* einen intensiven Reflexionsprozess darüber ausgelöst, wie ein Transformationsprozess des NBCLC hin zu einem umweltgerechten Ausbildungszentrum gestaltet werden kann. Inzwischen wurde unter anderem ein Recycling-System für Brauchwasser sowie eine Solarenergie-Anlage installiert. Weitere Maßnahmen sollen folgen, um die vom Zentrum ausgehenden Belastungen für die Umwelt zu reduzieren.

6 Ökonomie und Ökologie in Einklang bringen

Die Beispiele asiatischer Pastoralinstitute zeigen, dass auch in Asien Fragen der Nachhaltigkeit verstärkt diskutiert und Wege gesucht werden, wie Ökologie, Ökonomie und soziale Entwicklung in Einklang gebracht werden können: „Allmählich entsteht das Bewusstsein für die dringende Notwendigkeit, gemeinsame Schritte zu unternehmen, um die Welt zu retten, in der wir leben. Warnende Stimmen, dass die Mutter Erde eine ökologische Krise erlebt, werden immer lauter. Gewarnt wird vor dem Klimawandel, vor saurem Regen, dem Ozonloch, dem Verlust der Biodiversität, der Bodenerosion, der Entwaldung, der Wüstenbildung, der Verseuchung des Grundwassers und der Umweltverschmutzung. Der Müll begräbt die Städte unter sich. Fruchtbares Land geht verloren. Die

Weiterführende Literatur:

Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus (ThEW 11), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017.

Leonardo Boff / Mark Hathaway, Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild, Kevelaer 2016.

Thomas Menamparampil, All Creation Groans with Pain, Mumbai 2012.

Industrie verseucht die Flüsse mit ihren Giften. Raffinerien, die petrochemische und die Düngemittelindustrie, Zementfabriken, sind vielleicht ökonomisch profitabel, werden aber nicht in einer ökologisch verantwortbaren Weise entwickelt. Das ökonomische Wachstum wendet sich gegen den Menschen und fügt der Natur einen unermesslichen Schaden zu." Dies formulierte Thomas Menamparampil[23], Erzbischof der Diözese Guwahati im indischen Assam bereits im Jahr 2012 – drei Jahre bevor das Aufsehen erregende Dokument *Laudato si'* aus der Feder von Papst Franziskus promulgiert worden ist.

Es war also kein Zufall, dass die fünfte Zusammenkunft des asiatischen Netzwerk Pastoral in Guwahati stattfand, wo einerseits indigene Stammeskulturen beheimatet sind und Erzbischof Thomas Menamparampil andererseits bereits frühzeitig auf die Bedeutung einer intakten Umwelt für die Zukunft der Menschen hingewiesen hat. Die besondere Sensibilität asiatischer Pastoraltheologen für (Stammes-) Kulturen kann als Spezifikum eines Verständnisses von pastoralem Handeln im Kontext Asiens betrachtet werden. So formulierten die Teilnehmer des ersten Netzwerktreffens asiatischer Pastoralinstitute im Jahr 2012 ihr Verständnis von Pastoral: „Wie Jesus und die Jünger von Emmaus sind unsere Pastoralinstitute Seite an Seite mit den Menschen in Asien unterwegs. Unser Weg ist vom Evangelium und von einem Verhalten geprägt, das die mitfühlende Liebe Jesus, des guten Hirten, verkörpert. Die größte Herausforderung für unseren pastoralen Ansatz in Asien ist es, Wege der Begegnung und Bereicherung durch die verschiedenen religiösen Traditionen und Kulturen Asiens zu finden. In Demut sind wir uns der eigenen Schwäche bewusst, und als dienende Leiter sind wir auf unserer gemeinsamen Suche nach Gott unterwegs. Das bestimmt unseren Dienst zum Wohl einer allumfassenden Transformation von Mensch und Gesellschaft. Als authentische Jünger Christi suchen wir den Dialog mit den verschiedenen Religionen, Kulturen und den vielen Menschen, die in Armut leben. Wir verstehen ‚Pastoral' als unsere einfühlsamen Bemühungen, den Glauben mit dem Leben zu verknüpfen. Die pastorale Aufgabe der Kirche ist es, Zeugnis abzulegen für das Evangelium Jesu Christi. Dies muss immer auf behutsame Art erfolgen, damit wir in Harmonie mit den verschiedenen Religionen und Kulturen in Asien leben, die unseren Weg bereichern."[24] Diese Definition eines asiatischen Verständnisses von Pastoral und dem Beitrag (auch) des Dialogs mit den (Stammes-)Kulturen zeigt, dass der von der FABC, der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen, im Jahr 1972 im Rahmen ihrer ersten Generalversammlung in Taipeh (Taiwan) formulierte „dreifache Dialog" (Triple Dialogue) der Kirche in Asien als Dialog mit den Religionen, Dialog mit den Kulturen und Dialog mit den Armen, bis in die Gegenwart ein wesentliches Charakteristikum asiatischer (auch Pastoral-)Theologie darstellt. Wenn dabei gerade auch Fragen der (Stammes-) Kulturen und einer Ökonomie an der Seite der Armen reflektiert werden, so kann dies als ein spezifischer Beitrag asiatischer Pastoraltheologie zu Beginn des dritten Jahrtausends betrachtet werden. So hielten die

[23] *Thomas Menamparampil*, All Creation Groans with Pain, Mumbai 2012, 6.

[24] *Network Pastoral Asia*, Our Understanding of Pastoral, in: *Network Pastoral Asia*, First Meeting of the Network Pastoral in Asia October 29 to November 1, 2012, unveröffentlichtes Dokument, Manila 2012, 121.

Vertreter der im Netzwerk Pastoral zusammengeschlossenen asiatischen Pastoralinstitute bei ihrer fünften Zusammenkunft im nordostindischen Guwahati abschließend fest: „In many parts of the world, like in North-East India, tribal lands and natural resources are being aggressively encroached upon. For the tribal people, their life depends on nature and is intertwined with it. You destroy ecology and you destroy tribal life. Their rhythm of life is based on the cycles of life in nature and on natural resources. Learning from tribal cultures, we see the need to build up a spirituality of harmony and not of aggression. In this sense it was said that women are closer to the earth than men. Men dominate creation; women are more in harmony with and closer to the earth, mother earth. […] In many ways we have sinned against the earth and this calls for an ‚ecological conversion'. ‚Laudato si' says it well, quoting Pope Benedict XVI: „The external deserts in the world are growing because the internal deserts have become so vast'. For this reason, the ecological crisis is also a summons to profound interior conversion' (LS 217). This conversion will call for a change in our life-style which consumes less because the earth is our only home which must be preserved for future generations. In the words of Mahatma Gandhi, ‚Earth has enough to satisfy everyone's need but not enough for everyone's greed.'"[25]

Der Autor: *Klaus Vellguth, geb. 1965, Dr. theol. habil. Dr. phil. Dr. rer. pol. und Dipl. Religionspädagoge (FH), Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Leiter der Abteilung „Theologische Grundlagen" sowie Leiter der Stabsstelle „Marketing" von missio und Schriftleiter des „Anzeiger für die Seelsorge".*

[25] *Network Pastoral in Asia*, Final Statement of the Fifth Meeting (25th – 29th October 2016 in Guwahati / India), unveröffentlichtes Dokument, Guwahati 2016.

Michael Ernst

Neutestamentliche Texte in ihrem sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Kontext

◆ **Der Begriff „Kapitalismus" lässt sich zwar nicht ohne Weiteres auf die Antike übertragen, doch zeigt eine Analyse des Wirtschaftssystems, der sozialen Verhältnisse und der Abgaben- und Steuersysteme, dass es in Palästina zur Zeit Jesu durchaus „kapitalistische Strukturen" gab. Diese haben auch Eingang in einige Gleichniserzählungen Jesu gefunden. Dabei überrascht, ja befremdet aufs Erste, dass etwa im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30) die Logik des Gottesreiches mit kapitalistischer Logik verglichen bzw. veranschaulicht wird. (Redaktion)**

1 Bemerkungen zur begriffsgeschichtlichen und methodologischen Diskussion über eine „Ökonomie der Antike"[1]

„Entscheidend für die Kennzeichnung eines Wirtschaftssystems ist das erkenntnisleitende Interesse, das die Perspektiven, Wertungen und Kategorien festlegt, unter denen die Phänomene in den Blick genommen und geordnet werden. – Wer sich dafür interessiert, ob es in der Antike eine Art von Marktwirtschaft gegeben hat oder nicht, wird nach anderen Sachverhalten und Prozessen Ausschau halten als derjenige, der sich für die Existenzsicherung des arbeitenden und leidenden Volkes interessiert und daher das Wirtschaftssystem danach beurteilt, wie es die Grundversorgung der Bevölkerung sicherstellt und mit den schwächsten Mitgliedern der Gesellschaft umgeht. Doch diese unterschiedliche Einstufung ist nicht erst ein Bestandteil der heutigen Interpretation, sondern bereits als Widerspruch in den zu erfassenden Gegenstand, die damalige Ökonomie, eingebaut."[2] Die Beurteilung des Landlebens aus der Sicht der berühmten römischen Schriftsteller wird also notwendig anders ausfallen als bei einer Tagelöhnerfamilie Palästinas und anderer Provinzen, die das erwirtschaftete Mehrprodukt an die Metropole Rom abliefern müssen. Anders gesagt: „Wer den letzten Zweck der Warenproduktion in der Gewinnerzielung sieht, wird anders urteilen über den Charakter einer Wirtschaft als derjenige, für den der Wert der Produkte eine Funktion der Bedürfnisse der Menschen ist."[3]

Die Diskussion der Frage, welche Wirtschaftsform charakteristisch sei für das römische Imperium, wurde in den 60er- bis 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts entscheidend geprägt durch Moses

[1] Vgl. dazu v. a.: *Kuno Füssel*, Die politische Ökonomie des Römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit, in: *Kuno Füssel / Franz Segbers* (Hg.), „… So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit". Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern–Salzburg 1995, 36–59.

[2] Ebd., 36.

[3] Ebd., 37; ein Kurzüberblick über die Forschungsgeschichte findet sich beispielsweise ebd., 37–39.

I. Finley, so dass es sich lohnt, seine Position zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zu wählen. Finley stellt in seinem Werk „Die antike Wirtschaft“[4] die positiv beantwortete Frage, ob man überhaupt von der „Wirtschaft der Antike“ sprechen kann. Damit reagiert er auf den von vielen Experten anerkannten Befund, dass sich die zentralen Begriffe moderner ökonomischer Analyse wie Arbeit, Produktion, Kapital, Investition, Profit, Güterkreislauf, Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage, Marktpreise usw. nicht angemessen in Begriffe der lateinischen oder griechischen Sprache übersetzen lassen. Diese sprachliche Fehlanzeige hat weitreichende Konsequenzen. Sie besagt nämlich, dass den Menschen der Antike „der Begriff einer *Wirtschaft* fehlte und darüber hinaus die begrifflichen Voraussetzungen für das, was wir *Wirtschaft* nennen. […] Aus diesem Grunde hat Aristoteles, dessen Ziel es war, alle Zweige des Wissens systematisch zu erfassen, keine Ökonomie geschrieben. Und aus diesem Grunde beruhen auch die ewigen Klagen über die Spärlichkeit und Mittelmäßigkeit antiker ‚Wirtschaftsliteratur‘ auf einer grundsätzlich falschen Vorstellung davon, worum es bei derartiger Literatur gehen konnte.“[5]

Dabei gilt: „In den Wirtschaftsordnungen der Antike besteht Wachstum darin, den Ertrag der Landwirtschaft zu steigern, um Arbeitskräfte und Investitionen für andere Sektoren freizusetzen. Der Ackerbau gilt als Quelle allen Reichtums. Nur er gestattet es, das Gesamtprodukt durch einen Zuwachs des eigenen Ertrages anzuheben und damit anderen Sektoren die Möglichkeit zu bieten, ihre eigene Produktion der landwirtschaftlichen hinzuzufügen.“[6]

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die im Handel gemachten Gewinne vorwiegend in Grund und Boden, natürlich auch in den Geldverleih, zurückflossen. Der Geldverleih zu Wucherzinsen warf zwar die höhere Rendite ab, doch die Investitionen in Grund und Boden boten mehr Sicherheit und langfristig ein beständigeres Einkommen.

2 Palästina zur Zeit Jesu

2.1 Das Wirtschaftssystem

Auch in der Wirtschaft Palästinas ist die wichtigste Stütze die Landwirtschaft; das zweite Standbein bildet die handwerkliche Produktion. In beiden Sektoren ist das Entwicklungsniveau der Produktivkräfte gering: Die landwirtschaftlichen Geräte sind altertümlich, die handwerklichen Fertigungsweisen ausgerichtet auf einfaches Werkzeug und auf natürliche Begabung.[7]

Die zweiteilige Produktionsstruktur hat ihren Grund in der geologischen Beschaffenheit des Landes und spiegelt den Gegensatz von Nord und Süd. Der Westen, die fruchtbare Küstenebene, war überwiegend in der Hand von Ausländern; das gleiche gilt vom nördlichen Teil der ostjordanischen Hochebene, der sog. „Dekapolis“. So bleiben Judäa, Samarien, Galiläa und Peräa übrig. In diesen Landschaften können als fruchtbar gelten: Die Jesreel- (Megiddo-) Ebene, das Gebiet um den See Gennesa-

4 *Moses I. Finley*, Die antike Wirtschaft, München ²1984, 27.
5 Ebd., 12.
6 *Kuno Füssel*, Die politische Ökonomie des Römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit (s. Anm. 1), 43; vgl. *Paul Veyne*, Brot und Spiele, Darmstadt 1988, 141.
7 Vgl. *Kuno Füssel*, Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel, Münster 1994, 31.

ret und im Jordantal der Großraum Jericho. Die gesamtwirtschaftliche Situation Palästinas war geprägt von dem Gegensatz zwischen Jerusalem, wo Handwerk und Handel v. a. durch die Tempelwallfahrten gefördert wurden, und dem übrigen Land, das von der Landwirtschaft lebte.[8]

2.2 Die sozialen Verhältnisse

Zwar war das Land flächenmäßig gesehen überwiegend in der Hand privater Kleineigentümer, aber der fruchtbare Boden gehörte fast ausschließlich Großgrundbesitzern, die überwiegend in der Stadt lebten und die Leitung ihrer Güter Verwaltern überließen; sie konnten sich aus dem Verkauf der landwirtschaftlichen Produkte nicht nur einen höheren Lebensstandard finanzieren, sondern auch noch Kapital bilden, um Darlehen gewähren zu können. „Das weniger fruchtbare Bergland an Hängen und auf Hügelkuppen, meist nur kleine Parzellen, bleibt den Kleinbauern überlassen“[9], die oft um ihre Existenz bangen müssen. Die Mehrheit von ihnen quälte sich wenig über bzw. unter dem Existenzminimum von jährlich 200 Denaren;[10] bereits ein Jahr der Dürre kann sie zwingen, Darlehen aufzunehmen, oder ihre Kinder in Schuldknechtschaft zu verkaufen (vgl. Mt 18,25), oder gar – als Äußerstes – ihr Stück Land herzugeben.

Aus der Bevölkerungsgruppe, die keinen Anteil an Grund und Boden hat, sind zuerst die Pächter[11] zu nennen, die oft auf ehemals eigenem Land, das sie verkaufen mussten, arbeiteten; dann die sogenannten Tagelöhner, die nicht nur für Saisonarbeiten wie Aussaat oder Ernte, sondern auch für so ausgefallene Arbeiten wie Heuschreckenfangen oder Gurkenbewachen eingesetzt wurden – ihr gewöhnlicher Tagesverdienst betrug einen Denar[12] (vgl. Mt 20,1–16) –, und schließlich auch noch die im landwirtschaftlichen Betrieb eingesetzten Sklaven.[13]

Im handwerklichen Bereich dominierten der selbständige Produzent im Familienbetrieb und in größeren Betrieben die Lohnarbeiter und Sklaven, die vor allem vom „König“ oder „Tempel“ als Auftraggeber beschäftigt wurden. Im Bereich des Handels[14] gab es neben den vielen Klein-Krämern und Klein-Händlern auch den Groß-Händler, einem Großimporteur vergleichbar (*émporos*).

Diese soziale Wirklichkeit spiegelt sich deutlich auch in den Gleichnissen Jesu;[15] hier werden u. a. folgende „Figuren“ vorgestellt: der Reiche (vgl. z. B. Lk 12,16–21) – der Gutsherr/Großgrundbesitzer (Mt 13,24–30) – der Herr (Mk 12,1–12) – der Groß-

8 Einzelheiten vgl. bei *Michael Ernst*, Anhang: Die Erzählte Welt der Evangelien. Kurzgefaßte ntl. Zeitgeschichte Palästinas, in: *Wolfgang Beilner / Michael Ernst*, Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament, Thaur 1993, 446–459.

9 *Willibald Bösen*, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1985, 185.

10 Vgl. *Arye Ben-David*, Talmudische Ökonomie I, Hildesheim–New York 1975, 293.

11 Vgl. die Einteilung ebd., 60–64.

12 Vgl. *Arye Ben-David*, Talmudische Ökonomie I (s. Anm. 10), 293 f.

13 Vgl. dazu ausführlich ebd., 69–72.

14 Vgl. auch *Joachim Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1923 (= Göttingen 31969), 37–41 für den Fernhandel sowie 41–58 für den Nahhandel und die Märkte in Jerusalem.

15 Vgl. detailliert *Willibald Bösen*, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu (s. Anm. 9), 189–203.

händler (Mt 13,45 f.) – der Geldverleiher (Lk 7,41–43) – der Verwalter (Lk 16,1–8) – der Aufseher (Mt 20,1–16) – der Kleinpächter (Mk 12,1–12) – der Angestellte eines Abgabenpächters (Lk 18,9–14) – der Schnitter (Tagelöhner: Mt 13,24–30) – der Tagelöhner (Mt 20,1–16) – der Sklave (*pais* und *doulos* vielfach, meist unsauber mit „Knecht" übersetzt) – der Bettelarme (Lk 14,16–24).[16]

Auf der untersten Stufe der Gesellschaft treffen wir schließlich, wie auch heute, die aus dem Produktionsprozess Ausgeschiedenen: Kranke, Arbeitslose, Bettler. Sie vegetierten meist in bitterer Armut dahin, falls sie es nicht geschafft hatten, „auszusteigen" und z. B. als „Straßenräuber" oder Widerstandskämpfer gegen die römische Besatzungsmacht (Zeloten) sich ihren Lebensunterhalt zu sichern.

2.3 Abgaben- und Steuersysteme

Das komplexe Steuer- und Abgabensystem ist die Hauptursache für die große Armut, in welcher der größte Teil der Menschen leben musste. Die mehrfachen Abgaben machen neben der fortlaufenden Preissteigerung auch das Leben der Menschen in den Städten immer unerträglicher. „Steuersystem und Abgabeformen sind daher die entscheidenden ökonomischen Instrumente zur Befestigung der Klassenherrschaft und verschärfen noch den ohnehin drückenden Kolonialcharakter der palästinischen Wirtschaft."[17]

1.) Das System der priesterlichen Abgaben ist ziemlich eindeutig durch Texte der Tora bestimmt, wobei in der Praxis folgende Abgabeformen unterschieden werden:

Die *Tempelsteuer*, die jeder männliche Israelit vom 20. Lebensjahr an zu zahlen hatte [2 Denare].[18] – Die „*Erstlinge*" von Getreide, Früchten, Vieh und Wein. – Die sog. „*Priesterhebe*" [etwa 2 % der Ernte]. – Der „*Erste Zehnt*" von Ernte und Vieh, der ebenfalls den Priestern zustand. – Der sogenannte „*Zweite Zehnt*" stand den Eigentümern zu, musste aber in Jerusalem verzehrt werden. – Fünf Schekel [= 20 Denare] für die *Auslösung* des Erstgeborenen. – Der „*Armenzehnt*": in jedem dritten Jahr ein Zehntel des nach Absonderung der sonstigen vorgeschriebenen Abgaben übrigbleibenden Ernteertrags.

2.) Aus diesen Tempelabgaben und zusätzlichen Weihegeschenken bildete sich im Laufe der Zeit ein ansehnlicher Tempelschatz. Da der Tempel wegen seiner Heiligkeit als „sakrosankt" galt, benutzten ihn reiche Leute auch als Depot für ihre Wertsachen.[19] Welche Reichtümer die plündernden römischen Soldaten bei der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr) noch vorfanden, zeigt die Notiz des Josephus (Bell VI 6,1), dass der Goldpreis in der Provinz Syria anschließend um 50 % sank!

3.) Nachdem Pompeius Palästina erobert hatte (63 v. Chr.), musste das Land Steuern an die Römer[20] zahlen, die durch Steuerpächter mit Hilfe von angestellten

16 NB: die angeführten Bibelstellen sind nur Beispiele; die Belege lassen sich leicht vermehren.

17 *Kuno Füssel*, Drei Tage mit Jesus im Tempel (s. Anm. 7), 35.

18 Vgl. dazu genauer *Werner Stenger*, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist …!" Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (BBB 68), Frankfurt a. M. 1988, 151–184; 193 f.; 194–218; 218–224; 224–228.

19 Vgl. zu Einzelheiten ausführlich *Joachim Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu (s. Anm. 14), 188–197.

20 Vgl. dazu ausführlich *Werner Stenger*, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist …!" (s. Anm. 18), 9–126!

Kleinpächtern eingezogen wurden.[21] Abzuführen waren einerseits Naturalabgaben, die bis zu 25 % der Ernte ausmachen konnten, sowie für die „landlosen" Leute eine Kopfsteuer, die prozentual vom registrierten Vermögen erhoben wurde. Für die Ablieferung dieser Steuer war der Sanhedrin dem römischen Prokurator verantwortlich. Dazu kommen noch die indirekten Abgaben und Gebühren oder Zölle.[22]

Ein Kleinpächter („Oberzöllner", vgl. Lk 19,2) pachtete vom jeweiligen Landesherrn (in Galiläa also z. B. von Herodes Antipas) gegen eine fixe Jahressumme das Steuer- und Zollrecht über eine bestimmte Region oder Gemeinde, Waren oder Personen. Mehreinnahmen sind sein Gewinn, den Minderertrag muss er aus der eigenen Tasche ersetzen. Bei der Eintreibung unterstützen ihn Unterbeamte, zuweilen gar Sklaven, die ihrerseits wiederum ihren Profit suchen. Zu all dem kamen noch zusätzliche Naturalabgaben und Fronarbeiten zum Unterhalt der Besatzungstruppen – deren Übergriffe gar nicht mitgerechnet (vgl. z. B. Mt 5,41).

Verschiedentlich wurde versucht, Berechnungen über die absolute und/oder relative steuerliche Belastung Palästinas in römischer Zeit anzustellen.[23] „Man wird der nahezu gleichbleibenden Steuersumme von ca. 11 Millionen Drachmen, die Herodes der Große und rund 50 Jahre später sein Enkel Agrippa I. bezogen, entnehmen dürfen, dass auch in der Zeit, als Judäa und Samaria unter römischer Herrschaft standen (6–41 n. Chr.), sich an der Höhe des Steueraufkommens nichts Wesentliches verändert hatte"[24]; da Versuche, diese absolute Zahl mit modernen Währungen zu vergleichen, wenig sinnvoll erscheinen, mag der Hinweis darauf genügen, dass diese Steuerlast etwa 25 % des geschätzten gesamten Sozialprodukts ausgemacht haben dürfte.

„Addiert man die hier aufgeführten Abgaben- und Steuerverpflichtungen, dann braucht sich niemand mehr über den massenhaften Verarmungs- und Verelendungsprozess, das Entstehen eines lokalen Subproletariats und das Auftreten sogenannter Räuberbanden mehr zu wundern – Phänomene, die gerade zur Zeit Jesu neue Größenordnungen annehmen."[25]

3 Ein Beispiel aus dem NT: Mt 25,14–30 par Lk 19,12–27

Aus den oben genannten Gleichnissen der Jesustradition lassen sich viele Stellen aussuchen, die das hier abstrakt Gesagte illustrieren können – und oft genug kann man die Aussagen solcher Perikopen durch die Wahl von provozierenden Überschriften verstärken: „Gleicher Lohn für ungleiche Arbeit – oder: wo bleibt hier eigentlich die Gewerkschaft?" (zu Mt 20,1–16)[26]; „die Kluft zwischen Arm und Reich wird auch im Himmel nicht überwunden" (zu Lk 16,19–31); „Schriftgelehrte und Opferkästen sind für arme Witwen tödlich" (zu

21 Vgl. *Fritz Herrenbrück*, Wer waren die ‚Zöllner'?, in: ZNW 72 (1981), 178–194, sowie die Korrekturen von *Werner Stenger*, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist …!" (s. Anm. 18), 65 f.

22 Vgl. dazu *Werner Stenger*, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist …!" (s. Anm. 18), 30–34.

23 Vgl. dazu (samt Forschungsergebnissen in den betreffenden Anm.) v. a. ebd., 129–133.

24 Ebd., 130.

25 *Kuno Füssel*, Drei Tage mit Jesus im Tempel (s. Anm. 7), 36.

26 Vgl. auch *Catherine Hezser*, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (NTOA 15), Freiburg / Göttingen 1990.

Mk 12,38–44). Ich wähle hier (auch wegen ihrer Wirkungsgeschichte) eine Geschichte der Jesustradition aus, die man überschreiben kann: „Dem Rücksichtslosen winkt der Erfolg"![27]

3.1 Analyse[28]

Die sog. Parabel von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30) steht bei Matthäus in der Rede vom Kommen des Menschensohns (Mt 24–25), zwischen der Parabel von den wartenden Brautjungfern (Mt 25,1–13) und der Vision der Gerichtsrede, die Mitmenschlichkeit als den Maßstab vor Augen stellt, an dem die Nichtchristen gemessen werden (Mt 25,31–46). Die Parabel von den Talenten ist von diesem Kontext her als eine Gerichtsparabel zu lesen.[29]

Traditionsgeschichtlich greift Mt auf eine Überlieferung zurück, die auch Lk 19,12–27 bezeugt. Die Herkunft von Q liegt nahe, ist jedoch in den einschlägigen Kommentaren wegen der starken Unterschiede zwischen dem Mt- und Lk-Text umstritten. Luz verneint die Herkunft aus der Logienquelle Q, Fiedler[30] etwa nimmt sie an.

Es hat sich in der Forschung als Konsens herausgebildet, dass beide Fassungen alte Züge bewahrt haben: sekundär seien bei Lk alle Züge, die mit dem Motiv vom Thronanwärter zusammenhängen, der sich sein Königreich in einem fernen Land (Rom!) gegen den Protest seiner eigenen Untertanen bestätigen lässt – so wie es beim Herodessohn Archelaos[31] der Fall war.

Wahrscheinlich sekundär ist bei Lk, dass der dritte Sklave sein Geld in seinem Schweißtuch aufbewahrt, also grob fahrlässig handelt. Das entspricht einer Tendenz, die auch in der späteren Variante unserer Geschichte im Nazaräerevangelium zu beobachten ist: Dort vergeudet der dritte das Geld seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen …

Mit hoher Wahrscheinlichkeit sekundär ist bei Mt die Ersetzung der Minen durch Talente.[32] Mt liebt derart hohe Geldsummen, und man stutzt doch darüber, dass die ersten beiden Sklaven nur „über weniges" treu gewesen sein sollen (V. 21.23).

Nach den meisten Exegeten ist außerdem das bei Mt und Lk fast gleich überlieferte Schlusslogion Mt 25,29 || Lk 19,26 sekundär.[33] Die ursprüngliche Parabel hat also den Grundbestand von Mt 25,14–28 umfasst; sie kann gut auf Jesus zurückgehen.

[27] Unter diesem Titel von mir vorgetragen beim Blickpunkte-SE der Schottenpfarre in Wien (12.10.2016): http://www.blickpunkte-seminar.at/images/medien/Ernst1.mp3.

[28] Das folgende nach *Ulrich Luz*, Mt 25,14–30 (EKK I/3), Zürich u. a. 22012, 493 ff.; *Lothar Kuld*, Mt 25,14–30: perikopen.de, 33. So.i.J.A.

[29] Matthäus schärft mit ihr seinen Gemeindemitgliedern ein weiteres Mal ein, die Zeit bis zur – verzögerten – Parusie für ein entschiedenes Handeln in der Christusnachfolge zu nutzen.

[30] *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 372; *ders*., Die übergebenen Talente, in: BiLe 11 (1970), 259–273.

[31] Herodes Archelaus ist der älteste der Söhne des Herodes, die nach dessen Tod noch lebten. Zunächst Ethnarch von Judäa, Samarien und Idumäa (4 v. Chr. – 6 n. Chr.), wird er danach nach Vienne (bei Lyon) verbannt.

[32] Keine Münzen, sondern Geldbeträge (urspr. Gewichte) sind *Talent* und *Mine*: eine Mine entsprach hundert Drachmen, ein Talent sechzig Minen und somit 6.000 Drachmen/Denare.

[33] Es ist mehrfach als Einzellogion überliefert und ein Kommentarwort, das die Bestrafung des vorsichtigen Sklaven erläutert, ohne den Sinn der Parabel wirklich zu erschließen: Es geht ja in der Parabel nicht darum, dass dem, der wenig hat, das Seine genommen wird, sondern dem, der wenig tut.

3.2 Erklärung

Die Parabel erzählt ursprünglich, wie ein reicher Kapitalist bei seiner Abreise ins Ausland dreien seiner Sklaven die kleine Geldsumme von zehn Minen übergibt, die sie gewinnbringend verwalten sollen. Die Hörer Jesu haben hier kaum an die im Orient übliche Möglichkeit von Handel mit fremdem Kapital gedacht, denn sie stand nur Freien offen; hier aber ist ausdrücklich von Sklaven die Rede. Vielmehr geht es darum, dass es zu den Aufgaben tüchtiger Sklaven gehörte, mit dem Geld ihres Herrn Geschäfte zu machen, wobei Besitz und Gewinn dem Sklavenbesitzer gehörten. Das römische Recht bezeichnete das an Sklaven zu diesem Zweck übertragene Geld als „*peculium*". Eine Verzehnfachung bzw. Verfünffachung des Besitzes ist außerordentlich hoch, auch wenn die Parabel offenlässt, in welchem Zeitraum dies geschehen ist. Wenn man in der Antike zu schnellem Gewinn kommen wollte, waren Handel mit Waren oder Spekulation mit Land das beste Mittel. Angesichts der erstaunlich (d. h. erzählerisch übertrieben) hohen Gewinnmarge wird den Hörern sicher der Gedanke an Skrupellosigkeit gekommen sein.

Anders verfährt der dritte Sklave (V. 18). Er betrachtet die Geldsumme als ein geschlossenes Depositum, das ihm anvertraut worden ist. Er verwahrt es sorgfältig: Das Vergraben von Geld wird in den rabbinischen Quellen ausdrücklich als sorgfältige Aufbewahrensweise gerühmt, im krassen Unterschied zum Aufbewahren von Geld in einem Tuch. Die Hörer sind nun gespannt: Wie wird es diesem Sklaven ergehen, der seinen Auftrag offensichtlich anders verstanden hat als seine beiden Kollegen?

Der Herr kommt nach langer Zeit zurück und hält Abrechnung (V. 19–23) mit seinen Sklaven. Die beiden erfolgreichen Geschäftemacher lobt er – und überträgt ihnen größere Verantwortung. Aber die Erzählung eilt weiter zur Abrechnung mit dem dritten Sklaven.

Dieser tritt hinzu und gibt dem Herrn sein Geld zurück. Die kleine Rede, die (V. 24–28) er dabei hält, lässt die Hörer aufmerken: Er charakterisiert seinen Herrn als „hart" (bzw. bei Lk als „streng"). Die metaphorischen Aussagen „du erntest, wo du nicht gesät hast" bzw. „du sammelst, wo du nicht ausgestreut hast" konnten von den Hörern ohne weiteres auf Geldgeschäfte bezogen werden; der Herr gehört also zu denen, die ungerechtfertigte Gewinne machen. Darum hat der Sklave sein Geld so sicher wie möglich verwahrt. „Schau, da hast du das, was dir gehört": Die Rede des Sklaven schwankt zwischen Trotz, Protest und Furcht. Man weiß nicht so recht, wie man sie einordnen soll. Der Herr tadelt ihn als böse und „ängstlich", nicht etwa als „faul"[34].

Die Interpretation des Verhaltens des Sklaven steht in der Parabel dem Herrn zu. Der Sklave ist von Angst bestimmt. Sie hemmt ihn, etwas zu wagen. Damit ist er für den Herrn „unnütz" (V. 30). Der Herr nimmt ihn beim Wort. Der Herr meint es ernst, wenn er sagt, dass er Gewinne sehen will. Sein Vorwurf lautet, dass der Knecht, selbst wenn er so ängstlich ist, mehr aus dem ihm anvertrauten Talent hätte machen können, wenn er es Bankleuten anvertraut hätte (V. 27). Da wäre es genauso sicher gewesen. Aber an die Bank hat der Sklave wohl gar nicht gedacht. Er wollte

[34] So die EÜ: „Du bist ein schlechter und fauler Diener!" Auch die revEÜ (2016) spricht fälschlich von „faul"!

bewahren. Der Herr wollte Gewinn. Dieser Gegensatz bestimmt das Verhalten des Herrn. Er traut dem Sklaven nichts mehr zu und lässt ihm das Geld abnehmen und dem geben, der sich für den Herrn als besonders brauchbar erwiesen (V. 28) und „Frucht" gebracht hat.

Jesus erzählt eine Geschichte von der Angst, sich für das Vermögen, das man anvertraut bekommen hat, einzusetzen. In der Linie dieser Interpretation hat der untätige Sklave bei Matthäus den Herrn einfach enttäuscht. Deshalb entzieht er ihm alles, und er gibt dem Sklaven, der am meisten riskiert hat, das eine Talent zu den zehn Talenten dazu (V. 28). Unerwartet bekommt der Sklave im Überfluss noch etwas dazu. In metaphorischer Deutung ist das ein Bild der himmlischen Belohnung. Es geht nicht um den konkreten Betrag, sondern um dieses Bild der unerwarteten Gabe und Gnade, die – und das ist die große Gefahr in Zeiten der Erfahrung einer verzögerten Parusie – durchaus verspielt werden kann, dann nämlich, wenn der Geist der Verzagtheit die Gemeinde der zur Nachfolge Jesu Berufenen lähmt und sie in ihrer Anstrengung nachlassen.

Ob das Weisheitswort V. 29 nachträglich in die ursprüngliche Jesusparabel eingefügt wurde, ist offen. Die gleiche Sentenz begegnet in anderem Zusammenhang in Mt 13,12, Mk 4,25 und Lk 8,18b und gibt eine Erfahrung aus dem Wirtschaftsleben wieder. Auf nichts anderes beruft sich der Herr. Seine Sanktion des untätigen Sklaven ist in dieser Logik des Wirtschaftens, aber auch in einer biblischen Ethik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs völlig klar. Die Unerbittlichkeit dieser Logik muss als Warnung begriffen werden. Das Verhalten der Sklaven wirkt in diesem Kontext wie ein Kommentar des Matthäus zum Zustand seiner Gemeinden. Sie sollen sich am Verhalten der ersten Sklaven orientieren, die „treu" genannt werden, *pistos*, was auch mit „gläubig" übersetzt werden kann, und ihrer Berufung entsprechend entschlossen handeln. Sie gehen kein unkalkulierbares Risiko ein. Denn am Ende steht nichts anderes als „die Freude" oder „die Finsternis", die Nähe Gottes oder die Gottesferne, deren Schrecken Mt mit einer festen Formel (Mt 8,12; 22,13) drastisch ausmalt (V. 30).

Weiterführende Literatur:

Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1923 (= Göttingen ^{3}1969). [= Klassiker!]

Ayre Ben-David, Talmudische Ökonomie I, Hildesheim–New York 1975.

Willibald Bösen, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1985.

Kuno Füssel / Franz Segbers (Hg.), „… So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit". Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern–Salzburg 1995.

3.3 Wirkungsgeschichte

Die Jesusparabel von den Talenten / Minen / Pfunden (so Luther) stößt heute auf Protest. Dieser richtet sich sowohl gegen die Geschichte selbst, als auch gegen ihre Übertragung auf Gott. Rechtfertigt sie Ausbeutung und Profit und bringt gar Gott damit in Verbindung?

Im Schlussteil des „Dreigroschenromans" (Original: Amsterdam 1934) erzählt Bert Brecht von einer Predigt, welche ein Bischof nach dem Untergang eines Kriegsschiffs hielt. Das Schiff war mit Mann und

Maus gesunken, weil seine profitgierigen Eigentümer es in nicht seetüchtigem Zustand vom Stapel hatten laufen lassen. Predigttext war Mt 25,14–30. Die Pointe der Predigt lautete folgendermaßen: „Ja, meine Freunde, Gott ist ein strenger Herr und besteht auf seinem Zins. Aber meine Freunde, er ist auch ein gerechter Herr. Er besteht nicht bei jedem seiner Knechte auf dem gleichen Zins. Er nimmt, was er bekommt. Nur das Garnichts des dritten Knechtes, des faulen, umständlichen, ungetreuen Knechtes, weist er zurück ... Der tiefe Sinn dieses Gleichnisses besteht in dem überraschenden Satz: Jedem nach seinem Vermögen."

Das Gleichnis wird hier zur Rechtfertigung jeglicher Art von Profit und Ausbeutung. Brechts Protest gegen die so verstandene Parabel ist verständlich. Wenn die Rafferei eines Kapitalisten und die vermutlich wenig erfreulichen Methoden seiner Agenten, um zu fünf- oder zehnfachem Gewinn zu kommen, zum Gleichnis für das Gottesreich werden, so kann die Folge sein, dass diese Methoden und das dahinterstehende Profitdenken verharmlost und gerechtfertigt werden, denn sie sind ja Bild für das Handeln Gottes. Gott wird so zu einem Gott der Reichen und der Tüchtigen, denn er macht es ja wie sie.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Michael Ernst, geb. 1947 in Mainz (D). Verheiratet, zwei Töchter, eine Enkelin. Seit der Habil. für Ntl. Bibelwissenschaft (1987) Leiter der Abteilung für Ntl. Einleitung und Zeitgeschichte am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Theol. Fakultät der Universität Salzburg, 1997 bis 2001 Institutsvorstand. Daneben diverse Funktionen im Bereich der Universitätsstrukturen (Senat, Fakultät). – Seit 2002 zusätzlich Professor für Theologie des NT an der Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz, seit 2012 (Pensionierung) dort Institutsvorstand und von 2015–2017 auch Studiendekan. – Forschungsschwerpunkte: Sozialgeschichtliche Bibelauslegung; Sprache, Literatur und Alltagstexte aus der Zeit des Neuen Testaments; Biblische Theologie im Kontext des canonical approach; Publikationen: Einleitung in das NT, in: Wolfgang Beilner / Michael Ernst: Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament, Thaur (Kulturverlag) 1993; Distanzierte Unpersönlichkeit. Analyse von Sprache und Stil des 2. Thessalonicherbriefes im Vergleich mit paulinischen Texten, Salzburg 1998; über 1600 (!) Lexika-Artikel (sowie Redaktion der Bildauswahl), in: Die Bibel A-Z. Das große Salzburger Bibellexikon, hg. v. M. Stubhann, Salzburg 1985, großteils übernommen in: Herders Neues Bibellexikon, hg. v. Franz Kogler u. a., Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008; Mitherausgeber des preisgekrönten „Herders Neuer Bibelatlas", Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; Mitherausgeber der ersten deutschen Übersetzung vom Kommentar zum Johannesevangelium des hl. Thomas von Aquin, 2 Bde., Göttingen 2016.*

Michal Kaplánek SDB

Zwischen Diaspora und Tradition

Das Selbstbild der tschechischen katholischen Kirche als Herausforderung für die Pastoral (nicht nur) in Tschechien

1 Kirche in Tschechien – über den Sinn der pastoraltheologischen Reflexion jenseits der Staatsgrenze

Das pastoraltheologische Paradigma „sehen – urteilen – handeln" impliziert genaue Kenntnisse von den Situationen der pastoral handelnden Subjekte. Aus diesem Grund wird mit der Pastoraltheologie auch die empirische Forschung eng verbunden. Für eine korrekte Beschreibung der realen Situation von pastoral Handelnden ist nämlich die Benutzung der empirischen Forschungsmethoden erforderlich. Da die konkreten Situationen – nach Kulturen, Nationen und Milieus – variieren, werden manchmal die Unterschiede mehr als ihre Gemeinsamkeiten wahrgenommen. Daraus entsteht das (Vor-)Urteil, die Kulturen der einzelnen Länder seien so unterschiedlich, dass es sich kaum lohne, eine gemeinsame Forschung in den Sozialwissenschaften, und folglich auch in der Pastoraltheologie grenzüberschreitend oder gar international zu betreiben. Daher werden die Informationen über die Situation der Kirche jenseits der Grenze des eigenen Staats bzw. Sprachgebiets gewöhnlicherweise eher für *interessant* als für *inspirierend* empfunden.

Doch die Situation der globalisierten Welt von heute sowie die gemeinsamen Herausforderungen, vor denen die Kirche in allen Ländern West- und Mitteleuropas steht, fordern uns zu einer gemeinsamen pastoralen Reflexion. Für den Sinn eines grenzüberschreitenden Austauschs in der Pastoraltheologie können unter anderem auch folgende Argumente gebracht werden:

– Eine Kriteriologie für die Pastoral muss sowohl „da als auch drüben" gelten, weil sie auf den gemeinsamen Grundlagen Bibel und Kirchenlehre aufgebaut wird.

– Der kulturelle Wandel in der globalisierten Welt bezieht sich auf alle durch die Medien vernetzten Kulturen. Trotz erheblicher Unterschiede aufgrund des Lebensstandards und der Mentalitäten setzten sich weltweit gemeinsame kulturelle Trends – wie z. B. Orientierung am Konsum, am Erlebnis in der Freizeit oder an der Ästhetisierung des Alltags – durch.

Diese kirchlichen und gesellschaftlichen Umstände wurden seit der Zeit meines Doktoratsstudiums in Linz zum starken Motivationsfaktor für meine Bemühungen, einen sinnvollen Austausch von pastoralen Prinzipien, Erfahrungen und Reflexionen zwischen den Theologen der Nachbarländer – Tschechien, Deutschland und Österreich – zu vermitteln oder zu einem solchen beizutragen. Die Reflexionen zur kirchlichen Situation in Tschechien in diesem Artikel sollen einen Beitrag zu diesem Austausch leisten. Aus der Reflexion der Selbstwahrnehmung der tschechischen katholischen Kirche am Beginn des dritten Millenniums entsteht ein Kirchenbild, das als eine Hintergrundfolie für die Erforschung und Beurteilung wichtiger Züge

des kirchlichen Lebens auch in anderen Ländern dienen könnte.

2 Plenarsynode der katholischen Kirche in der Tschechischen Republik

In den vergangenen zwei Jahren habe ich mich mit der Inhaltsanalyse des Schlussdokuments der Plenarsynode der katholischen Kirche Tschechiens beschäftigt. Die Ergebnisse erschienen 2016 im Brünner Verlag *Centrum pro studium demokracie a kultury* (Das Zentrum fürs Studium der Demokratie und Kultur) unter dem Titel *Znamení naděje* (Zeichen der Hoffnung).[1]

Meine Forschung hatte ein ziemlich ambitioniertes Ziel: *Das Selbstbild der gegenwärtigen tschechischen katholischen Kirche zu rekonstruieren und zu beurteilen, und zwar aus der Sicht der Ekklesiologie des 2. Vatikanums.* Doch dieses Ziel schien fast unerreichbar. So fehlten dafür die notwendigen Ressourcen: Es gab weder pastoraltheologische Theorien zu diesem Thema im Lande, noch genügend Material von empirischen Daten, aus denen sich solche Theorien induktiv ableiten ließen. Die einzige Methode, die mir übrigblieb, war die Dokumentenanalyse. Aber die katholische Kirche in der Tschechischen Republik verfügte bis 2012 über keine eigenen programmatischen Dokumente, die sich auf die Gesamtsituation derselben bezogen, außer des Schlussdokuments der Plenarsynode. Dieses wurde mit einem schönen Namen verziert: *Leben und Sendung der Christen in der Kirche und in der Gesellschaft.* Der Titel sollte signalisieren, es handle sich um eine Aktualisierung und Konkretisierung des Konzilsgrundthemas – das war auch die ursprüngliche Absicht der Plenarsynodeninitiatoren: Die Gedanken des Konzils in der tschechischen Kirche umzusetzen. Vor dem Hintergrund der geschichtlichen Geschehnisse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Aktualität dieser Absicht unbestritten. Die Konzilsdokumente waren in der kommunistischen Tschechoslowakei fast unbekannt, eine freie Diskussion über die Kirche und ihre Sendung war unmöglich. Von den Gedanken des Konzils konnte sich lediglich die liturgische Reform durchsetzen. Es bestand also Nachholbedarf.[2] Die Lage der tschechischen Kirche und Gesellschaft am Ende des Millenniums war aber mit der Lage der partikularen Kirchen im Westeuropa der Nachkonzilszeit unvergleichbar. Die Begeisterung der deutschen, österreichischen oder auch französischen Katholiken für die Umsetzung des Konzils in den 1970er-Jahren war groß. Auch die Konzilstheologen selbst waren während der synodalen Vorgänge jener Zeit immer noch aktiv. Im Gegensatz dazu gab es in den 1990er-Jahren kaum Interesse an einer grundlegenden Änderung des Status quo, sowohl von der Seite der kirchlichen Würdenträger als auch von jener der Laien. Am Anfang des tschechischen synodalen Prozesses gab es nur vereinzelt Personen, die an den Sinn des Vorgangs glaubten. Doch es gelang etwas Merkwürdiges: In den Jahren 1998–2001 entstanden sowohl in den

[1] *Michal Kaplánek*, Znamení naděje. Česká církev ve světle závěrečného dokumentu plenárního sněmu – kritická analýza [Zeichen der Hoffnung. Die tschechische Kirche im Licht des Schlussdokuments der Plenarsynode – eine kritische Analyse], Brno 2016.

[2] Die Situation und die mangelnden Möglichkeiten beschreibt treffend der tschechische Jesuit *Petr Kolář*, Der tschechische Katholizismus nach der Wende, in: Quart. Zeitschrift des Forums Kunst – Wissenschaft – Medien 16 (2016), H. 4, 8–11.

Pfarren als auch in den Ordensgemeinschaften der Frauenorden (!) zahlreiche sog. Synodenkreise. Einige schätzen die Zahl ihrer Mitglieder auf 10.000.

Die Synodenkreise mit ihrer Arbeit sind zu einer echten Bewegung geworden. Auf der Grundlage der Konzilskonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* diskutierten die Teilnehmer über die Situation der tschechischen Kirche. Jeder Synodenkreis schickte die Ergebnisse seiner Diskussionen regelmäßig an das Vorbereitungskomitee der Synode, wo sie verarbeitet werden sollten. Das Vorbereitungskomitee beauftragte tatsächlich einzelne Fachleute, die Ergebnisse der Diskussionen zu analysieren und zusammenzufassen. Doch dabei ist es geblieben. Als Kardinal Vlk am Anfang des Jahres 2003 den neu ernannten Generalsekretär der Synode, den Jesuiten Pavel Ambros, mit der Vorbereitung des *Instrumentum laboris* für die bevorstehende erste Plenarsitzung der Synode beauftragte, dachte keiner an der Spitze der tschechischen Kirche an die ernsthafte Ergebniseinbeziehung der Synodenkreise in das Vorbereitungsdokument der Synode. Der Grund für ein so radikales Beiseiteschieben der Meinungen des Gottesvolks wurde nie ganz geklärt. Diese Vorgangsweise war für das tschechische Gottesvolk die erste von vielen Enttäuschungen, die mit dem Synodenvorgang verbunden waren.

Die ursprüngliche Intention der Synode wurde durch den Vorsitzenden des Vorbereitungskomitees Dr. Miloš Raban prägnant formuliert:

„Der synodale Vorgang soll als eine Autotherapie der Kirche betrachtet werden, bei der vieles an der genauen und verantwortungsvollen Analyse der Geschichte und der Gegenwart der Kirche liegt, sowie an der Auswahl und Durchführung der effizienten therapeutischen Methode. […] Die Bischöfe wollen sich – gemeinsam mit den Laien – einige Fragen stellen: Was macht uns keine Freude? Was erfüllt uns mit Freude? […] Die Synode soll zu einer Gelegenheit werden, bei der die katholischen Christen unseres Landes […] die Mitverantwortung für den Zustand der Gesellschaft wahrnehmen."[3]

Doch bei den Bischöfen gab es – und gibt es weiterhin – kaum einen Willen zur „Autotherapie der Kirche". Bis jetzt werden keine Strukturfehler in der Vorgangsweise der Kirchenleitung, d. h. bei der Bischofskonferenz, in den Diözesen sowie in den Pfarren zugegeben. Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, warum schon auf der ersten Plenarsitzung der Synode (Juli 2003) eine Beschleunigung des Synodenvorgangs durchgesetzt wurde – die ganze Synode solle in den nächsten zwei Jahren ihre Arbeit vollenden. Zu diesem Zweck wurden acht Fachkommissionen eingerichtet, die einzelne Themen auszuarbeiten hatten. Diese Kommissionen arbeiteten mehr oder weniger über die ganzen zwei Jahre hinweg. Allerdings nicht alle Ergebnisse ihrer Arbeit sind im Schlussdokument der Synode zu finden. So sollte beispielsweise die Analytische Kommission empirische Daten für die Kirchen- und Gesellschaftsanalyse liefern, diese wurden aber schließlich nicht veröffentlicht. Eine noch peinlichere Geschichte hatte die Vorlage des Textes *Die Kirche auf dem Weg durch die tschechische Geschichte*, die von der *Kommission für die geistliche Lesung der Geschichte* vorbereitet worden war. Der

[3] *Miloš Raban*, Sněm české katolické církve. Obnova synodality [Die Synode der tschechischen katholischen Kirche. Eine Erneuerung der Synodalität], Praha 2000, 112–113.

Text dieser Vorlage wurde von einer kleinen Gruppe von engagierten Fachleuten zusammengefasst. Ursprünglich sollte dieser Text ins Schlussdokument der Synode eingefügt werden. Später – ein Vierteljahr vor der zweiten Generalversammlung der Synode – hieß es: Der Text sei nicht diskussionstauglich, er solle separat veröffentlicht werden, vielleicht als Beilage zum offiziellen Dokument. Schlussendlich wurde die Diskussion zu diesem Dokument aus dem Programm der Vollversammlung ganz gestrichen und bis heute nicht veröffentlicht. Das war die zweite große Enttäuschung dieser Synodengeschichte.

Die dritte Enttäuschung war der Verlauf der zweiten Plenarversammlung im Juli 2005: ein völliges Desinteresse der versammelten Bischöfe, kaum Möglichkeit zu diskutieren und eigene Meinungen zu vertreten.

Das Ergebnis der gesamten Synode war ein Dokument, gegliedert in zwei Teile. Der erste Teil beinhaltet Gedanken und Impulse zum inneren Leben der Kirche, der zweite Teil trägt den Titel „Die Kirche in der Welt". Auf den ersten Blick fällt dem Leser auf, dass die scharfe Unterscheidung zwischen „wir" und „sie", zwischen der „kleinen Herde der Treuen" und „den Anderen", „der Kirche" und „der Welt" im tschechischen Katholizismus immer noch lebendig ist.

3 Das Selbstverständnis der (tschechischen) Kirche

Aufgrund der Inhaltsanalyse des Schlussdokuments der tschechischen Plenarsynode, das auf der 2. Plenarversammlung der Synode 2005 verabschiedet sowie 2007 von Rom bestätigt und offiziell veröffentlicht wurde, lassen sich einige charakteristische Eigenschaften der tschechischen katholischen Kirche feststellen:

– die tschechischen Katholiken halten sich selbst für eine Minderheit, obwohl es im Land keine andere Organisation gibt, die Sonntag für Sonntag eine halbe Million Tschechen anspricht (4 % der Gesamtzahl der tschechischen Bürgerinnen und Bürger gehen sonntags in die Kirche),

– der aktive Teil der tschechischen Katholiken trägt einen merkwürdigen Stolz in sich: Wir sind der „heilige Rest", die „kleine Herde"; dieser Stolz bedeutet auch einen Abstand zur „bösen Welt",

– viele tschechische Christen sehen die säkularisierte Gesellschaft, in der sie leben, sehr kritisch und fürchten, dass sich die „Missstände der Gesellschaft" in unsere Kirche (unauffällig) „einschleichen" (wie z. B. die Ehescheidungen oder die Benutzung von Verhütungsmitteln),

– im Zentrum des religiösen Lebens der aktiven Katholiken steht der Priester, von dem vor allem menschliche Güte und spirituelle Kompetenz – nicht nur auf der Seite der Christen – erwartet wird,

– binnenkirchlich wird die Aufgabe der Kirche an erster Stelle in der Verwirklichung und Entwicklung der gemeinsamen sowie individuellen religiösen Praxis gesehen, obwohl das soziale und caritative Engagement in der säkularen Gesellschaft einen positiveren Widerhall findet, während die „rein religiöse" Wirkung der Kirche (wie etwa die Liturgie) eher als ein Relikt der Vergangenheit missverstanden wird.

Wenn wir auf die bereits angeführten Punkte zurückgreifen wollen und sie im Licht der Konzilstheologie noch einmal anschauen, werden wir sehen, dass es sich hier minimal um „tschechische Spezialitäten" handelt. Es geht vielmehr um Trends, die überall in der Kirche, vielleicht in einer anderen Form, auftauchen.

Die Minderheits- sowie „Kleinherdenmentalität“[4] entsteht überall dort, wo die Christen *zu viel gemeinsam haben*, was sie von der Mehrheit unterscheidet – nicht nur ihren Glauben, sondern auch einen eigenen Wortschatz, ein System von Bräuchen und Gewohnheiten in der Ästhetik sowie im Handeln. Je mehr eine Christin / ein Christ diese Merkmale zeigt, desto mehr gilt sie / er als das Glied des Gemeindekerns.

Die Selbstwahrnehmung der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ ist umstritten.[5] Es besteht Zweifel daran, wie weit dieses Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft mit ihrer Sendung vereinbar ist. Die Kirche sei doch nach LG 1 „*Zeichen und Werkzeug* für die innigste Vereinigung mit Gott wie *für die Einheit der ganzen Menschheit*“. Wie kann aber die Kirche der Einheit der Menschheit dienen, wenn sie sich als exklusive Gruppe profiliert?

Andernteils muss zugegeben werden, dass die Beziehungen innerhalb der kirchlichen Strukturen und Gemeinschaften Tschechiens doch eine andere Qualität als die gewöhnliche Umgangskultur in der Gesamtbevölkerung haben. Während in der gesamten tschechischen Gesellschaft eine Mischung aus den Überresten der kommunistischen „Gleichheitsgesellschaft“ und dem rücksichtslosen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts vorherrscht, sind die Umgangsformen innerhalb der kirchlichen Strukturen eher gemäßigt. Menschen gehen miteinander kultivierter um. Diese kultivierte Umgangsform trägt aber auch ihre Schattenseiten struktureller Art in sich:

– auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens Tschechiens werden Entscheidungen eher autoritär beschlossen,

– die notwendigen demokratischen oder demokratieähnlichen Strukturen werden bewusst oder unbewusst minimalisiert (z. B. viele Pfarrgemeinderäte bestehen eher formal oder sie funktionieren als Hilfsstruktur für den Pfarrer),

– die christlichen Vereine funktionieren entweder ohne wesentliche Unterstützung der Kirchenleitung oder aber sie sind durch kirchliche Würdenträger indirekt geleitet.

Zu den wesentlichen Merkmalen der tschechischen Kirche gehören eine exklusive Position des Klerus sowie eine ambivalente Wahrnehmung seitens der tschechischen Gesellschaft. Die Position der Priester in den Gemeinden ist so zentral, dass wir von einem „Klerozentrismus“ sprechen dürfen. Der Priester wird oft zum einzigen Spiritus movens der Pfarrgemeinde. Es wird von ihm sehr viel erwartet, beispielsweise kommunikative und spirituelle Kompetenzen sowie die Fähigkeiten, eine schöne Feier zu gestalten oder die Buch-

[4] Der Ausdruck „kleine Herde“ ist die Anspielung auf das Jesuswort aus dem Lukasevangelium (Lk 12,32): Die „kleine Herde“ solle sich nicht fürchten. Diese Ermutigung ist in der Kirche sicher aktuell – in der Zeit Jesu sowie auch heute. Doch wenn dieses Wort als eine Aufforderung zum Rückzug aus der „bösen Welt“ in die Sicherheit des vertrauten Umkreises der Gläubigen missverstanden wäre, ginge es eindeutig um eine Fehlinterpretation. Wenn an dieser Stelle der Begriff „Kleine-Herde-Mentalität“ benutzt wird, ist damit eher die Einstellung vieler Katholiken gemeint, in der eigenen, in sich geschlossenen Welt zu leben. Dieses Milieu bedeutet für sie eine Qualitätsgarantie christlichen Lebens.

[5] Gemäß *Gerhard Lohfink* soll die Kirche zur „Kontrastgesellschaft“ werden, und zwar nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinden. Doch Lohfink selbst macht auf die Gefahr des Missverständnisses dieses Begriffs aufmerksam, wie z. B. im Artikel: Wem gilt die Bergpredigt, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983), 264–284.

haltung in Ordnung zu halten. Der Priester soll ein freundlicher Mensch und zugleich ein würdiger Repräsentant der Kirche sein. Zusammenfassend: Priester sollen außerordentliche Personen sein, die hohe intellektuelle und humane Qualitäten aufweisen.

Das Verhältnis der tschechischen Gesellschaft zum katholischen Klerus ist ambivalent. Allgemein wird dem Klerus kein Sonderstatus in der säkularen Gesellschaft zugeschrieben. Bei vielen Tschechen werden Priester sogar „traditionell" verachtet.[6] Andererseits gibt es einige Kirchenmänner, die auch in säkularen Medien ihren festen Platz haben, wie etwa Kardinal Duka, Tomáš Halík, Zbygnew Czendlik u. a.

Die bereits angedeutete Situation der römisch-katholischen Priester in Tschechien verursacht einesteils eine mangelnde Selbstständigkeit von vielen Katholiken und andernteils auch die Unsicherheit der Priester in Sachen ihrer Identität. Manche beunruhigenden Phänomene, die auch im deutschsprachigen Raum zu beobachten sind – wie z. B. die Akzentuierung äußerer Formen und Symbole der Zugehörigkeit zum „priesterlichen Stand" –, entwachsen der Unsicherheit (vor allem junger) Priester bezüglich ihrer eigenen beruflichen und christlichen Identität.

4 Pastorale Strategien angesichts des Priestermangels

Bei der Suche nach ihrer priesterlichen Identität erfahren die tschechischen Priester sehr wenig Beistand von ihren Bischöfen. Sie sind mit einer großen Menge an organisatorischen und liturgischen Aufgaben überlastet. Die Ursache dafür ist ein evidenter Priestermangel, der allerdings anders ausschaut als in den traditionell christlichen Regionen Europas.[7]

Hiefür gibt es in den Diözesen zwei extreme Strategien, wie mit dem Priestermangel umgegangen wird. Die erste Strategie orientiert sich an der Beibehaltung der regelmäßigen Sonntagsmessen in allen Stadt- und vielen Dorfkirchen. Die Folge ist, dass viele Priester am Samstag ein bis zwei und am Sonntag drei bis vier hl. Messen lesen.[8] Zudem gibt es Sonntag vormittags zwischen den einzelnen Gottesdiensten sehr kleine Pausen, sodass dem Priester keine Zeit bleibt, in der er den Gottesdienstteilnehmern zuhören und ihre Probleme und Impulse wahrnehmen könnte.

Die zweite Strategie besteht in der „Sortierung der Gemeinden" in vier Gruppen:

a) *privilegierte Orte* – d. h. die sehr lebendigen Gemeinden, in denen sich die

[6] Der Verfasser dieses Artikels hat mehrmals auf die spezifische Situation der tschechischen „atheistischen Tradition" aufmerksam gemacht (vgl. z. B. *Michal Kaplánek*, Entfremdete oder vom christlichen Glauben „unberührte" Jugend?, in: *Maria Widl / Michal Kaplánek*, Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien; České Budějovice 2006, 88–98).

[7] Die Anzahl der aktiven Kirchenmitglieder (Kirchgänger) ist so klein, dass die Anzahl dieser aktiven Christen, die ein Priester nach den traditionellen Vorstellungen zu „versorgen" hat, nicht so groß ist (etwa 200 in Böhmen und 400 in Mähren). Doch der Raum, in dem ein Priester seine seelsorgerische Aufgabe wahrzunehmen hat, ist sehr groß (durchschnittlich über 60 km^2).

[8] In diesem Text benutze ich absichtlich den Ausdruck „Messe lesen", der allerdings im Tschechischen ein ein wenig besseres Äquivalent („Messe dienen") hat, weil ein Priester – meiner Erfahrung nach – kaum in der Lage ist, drei Eucharistiefeiern nacheinander wirklich zu *feiern*.

Pastoral in allen Dimensionen entwickelt (große städtische oder neu erweckte traditionelle Pfarren),

b) *traditionelle Orte* – d. h. Gemeinden mit einer traditionell großen Anzahl von Gottesdienstbesuchern; dieser Gruppe gehören auch die wichtigen Wallfahrtsorte an,

c) *lebendige Zentren* in den Regionen „des aussterbenden kirchlichen Lebens",

d) Orte, *in denen das Kirchenleben dem „natürlichen Sterbeprozess"*[9] *überlassen wird*.

Die beiden genannten Strategien halte ich für extrem. Die erste Strategie führt zur extremen Überlastung der Priester und im Rahmen ihrer immer weiter sinkenden Anzahl zum künftigen Zusammenbruch des ganzen Systems der Pfarrpastoral. Die zweite Strategie setzt eine Diasporasituation voraus, die durch einige fixierte Meinungen geprägt ist: *Der Großteil der Bevölkerung habe kein Verhältnis zur Kirche. Darum seien die Gemeinden sowieso nur von der kleinen Minderheit der regelmäßigen Gottesdienstbesucher getragen. Infolge dessen brauche man den Rest der (passiven) Katholiken nicht mehr für die Adressaten der pastoralen Tätigkeit halten. Sie seien bloße Taufscheinchristen*. So heißt es bei vielen katholischen Christen, Priestern, Bischöfen – ja sogar Theologen.

Doch dieses Kirchenbild entspricht weder der realen Situation der tschechischen Kirche noch der katholischen Tradition. Der Großteil der tschechischen Bevölkerung distanziert sich tatsächlich von der katholischen Kirche. Trotzdem gibt es in Tschechien sicher mehr als 20 % Katholiken,[10] die verstreut über das ganze Land wohnen. Jedoch gibt es Regionen, in denen fast keine Christen leben, wie beispielsweise im Großteil des Sudetenlandes, und zugleich andere Regionen, wo die Mehrheit der Bevölkerung zur Kirche gehört und Gottesdienste besucht (z. B. das schlesische Gebiet um Tropau oder die Grenzgebiete zur Slowakei).

In der langen Zeit der kommunistischen Diktatur durfte man über den christlichen Glauben in der Öffentlichkeit nicht sprechen. Die Pfarrgemeinden lebten in sich geschlossen. Daher bildeten die Gottesdienstbesucher die einzige Zielgruppe für die offizielle Pastoral. Aus diesem Grund werden auch jetzt nur diejenigen Gemeindemitglieder als „Gläubige" wahrgenommen, die regelmäßig zur Kirche kommen. Diese Tendenz wird auch durch die in Tschechien aktiven geistlichen Bewegungen bestärkt. Die stärkste von ihnen ist die Charismatische Bewegung. Ihre Vertreter setzten sich für ein „entschiedenes Christentum" ein. Die aktiven Christen werden dann oft zu alleinigen Adressaten des pastoralen Dienstes der Kirche. Wenn die tschechische katholische Kirche aus diesem Vorgang ein Konzept macht, hat dies eine „Diasporisierung" der Kirche zur Folge. Unter den tschechischen Pastoraltheologen wird ernsthaft über das Verlassen des Prinzips der flächendeckenden Pastoral nachgedacht. Dieser auf den ersten Blick realistische und plausible Gedan-

9 Der ziemlich naturalistische Ausdruck „natürlicher Tod" oder „natürlicher Sterbeprozess" wird wirklich vom Generalvikar einer Diözese benutzt und ausführlich erklärt.

10 1950 wurde die offizielle Statistik der Kirchenzugehörigkeit aufgelöst. Seit jener Zeit ist es nicht mehr möglich, die genaue Anzahl der Mitglieder der katholischen Kirche zu bestimmen. Bei den Volkszählungen (2001, 2011) war die Frage nach dem religiösen Bekenntnis fakultativ und nicht an die juristische Kirchenzugehörigkeit durch Taufe oder Kirchenaus- bzw. Übertritt gebunden.

ke würde bei seiner konsequenten Verfolgung die katholische Kirche zu einer Elitegruppe machen, ganz nach dem Vorbild von Freikirchen oder der in der Diaspora lebenden tschechischen evangelischen Kirche.

Die beiden Extrempositionen sind als Folgen eines lange überholten pastoralen Konzepts zu beurteilen. Es war jenes Konzept, in dem die Hauptperson der Priester war und die Pastoral selbst in der Katechese und der „Versorgung" der Katholiken mit Sakramenten bestand. Wenn wir die Situation der tschechischen Kirche aus diesem Blickwinkel betrachten würden, erschiene sie trost- und hoffnungslos. Falls wir jedoch glauben, dass Gott uns durch diese Situation etwas mitteilen kann/möchte, befinden wir uns auf der Suche nach anderen Lösungen des Priestermangels.

Eine erste mögliche Lösung setzt einen hohen Stellenwert der Gemeinde voraus, auch wenn die Gemeinde nur gelegentlich mit einem Besuch des Pfarrers rechnen kann. Wenngleich die Eucharistie Höhepunkt und Quelle des christlichen Lebens ist, so kann die Gemeinschaft der Christen auch dort das Zeugnis der Liebe Gottes ablegen, wo kein Priester präsent ist. Darum wurden die Gläubigen der Diözese Pilsen von ihrem Bischof ermutigt, miteinander den Sonntag zu feiern, unabhängig davon, ob zu ihrer sonntäglichen Versammlung ein Priester oder ein Diakon erscheint oder nicht. Bischof Radkovský stellte jedoch eine Ausnahme dar.[11] Auch in den anderen böhmischen Diözesen gibt es viele unbesetzte Pfarren, wo am Samstag nachmittags oder am Sonntag Wortgottesdienste mit Kommunionspendung gefeiert werden. Dabei übernimmt ein Diakon oder ein Akolyth ordentlicherweise den Vorsitz des Gottesdienstes. Doch die Absicht Bischof Radkovskýs war anders: Er ermutigte die Katholiken in den kleinen Gemeinden, wohin kein Priester oder keiner seiner „Vertreter" zum Sonntagsgottesdienst kommen kann, den Sonntag mit einer informellen Christenversammlung zu feiern. Eine solche Christenversammlung könnte die Form eines Bibel- oder Gebetskreises annehmen, oder sie könnte in der einfachen Lektüre der Bibel und eines Kommentars bestehen, bzw. in der Form einer traditionellen Andacht gefeiert werden. Leider wird dieses Modell nicht viel angewandt, teilweise auch mit dem Hinweis auf die *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (Prakt. Verfügungen, Art. 7).

Durch den Art. 7, § 2 dieser Instruktion wurde nämlich eine enge Interpretation des can. 1248 CIC eingeführt. Die Formulierung, dass das Sonntagsgebot „nur durch die Mitfeier der heiligen Messe" zu erfüllen sei, verbunden mit der Aufforderung, andere Gläubige in der Teilnahme an der hl. Messe zu unterstützen, und zwar „in jenen Fällen, wo es die Entfernungen und physischen Umstände gestatten",[12] suggeriert den katholischen Christen eine Pflicht, jede Möglichkeit der Teilnahme an der Sonntagsmesse zu nützen, auch wenn dies zur praktischen Auflösung der eigenen Pfarrgemeinde vor Ort führen kann. Dadurch wird der § 2 des zitierten can. 1248 CIC, der gleich vier Varianten einer Notform der Sonntagsfeier für einzelne Christen beinhaltet (den Wortgottesdienst, das persönliche Gebet, das Gebet in

[11] František Radkovský war der erste Bischof der 1993 gegründeten neuen Diözese in Westböhmen mit dem Sitz in Plzeň (Pilsen); 2016 wurde er emeritiert.

[12] Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, Bonn 1997, 27.

der Familie oder in einem Familienkreis), praktisch außer Kraft gesetzt.[13]

Die bereits beschriebene Strategie, in der die Gemeinde dazu gezwungen wird, irgendwie ohne geweihten Amtsträger auszukommen, könnte als eine Zwischenlösung in Missionsgebieten vertreten werden, in der noch keine reguläre pastorale Kirchenstruktur aufgebaut ist oder wenn diese noch unzureichend ausgestattet ist. Doch in einem Gebiet mit regelrechter Kirchenstruktur würde eine dauerhafte Durchsetzung dieses Modells einen Fehlschritt bedeuten, da doch die Eucharistie Kern und Quelle des Kirchenlebens ist. Es böte sich eine noch bessere Lösung, die aber in der katholischen Kirche Tschechiens – zumindest offiziell – noch kein Thema ist, nämlich die Änderung der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe, etwa in der Form der Weihemöglichkeit für sog. *viri probati*.

Die Forderung, erfahrene verheiratete Männer, welche die Voraussetzungen für eine gute Ausübung des Hirtendienstes in der römisch-katholischen Kirche erfüllen, zur Priesterweihe zuzulassen, wurde seit den 1970er-Jahren von vielen Theologen formuliert und mit kritischen Argumenten ausgestattet.[14] Außer den dogmatischen Argumenten – verbunden mit dem Hinweis auf die Praxis der frühchristlichen Jahrhunderte und der bisherigen Praxis der Ostkirchen – gibt es auch wesentliche pastoraltheologische Argumente für diese Lösung des Priestermangels. Dies wurde bereits im wohl bekannten offenen Brief Bischof Reinhold Stechers an Johannes Paul II. formuliert. Die pastorale Argumentationslinie geht vom Recht der Gemeinden auf die Eucharistiefeier aus. Dieses Recht ist in vielen Dokumenten des Magisteriums vorausgesetzt – angefangen von den Konzilstexten (LG 11 und 37, ChD 23) bis hin zur Instruktion *Redemptoris sacramentum* von 2004, wo die Feier der Sonntagsmesse in allen Pfarrgemeinden zur Pflicht erklärt wird.[15]

Wenn gilt, dass die Bischöfe auch für die Anzahl der Priester in der Diözese verantwortlich sind, und zugleich angenommen wird, dass eine der ernsten Ursachen des Priestermangels das Pflichtzölibat sei, sollte die Änderung der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe ein Anliegen derselben werden.

Jahrzehntelang war kein positives Echo auf diese Forderungen seitens des Vatikans zu beobachten. Erst mit dem Pontifikat von Papst Franziskus scheint es, dass die Änderungen in den Zulassungsbedingungen für die Priesterweihe zum Thema werden. Franziskus bekräftigte mehrmals seinen Willen zur Dezentralisierung der römisch-katholischen Kirche. Daher sollen auch in der Frage der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe die regionalen Bischofskonferenzen ihre Vorschläge vorstellen. In diesem Sinne wurde z. B. über den Inhalt des Gesprächs des Papstes mit Bischof Kräutler (4.4.2014) berichtet. Nach den Worten von Bischof Kräutler sei der Papst auch für neue Lösungen des Priestermangels offen, wenn sie als Vor-

[13] Bei der Benutzung der modernen Verkehrsmittel ist es unvorstellbar, eine allgemein annehmbare Grenze zu bestimmen, wie groß die Entfernung sein soll, die es gestattet, der Messe fernzubleiben.

[14] Einen Überblick zu diesem Thema findet man z. B. im Artikel von *Georg Kraus*, Plädoyer für die Freiwilligkeit des Zölibats der lateinisch-katholischen Priester, in: Stimmen der Zeit (2010), 579–588.

[15] Redemptoris sacramentum, 162.

schlag der regionalen Bischofskonferenzen kämen.[16]

In diesem Zusammenhang wäre zu erwarten, dass sich die Bischöfe eines so „priesterarmen" Landes wie Tschechien für die neuen potenziellen Lösungen zumindest interessieren. Doch das ist in der tschechischen Bischofskonferenz nicht der Fall.

5 Weitere Schlüsselthemen der tschechischen Kirche

Aus der Analyse des Schlussdokuments der tschechischen Plenarsynode ergibt sich als zweites zentrales Thema – neben dem des Lebens und der Tätigkeit der Priester – jenes der *Familie*. Doch die Beurteilung der Ehe- und Familienmoral seitens der Autoren des untersuchten Schlussdokuments ist durch eine unkritische Annahme und einseitige Interpretation der Morallehre von Johannes Paul II. sowie durch die Überschätzung des möglichen Einflusses der kirchlichen Morallehre auf das Leben der Christen und der Gesellschaft gekennzeichnet.

Die Texteinheiten, die dem Thema „Familie" im Schlussdokument gewidmet werden, sind einerseits auf dem soliden Hintergrund allgemein bekannter gesellschaftlicher Analysen aufgebaut, andererseits sind sie aber engführend interpretiert. Für die Illustration dieser „Engführung" mögen die folgenden Beispiele genügen:[17]

– Der Trend zum zeitlichen Aufschub oder gar zur Ablehnung der Heirat wird als Folge „des Individualismus und der Überschätzung der persönlichen Freiheit" interpretiert.

– Die Schuld an der Situation der tschechischen Familien wird dem „antifamiliären Druck einiger feministischer und homosexueller Organisationen" (zumindest zum Teil) zugeschrieben.

– In einem Teil der Gesellschaft herrsche eine „Abortkultur".

– Die Verbreitung der Verhüttungsmittel sei „nicht einmal unter den Gläubigen effizient zu verhütten".

Die Texte des Schlussdokuments zur Familie werden auf dem traditionellen Verständnis derselben aufgebaut und durch die Erfahrungen des *Nationalen Familienzentrums* in Brünn untermauert, derer langjähriger Direktor in zwei Synodenkommissionen aktiv war (*Laienkommission und Pastoralkommission*). Im Text wird indirekt der Vorwurf laut, dass die Missstände im Lebensstil der Familien der gesamten tschechischen Gesellschaft auch unter den Katholiken gelegentlich „erscheinen", wie z. B. Ehescheidungen, assistierte Reproduktion, Verhüttung und andere schwierige Lebenssituationen.[18]

Als ziemlich unkritisch erscheint die folgende Behauptung, die aber als symptomatisch für die Einstellung des *Nationalen Familienzentrums* sowie einiger Bischöfe gelten kann:

„Das katholische Modell (gemeint ist das Modell der Ehe, Anm. M.K.) ist zwar schwieriger, für einige scheinbar unerfüllbar, bietet aber nachweislich eine größere Hoffnung auf ein Leben in einer besseren Beziehung und in einer besseren Familie. Ohne die Bedeutung der entsprechenden

16 Der Bericht stammt direkt von Bischof Erwin Kräutler selbst. Vgl. *ders.*, Jetzt die Welt und die Kirche verändern, Innsbruck–Wien 2016.

17 Leben und Sendung der Christen in der Kirche und in der Gesellschaft, Art. 171–178 (im Folgenden als LS zitiert).

18 Vgl. LS 170–183.

Partnerwahl zu unterschätzen, wird in diesem Modell der Akzent eher auf die dauerhafte Erneuerung der Beziehungen und das gegenseitige Verzeihen, auf das Verständnis für die Verantwortung und für den Opfersinn, auf die Schönheit der Berufung zur vorehelichen und ehelichen Keuschheit sowie auf die Einheit des körperlichen und geistigen Lebens eines Menschen gesetzt. Die Sexualität wird in die interpersonelle Beziehung der gegenseitigen totalen und zeitlich unbegrenzten Hingabe des Mannes und der Frau in der Ehe integriert."[19]

Als Lösung der Familienprobleme bieten die Verfasser des Textes vor allem die Programme der Diözesanfamilienzentren sowie der Nationalen Familienzentren an, wie z. B. Treffen von jungen Menschen und Familien, eine längere Ehevorbereitung, das Einsetzen von Ehepaaren in der Ehevorbereitung usw. Gleichzeitig fordern sie die Eingliederung der Familienpastoral in die Pastoralkonzepte der Diözesen.[20]

In einer anderen Passage des Textes fordern die Autoren eine konkrete Unterstützung der Familien seitens der Kirche, und zwar in den folgenden Bereichen: Unterweisung der werdenden Mütter und Väter, Aufbau von unterschiedlichen Lebensstilen für eine Verbindung von Familie und Arbeitsleben, Bewusstseinsverstärkung für die Notwendigkeit von Gottes Gnade für das Familienleben sowie die Beratung, und zwar nicht nur für die Problemfälle, sondern auch für die Vertiefung des geistlichen Lebens.[21]

Auf dem Hintergrund der oben angedeuteten Einstellungen der Kirchenverantwortlichen für die christlichen Familien kann es nicht wundern, dass die tschechische katholische Kirche keinen wesentlichen Beitrag zur XIV. ordentlichen Bischofssynode zum Thema *Familie* beigebracht hat.

Das Schlüsselthema *Familie* wurde bei der tschechischen Plenarsynode in zwei verschiedenen Kontexten betrachtet, und zwar im Kontext der sog. *kategorialen Pastoral* und im Kontext der Situation der gesamten Gesellschaft. Die Eingliederung des Themas *Familie* in die kategoriale Pastoral empfinde ich als eher fraglich. Nach wie vor bilden die Familien den Grundstein der traditionellen Pfarrgemeinden. Und der Begriff „kategoriale Pastoral" wurde ursprünglich von Marie-Dominique Chenu 1934 eingeführt. Chenu meinte unter der „kategorialen Pastoral" jene pastorale Tätigkeit, die Pfarrgrenzen überschreitet. Es ging um eine Pastoral in mehrheitlich kirchenfremden Milieus. Gegenwärtig wird der Begriff „kategoriale Pastoral" – zumindest in Tschechien – zwar auch für die seelsorgerische Arbeit mit jenen Gruppen benutzt, die innerhalb der Pfarrgemeinden eine spezielle pastorale Aufmerksamkeit benötigen (Jugend, Senioren etc.), dennoch soll die systematische pastorale Arbeit mit den Familien vor allem in den Pfarren laufen und nicht nur an spezialisierte Fachstellen delegiert werden.

Im Rahmen der Beurteilung der Familienprobleme im Kontext der gesamten tschechischen Gesellschaft taucht *ein distanziertes Verhältnis der tschechischen Katholiken zur gesamten tschechischen Gesellschaft* auf. Die gegenseitige Distanz zwischen der tschechischen Nation und der römisch-katholischen Kirche hat mehrere historische Gründe, die im Verlauf der gesamten tschechischen Geschichte beob-

[19] LS 171.
[20] Vgl. LS 173–182.
[21] Vgl. LS 272 f.

achtbar sind. Doch die ziemlich kritische Beurteilung der gesellschaftlichen Situation seitens der Verfasser des Synodenbeschlusses ist dennoch bemerkenswert. So brachte die detaillierte Inhaltsanalyse des Synodenbeschlusses ein überraschendes Ergebnis: In der zweiten Hälfte des Dokuments, die dem Verhältnis „Kirche – Welt" gewidmet ist, findet man nur zwölf positive Urteile zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, während die Anzahl der negativen Kritikpunkte 32 beträgt. Sogar jene Textsequenzen, die als positive Wertung betrachtet werden können, beinhalten oft auch negative Kritik, ganz nach dem Motto: *Unsere Epoche, in der wir leben, weist zwar ein gutes Potenzial auf, in der Tat aber bringt sie viel mehr Probleme mit sich.* Der Kontext der einzelnen ambivalenten Urteile veranlasst mich sogar zur Vermutung, dass der ursprüngliche Text noch viel kritischer verfasst war; erst bei der Überarbeitung wurde er möglicherweise milder formuliert.

Eine weitere Eigenschaft der katholischen Kirche Tschechiens findet sich in der Verengung des Pastoralverständnisses. Es handelt sich um eine Art *Spiritualisierung der Kirchensendung.* Diese hat ihre Wurzeln in der Zeit der Christenverfolgung durch das kommunistische Regime. Im sog. „realen Sozialismus" durften nur diejenigen Personen pastoral tätig werden, welche „die staatliche Zustimmung zum geistlichen Dienst" bekamen. Für den „geistlichen Dienst" in der katholischen Kirche waren dies nur Kleriker. Die Erlaubnis hat sich auf die Gottesdienste und die Katechese bezogen und wurde örtlich beschränkt.[22] Es gab verschiedene Vorwände, unter denen den „unbequemen" Priestern die staatliche Zustimmung entzogen wurde. Diese Priester mussten dann einen Zivilberuf ausüben. Die Feier der Liturgie ohne Zustimmung der Behörde wurde als „Störung der staatlichen Kontrolle über die Kirche" verstanden und war strafbar. Durch diese Anordnungen wurde praktisch jede offizielle pastorale Tätigkeit von Laien unmöglich. Und das seelsorgliche Wirken der Priester wurde auf Gottesdienste, Sakramente und die notwendigen Katechesen eingeschränkt. Ihre diakonische Sendung konnten Christen nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als eine Art Nachbarschaftshilfe erleben. Andere Formen wurden nicht zugelassen. Der Dialog von Christen mit anderen Gruppierungen der Gesellschaft war offiziell nicht möglich. Darüber hinaus wurden die Priester dazu gezwungen, viel Energie für die Erhaltung der Kirchengebäude und Pfarrhäuser aufzuwenden.

Seit 1989 entwickelt sich die tschechische Kirche in voller Freiheit. Doch die neuen Herausforderungen sind für viele tschechische Christen – aber auch für manche Priester und Bischöfe – einfach zu hoch. Viele von ihnen sind nicht bereit, in einen offenen Dialog mit der säkularisierten Gesellschaft einzutreten, weil sie immer noch eine gewisse Intoleranz auf der Seite der nichtchristlichen Mehrheit spüren. Während sich in vielen öffentlichen Bereichen, etwa in den Medien, das Verhältnis zur Kirche bereits geändert hat, stößt man bei der uninformierten Masse, die nie etwas Positives über die Kirche gehört hat, immer noch auf Vorurteile, die in der Zeit der kommunistischen Macht systematisch aufgebaut worden sind. Darüber hinaus muss sich die heutige tschechische Gesellschaft und mit ihr die tschechischen

[22] Zur Feier bzw. Mitfeier eines Gottesdienstes musste auch ein Gast- oder Nachbarpriester staatliche Zustimmung bekommen.

Christen mit neuen Problemen auseinandersetzen, die vor 1989 entweder noch nicht bestanden haben oder durch die Diktatur gebremst worden sind, wie z. B. Drogensucht, Kriminalität usw. So gibt es unter den (eher älteren) Katholiken viele, welche die Zeit der Unfreiheit vor 1989 idealisieren und eher mit Skepsis als mit Hoffnung in die Zukunft blicken.

Die Bischöfe verbinden die Verengung des Pastoralverständnisses mit dem schon erwähnten Priestermangel. Für die Mehrheit der tschechischen Bischöfe bilden die Sakramentalpastoral und die Pfarrverwaltung die einzigen Prioritäten. Verbunden mit der neuen Form der Kirchenfinanzierung[23] kommt es zu starken Sparmaßnahmen: Es werden Laienangestellte in den Diözesen entlassen, dafür aber Priester-Senioren zur weiteren Pastoralarbeit ohne gerechte Entlohnung motiviert. Die Kategorialpastoral – Militärseelsorge, Gefängnisseelsorge und teilweise auch Krankenseelsorge – funktioniert soweit sie ökonomisch organisiert ist und von den jeweiligen Ministerien oder entsprechenden Institutionen (etwa von Krankenhäusern) unterstützt wird und daher keine große finanzielle und personelle Belastung für die Diözesen bedeutet.

Im Bereich der Diakonie entwickelte sich der Caritasverband (Caritas der Tschechischen Republik) sehr gut, der immer mehr auf einer professionellen Basis arbeitet. Die Bindung der Caritas-Mitarbeiter an die Kirche ist aber eher locker, falls sie überhaupt vorhanden ist.[24]

Die Kinder- und Jugendarbeit läuft in der tschechischen Kirche zweigleisig. Von den Pfarren und Diözesen wird die Seelsorge für die kirchlich sozialisierten Kinder und Jugendlichen organisiert, während die auf breitere Schichten der Jugendlichen zielende Jugendarbeit den Salesianern Don Boscos und der Caritas überlassen wird. Die weiteren kirchlichen Orden und geistlichen Bewegungen widmen sich eher der Arbeit mit den „Kirchgängern" – mit Ausnahme der „Evangelisationsveranstaltungen". Jugendarbeit wird von den Bischöfen nicht als Teil der Pastoral oder Evangelisierung wahrgenommen, viel mehr als „Vorevangelisierung" bezeichnet.

6 Lehren aus der Vergangenheit und Blick in die Zukunft

Wenn wir einen Punkt nennen wollen, in dem die tschechische katholische Kirche einen Nachholbedarf gegenüber den Kirchen in den westlichen Ländern hat, handelt es sich um die Partizipation aller Kirchenmitglieder an der Leitung und Linienbestimmung der Pfarrn und Diözesen. Während im Westeuropa der 1970er-Jahre so etwas wie Kirche „von unten" mit dem Akzent auf die Gemeindepastoral entstand,[25] sind die tschechischen Pfarrgemeinden von ihren Priestern bis jetzt mehr oder weniger autoritär geleitet. Den Laien werden jene Aufgaben zugeschrieben, die dem Begriff *Laienapostolat* entsprechen, insbesondere eine aktive Präsenz und das

[23] Das vom kommunistischen Regime enteignete kirchliche Eigentum wurde entweder zurückgegeben oder teilweise entschädigt, zugleich aber sinken die Subventionen des Staates für den Betrieb der Kirchen.

[24] Ein interessanter Beitrag zu diesem Thema ist im Buch von *Markus Lehner* und *Michal Opatrný* zu finden: Theorie und Praxis der Karitativen Arbeit. Einführung in die Problematik. Praktische. Reflexion und Anwendung, České Budějovice 2010.

[25] Vgl. *Norbert Mette*, Gemeindekirche – passé?, in: Diakonia 32 (2001), 124–131, hier: 126.

christliche Zeugnis in der Welt der Arbeit und der Politik.

Im Schlussdokument der tschechischen Synode wurde die Sendung der Kirche ziemlich deutlich in zwei Segmente aufgeteilt – „ad intra" und „ad extra". Obwohl diese Aufteilung ihren Ursprung in den Arbeiten der Konzilskommissionen hat,[26] empfinde ich die Akzentuierung dieser Aufteilung im Kontext der katholischen Kirche von heute höchst gefährlich. Die Gefahr des Missbrauchs dieser Aufteilung wurde während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. spürbar: Während die beiden Päpste eine mutige und offene Politik gegenüber den Vertretern der Staatsmächte sowie den anderen Religionen verwirklichten, blieben sie in den Fragen der binnenkirchlichen Disziplin streng und in einigen Fällen sogar rücksichtslos. Meiner Meinung nach bedeuteten diese Haltungen von Johannes Paul und Benedikt die ständige Unterscheidung von zwei unterschiedlichen Strategien. Die „Ad-Intra-Strategie" sollte die Kirche vor jeder Gefahr der Unsicherheit und einer „zu großen" Pluralität schützen, während die „Ad-Extra-Strategie" das freundliche und zugleich prophetische Antlitz der Kirche der Weltöffentlichkeit gegenüber zeigte. Im Gegensatz dazu steht die Strategie von Papst Franziskus, der nicht zögert, auch innerhalb der kirchlichen Strukturen *freundlich und zugleich prophetisch* zu wirken.

Das Schlussdokument der tschechischen Synode zeigt das Auseinanderhalten dieser zwei Bereiche durch den vielleicht allzu kritisch-prophetischen Ton des zweiten Teils, in dem sich die Vertreter der tschechischen Kirche zu Problemen der gesamten Gesellschaft äußerten, während im ersten, ad intra orientierten Teil des Dokuments man eine Strukturkritik der tschechischen Kirche vergeblich suchen wird.

Im Schlusskapitel meines Buches über die tschechische Kirche und ihre Synode schlage ich drei Punkte vor, mit denen es zu einer Mentalitätsänderung in der katholischen Kirche Tschechiens kommen sollte, um den Blick in die Zukunft mit Hoffnung zu erfüllen:

1) Eine *offene und einladende Kirche* aufzubauen, die den Vorbeigehenden nicht die Tür vor der Nase zuschlägt, sondern sie offenhält. In einer solchen Kirche werden ihre Mitglieder Wege zueinander finden und nicht um ständige Abgrenzungen (etwa von „Liberalen" und „Konservativen", Christen und Muslimen, Putin- und Merkelfreunden, Franziskusfans und -gegner) bemüht sein.

2) Die *Pluralität der binnenkirchlichen Kulturen und Spiritualitäten* zulassen und zugleich *eine gemeinsame Diskussionsebene* schaffen – das bedeutet in der Praxis, die Erfahrung von Papst Franziskus mit dem *prozesszentrierten Dialog* für unsere Umstände auszunützen. Würden wir den Dialog nur mit dem starken Willen nach Durchsetzung eigener Konzepte führen, bestünde in der Atmosphäre der zugespitzten Haltungsunterschiede nur wenig Chance, einen Konsens – oder wenigs-

[26] Mit der Idee der Aufteilung der Konzilsdiskussionen auf „ad intra" und „ad extra" kam Kard. Suenens. Der Grund hiefür war, die Sprache der Kirche für „die Welt" kommunikativer und verständlicher zu machen. Diese Idee wurde von Papst Johannes XXIII. aufgenommen und spiegelte sich schließlich in der Struktur der Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* wider (vgl. *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *ders.* / *Bernd J. Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 263–582, hier: 320 f.

tens eine Annährung – der im Gegensatz zueinander stehenden Ideen zu erreichen. Wenn wir uns stattdessen auf den Prozess konzentrieren, kann sich etwas bewegen, auch wenn das Ergebnis nicht unseren ursprünglichen Absichten entspricht. Diese Erfahrung könnte man anhand des Studiums des Prozesses der beiden Familiensynoden (2014, 2015) gewinnen: Die gegensätzlichen Positionen der Synodenväter waren von Anfang an klar. Sie bestanden auch am Ende des Prozesses. Doch die Diskussionen im Rahmen dieses Prozesses warfen Licht in die Problematik. Und die Ergebnisse ermöglichten es dem Papst, das Schreiben *Amoris laetitia* zu veröffentlichen und dadurch auch eine Tür für die Lösung der scheinbar unlösbaren Probleme der geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken zu öffnen.

3) Durch die *systematische Verbreitung von relevanten Informationen über das Christentum bzw. über andere Religionen* die gravierende Unwissenheit der Bevölkerung in religiösen Angelegenheiten zu mindern, um eine Voraussetzung für die Neuevangelisierung zu schaffen. – In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Situation der tschechischen Kirche gravierend von jener der restlichen europäischen Länder. Obwohl das Christentum seine Wurzeln in unserem Land schon im 9. Jahrhundert schlug, die gegenwärtigen Generationen wissen über die Bibel und die christliche Geschichte des Landes beinahe nichts. Es gehört zu unserer Pflicht, die Schätze des jüdisch-christlichen Erbes der breiten Bevölkerung zu öffnen.

Aus der Analyse des Schlussdokuments der tschechischen Synode könnte man sicher viel mehr Impulse für die Zukunft schöpfen. Doch die bereits erwähnten scheinen mir sehr aktuell zu sein – nicht nur für Tschechien.

Der Autor: *P. Dr. Michal Kaplánek SDB, geb. 1962 in Prag, Pastoraltheologe und Pädagoge an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in České Budějovice (Budweis) sowie an der Sozialakademie JABOK in Prag. Gemeinsam mit seinen Ordensmitbrüdern gründete er 1990 das Jugendzentrum der Salesianer in Pilsen. 1998 promovierte er in Linz mit der Dissertation „Jugendarbeit – Ort der Verkündigung". Seit 2003 ist er für die Entwicklung der Studienrichtung „Freizeitpädagogik" an der Theologischen Fakultät der Uni Budweis zuständig. 2007 habilitierte er sich in Olmütz mit einer Arbeit über die biografischen Hintergründe der Entscheidung von Erwachsenen für die Taufe. Seine Studien orientieren sich vor allem an den Fragen der Jugendpastoral und der Religionspädagogik. Auf deutsch veröffentlichte er beispielsweise: Das sich wandelnde Verständnis von Evangelisierung in den vergangenen 50 Jahren, in: Teil oder Fremdkörper? Die Positionierung der Kirchen in postkommunistischen Gesellschaften, Gniezno–Wien 2016, 126–136; Zum Dialog mit den „religiös Unerreichbaren", in: Martin Lintner (Hg.). God in Question, Brixen 2014, 203–210; Dialog mit der Vergangenheit. Das Beispiel der tschechischen katholischen Kirche, in: ET-Studies 5/1 (2014), 163–174. Wenn Erwachsene Christen werden? Motive der Erwachsenentaufe in Tschechien, in: Diakonia 39 (2008) H. 4, 276–283.*

Ines Weber

„Zu Wachstum und Reife verhelfen“

Zum Bildungspotenzial der Kirchengeschichte

Im Jahr 2014 hat die Kongregation für das katholische Bildungswesen ein ganz erstaunliches und zugleich richtungsweisendes Arbeitsdokument publiziert. Gemeint ist das *Instrumentum laboris* mit dem interessanten deutschen Titel *Erziehung heute und morgen. Eine immer neue Leidenschaft*[1]. Messerscharf und präzise wird darin benannt, vor welchen „Herausforderungen“[2] wir heute im Bereich der Bildung stehen. Zugleich werden Horizonte eröffnet, wie katholische Bildung ganz eigene und produktive Antworten auf diese Herausforderungen geben kann. Den Innovationscharakter und die Stärke des Dokuments, seine Zeitgemäßheit und das Potenzial, das in ihm steckt, dass katholische Bildung kein Randphänomen in einer sich immer mehr säkularisierenden Welt ist, dass im Gegenteil von ihr neue Impulse für eine menschenfreundliche, gerechte und demokratische Welt ausgehen können, gilt es in einem ersten Schritt herauszustellen. Vor diesem Hintergrund werden in einem zweiten Schritt das Bildungspotenzial der Kirchengeschichte und damit der spezifische Beitrag dieser Fachdisziplin zu einem katholischen Bildungskonzept erläutert. Abschließend wird in einem dritten Schritt ein kurzes Resümee zu ziehen sein.

1 Bildung als ganzheitlicher Prozess der Personwerdung

„Die Schule und noch mehr die Universität sind bestrebt, den Lernenden eine Bildung zu vermitteln, die sie befähigt, mit angemessenen Kompetenzen in die Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens einzutreten.“[3] Brennglasartig verdichtet sich in diesem einen Satz das Gesamtprogramm und damit das Bildungsideal des Dokumentes: „Bildung“ wird umfänglich und ganzheitlich verstanden. Es ist ein aktives Geschehen,[4] das vom Lernenden selbst ausgeht, weil „Bilden“ „sehr viel mehr“ ist „als unterrichten.“[5] Bilden „befähigt“, macht den Menschen in seinem Umfeld handlungs- sowie rede- und antwortfähig. Um das zu erreichen, bedarf es vielfältiger Fähigkeiten, Fertigkeiten, Talen-

1 *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen. Eine immer neue Leidenschaft. Instrumentum laboris, Vatikanstadt 2014; online unter: http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/Educare%20oggi%20e%20domani_%20ITALIANO.pdf [Abruf: 31.10.2017], dt. Fassung: http://www.katholische-schulen.de/Portals/0/PDF/DBK_Dokumente/DBK_Instrumentum.pdf [Abruf: 31.10.2017].

2 Ebd., 3.

3 Ebd., 12.

4 Vgl. *Erhard Wiersing*, Theorie der Bildung. Eine humanwissenschaftliche Grundlegung, Paderborn 2015; vgl. *Florian Bruckmann* / *Oliver Reis* / *Monika Scheidler* (Hg.), Kompetenzorientierte Lehre in der Theologie. Konkretionen – Reflexion – Perspektiven (Theologie und Hochschuldidaktik 3), Münster 2011.

5 *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen (s. Anm. 1), 20.

te, wir sagen heute – und so auch das Dokument – „Kompetenzen“. Diese aber bestehen keineswegs allein aus Fachwissen, sondern umfassen auch und vor allem kognitive, kommunikative und soziale sowie persönliche bzw. personale Kompetenzen.[6] Vernetztes Denken, Transfer- und Diskussionsfähigkeit sind ebenso gefragt wie kritisches und konzeptionelles Denken.[7] Adressaten- und situationsgerechtes Reden sind genauso notwendig wie Diskussions- und Dialogfähigkeit. Eine geschulte Selbst- und Fremdwahrnehmung, aber auch Vertrauen und Fingerspitzengefühl sowie Empathie und die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel sind für gelingende Arbeits- und Kommunikationsprozesse unbedingte Voraussetzung ebenso wie „Kreativität, Vorstellungskraft, die Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen“ sowie ein hohes „Maß an Professionalität“ und „Menschlichkeit“.[8]

Alle diese Kompetenzen zusammengenommen ermöglichen es dem Einzelnen, Probleme zu erkennen sowie Lösungsmöglichkeiten zu finden und damit unter Abwägung der Interessen aller Beteiligten Position beziehen, reflektierte Entscheidungen treffen und in Handlung umsetzen zu können. Zugleich ist ein solches Kompetenzprofil nicht allein auf die Arbeitswelt beschränkt. Darauf macht das Dokument eigens aufmerksam. Stattdessen soll Bildung auch dazu befähigen, mit den eigenen Fähigkeiten in „das gesellschaftliche Leben“ einzutreten, um sich und seine Talente „in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen“[9].

In diesem Sinne kann und darf Bildung weder allein Wissensvermittlung noch reiner Kompetenzerwerb sein. Stattdessen muss sie die „Lernenden befähigen“, „die kulturellen, sozialen und religiösen Verantwortungen, die ihnen auferlegt werden würden, voll und ganz anzunehmen“[10]. Damit das gelingt, darf Kompetenzaneignung nicht additiv geschehen, und die einzelnen Kompetenzen können nicht wahllos aneinandergereiht erworben werden. Vielmehr müssen sie in der Person des Einzelnen symbiotisch zu einem Ganzen zusammenwachsen. Erst wenn eine solche „Personwerdung“[11] gelingt, kann der Einzelne authentisch und echt sowie wertebewusst rückgekoppelt seinem Handlungsauftrag folgen.

Das im *Instrumentum laboris* grundgelegte Bildungsverständnis ist damit offengelegt. Es handelt sich keineswegs um ein technokratisches oder eines, das rein ökonomischen Logiken erliegt, so wie es dem Bildungsverständnis der Europäischen Union, OECD bzw. der Weltbank eignet. Stattdessen versteht sich katholische Bildung ganzheitlich.[12] Die gesamte Person in all ihren Lebensbereichen wird

6 Vgl. ebd., 28 f.; *Ines Weber*, Katholische Theologie – Bologna aktiv gestaltend. Ein Plädoyer für Persönlichkeitsbildung an der Hochschule, in: ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 3 (2012), 255–271, 257–260.

7 Vgl. *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen (s. Anm. 1), 31.

8 Ebd., 20, 31.

9 Ebd.

10 Ebd., 8 f.

11 *Oliver Reis*, Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenausbildung. Ein Lehrmodell und seine kompetenzdiagnostische Auswertung im Rahmen der Studienreform (Theologe und Hochschuldidaktik 4), Münster 2014, 42.

12 Ebd., 20.

in den Blick genommen und die „Entwicklung aller persönlichen Ressourcen“ angestrebt. Folglich bleibt Kompetenzaneignung gerade nicht beim „Erwerb bestimmter Kenntnisse oder Fertigkeiten“ stehen,[13] sondern fokussiert „den individuellen Prozess des geistig-seelisch-leiblichen Wachsens und Geprägtwerdens sowie zugleich eine Selbstüberschreitung“[14]. Schließlich wohnen vom christlichen Grundgedanken her jedem Menschen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen und Talente inne, die er nach dem paulinischen Vorbild des Leibes mit den vielen Gliedern (1 Kor 12,12–31a) in das gesellschaftliche Leben einbringen soll. Schöpfungstheologisch grundgelegt ist jeder Einzelne dazu aufgerufen, aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit ständig an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten und so nach besten Kräften in seiner Welt bzw. in seinem Wirkungskreis für mehr Frieden und Gerechtigkeit einzutreten.[15] Bei alle dem ist immer auch das Gegenüber mit im Blickfeld. Denn in ihm begegnet ebenfalls das Ebenbild Gottes, dessen Würde und Achtung anzuerkennen und entsprechend zu handeln ist. Insofern will katholische Bildung „den jungen Generationen lebenswichtige Werte und Grundsätze vermitteln“, und zwar „nicht nur, um den einzelnen Personen zu Wachstum und Reife zu verhelfen, sondern auch, um miteinander am Gemeinwohl zu bauen“[16].

Innerhalb eines solchen Wachstums- und Reifungsprozesses ist es Aufgabe der Schule bzw. der Universität, den Schülerinnen und Schülern sowie den Studierenden den Raum zu schaffen, in dem sie sich der eigenen Talente versichern und sich jene Kompetenzen aneignen können, die sie benötigen, um christlich rückgekoppelt achtsam und moralisch-ethisch verantwortet sowohl im Hinblick auf sich selbst als auch den Nächsten und die gesamte Schöpfung am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Schließlich stellt die heutige Schüler- und Studierendengeneration den Pool der Führungskräfte von morgen dar. Aus dieser Gruppe von Akademikern werden jene Persönlichkeiten erwachsen, die in einigen Jahren an unterschiedlichen Schaltstellen von Kirche und Gesellschaft entscheidende Positionen besetzen und auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene verschiedenste Entwicklungen mitsteuern werden (müssen). Sie werden zukunftsweisende Entscheidungen zu treffen haben, bei denen sie die gesellschaftlichen Notwendigkeiten genauso wie das Gemeinwohl sowie die Sorge um den Einzelnen berücksichtigen müssen.[17] Das aber betrifft keineswegs nur jene Personen, die in klassischen Leitungspositionen tätig sind, sondern auch all jene Menschen, die als Multiplikatoren in unserem Bildungssystem wirken – zu denken ist an

13 Ebd., 8.

14 Vgl. *Beate Beckmann-Zöller*, Bildung zur Menschwerdung. Der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entfaltung humaner Personalität, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 158 (2010), 160–169, hier: 161.

15 Vgl. das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* in: AAS 58 (1966), 837–864, dt. Übersetzung in *Peter Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 387–435.

16 *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen (s. Anm. 1), 5.

17 *Sascha Spoun / Werner Wunderlich*, Prolegomena zur akademischen Persönlichkeitsbildung: Die Universität als Wertevermittlerin, in: *dies*. (Hg.), Studienziel Persönlichkeit. Beiträge zum Bildungsauftrag der Universität heute, Frankfurt a. M.–New York, 17–32, hier: 18 f.

Erzieherinnen und Erzieher, Lehrerinnen und Lehrer, Pfarrer, Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten sowie Universitätsdozentinnen und -dozenten. Sie alle müssen führen, leiten, entscheiden, begeistern, überzeugen, gestalten, bewirken, verändern, neu formieren – vor allem aber Vorbild sein können.

Bei Studienbeginn stehen die jungen Menschen trotz aller Vorprägung noch am Anfang eines solchen persönlichen Wachstums- und Reifungsprozesses. Sie verfügen zwar schon über vielfältige Fähigkeiten, dürfen diese aber noch Schritt für Schritt weiterentwickeln und vermehren. Ein solcher Bildungsgang zieht sich über Jahre, eigentlich über das ganze Leben, und muss auch nicht unbedingt nur kontinuierlich und stetig aufsteigend verlaufen, sondern kann – und gerade das ist christlicherseits mitgedacht – immer auch kleinere und größere Rückschritte aufweisen oder ganz scheitern.

Worin liegt nun das Bildungspotenzial der Kirchengeschichte begründet bzw. welchen Beitrag kann kirchengeschichtliches Lehren und Lernen zu einem solchen Wachstums- und Reifungsprozess leisten?

2 Mit Kirchengeschichte bilden

Zunächst einmal besteht das Potenzial kirchengeschichtlichen Lehrens und Lernens in der Erkenntnismöglichkeit, dass derartige Bildungs-, Selbstbildungs- und Ausbildungskonzepte in der Christentumsgeschichte keineswegs neu sind. Vielmehr sind sie immer schon präsent gewesen und damit auch schon vor den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf die sich *Instrumentum laboris* ausdrücklich bezieht,[18] explizit benannt worden. Ich nenne drei Beispiele: Der Kirchenvater Origenes (185 bis ca. 254) votierte vor dem Hintergrund seines äußerst positiven Gottes- und Menschenbildes für die Selbstvervollkommnung des Einzelnen. Ihm zufolge hätte jeder Mensch die Aufgabe, sich als Abbild Gottes Zeit seines Lebens zu bilden. Er sollte alle negativen Eigenschaften und Handlungsmuster ablegen und das eigene Potenzial zur vollen Größe entwickeln, um es in den Dienst der Menschheit zu stellen. Ziel war es, Gott als seinem Urbild und Schöpfer im Laufe des Lebens immer ähnlicher zu werden. Das Vermögen dazu war dem Menschen durch Gottes Gnade im Schöpfungsakt verliehen worden, freilich verbunden mit der Freiheit, sich selbstbestimmt für oder gegen diesen Selbstvervollkommnungsauftrag zu entscheiden. Weil ein solcher Entwicklungsprozess dem einen Menschen schwerer fiel als dem anderen, sollten in Origenes’ Augen andere Personen demselben zur Seite stehen, ihn bei seinem Besserungsprozess unterstützen, begleiten, erziehen.[19]

Diese Idee der Selbstvervollkommnung liegt auch dem gesamten antiken und mittelalterlichen sowie neuzeitlichen Sünden- und Bußdenken zugrunde. Beichte bzw. Buße hatten genau dieses Ziel, und der Priester fungierte als Erzieher und Pädagoge, der den Gläubigen zu einem guten christlichen Leben anleiten sollte.[20]

[18] Vgl. Apostolicam actuositatem (s. Anm. 15); Gravissimum educationis, in: AAS 58 (1966), 728–739, dt. Übersetzung in *Peter Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anm. 15), 333–354.

[19] *Origenes*, De principiis, herausgegeben von *Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp*, Darmstadt [3]1992, 285–295, 399–439, 463–475, 643–667.

[20] Vgl. *Ines Weber*, Der Priester als Arzt. Zum heilenden Charakter der Buße im frühen Mittelalter

Die auferlegten Bußwerke sollten erziehend und heilend wirkten. Dasselbe wurde in der katholischen Aufklärung unter dem Stichwort „Selbstvervollkommnung“, „Selbstveredelung“, „Perfektibilität“ erneut ins Wort gehoben.[21]

Mit anderen Worten: Eine Dimension des Bildungspotenzials der Kirchengeschichte besteht darin, eigene Traditionen zu entdecken und sich der eigenen Glaubensgeschichte zu versichern, der sogenannten Ideen- und Theologiegeschichte nachzugehen und dieselbe als Anstoß für die heutige Zeit produktiv aufzunehmen.[22]

Kirchengeschichtliches Lehren und Lernen aber verfügt über ein weitaus größeres Potenzial, das in der Art und Weise, Kirchengeschichtsforschung zu betreiben, begründet liegt. Was ist damit gemeint?

Grundsätzlich wird moderne Kirchengeschichte seit einigen Jahren vornehmlich unter Einbeziehung kulturwissenschaftlicher Ansätze betrieben und bezieht die historische Anthropologie genauso mit ein wie sozialgeschichtliche Implikationen. Gleichzeitig ist sie personenorientiert, jedoch ohne nur die Biografien einzelner herausragender Persönlichkeiten zu erforschen. Im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen durchaus konkrete Personen und Subjekte, jene „Menschen, die vor uns Christen gewesen sind“[23], jedoch die großen und bekannten Namen genauso wie die sogenannten kleinen Leute, Menschen wie du und ich, also die Elite und die breite Masse. Allesamt werden sie in ihren historischen Verflechtungen der sozialen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, herrschafts- und verfassungsgeschichtlichen, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen sowie bildungsgeschichtlichen, geographischen, klimatischen und demographischen Verhältnisse betrachtet – um nur wenige Beispiele zu nennen. Innerhalb dieser Verflechtungen werden multiperspektivisch Akteure und Akteursgruppen ausgemacht, Wissensvorräte profaner und religiöser Natur erschlossen, Diskurse offengelegt und Kommunikationsprozesse analysiert. Immer steht der Mensch in der gesamten Fülle seiner Existenz mit all seinen Erfahrungen und Optionen, mit seinen Möglichkeiten, aber auch mit seinen Kontingenzen und den entsprechenden Bewältigungsmechanismen im Fokus der Analysen. Erklärtes Ziel ist es zu verstehen, wie Menschen innerhalb ihres Rahmens gesellschaftli-

(im Druck); *dies.*, Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur. Bd. 1 (Mittelalter-Forschungen 24,1), Ostfildern 2008, 335–366.

21 *Dies.*, Bibellesen im Katholizismus zwischen 1800 und 1830. Katholische Aufklärung als „Ent-Entmündigung“ (J. Wertheimer), in: *Andreas Merkt / Günther Wassilowsky / Gregor Wurst* (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (Quaestiones disputatae 260), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 186–205; vgl. *Maria E. Gründig*, „Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes“. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg, Tübingen 1996.

22 *Klaus Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theologie und Philosophie 55 (1980), 481–513; *Hubert Wolf*, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: *Wolfram Kinzig / Volker Leppin / Günther Wartenberg*, Historiographie und Theologie, Leipzig 2004, 53–65.

23 *Andreas Holzem*, Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: *Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet* (Hg.), Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen (Münsteraner Einführungen: Theologie 1), Münster 2000, 73–103, hier: 74.

cher Möglichkeiten ihr Christsein verstanden haben, was sie geglaubt und gedacht, wie sie gelebt und gehandelt haben, aber auch, was sie mit ihrem Handeln bewirkt haben und ob diese Wirkung überhaupt beabsichtigt gewesen ist, ob sie über alternative Handlungsmöglichkeiten verfügten und warum sie diese nicht genutzt haben. Demnach bleibt historische Analyse nicht einfach auf der Ebene der Rekonstruktion der Sachzusammenhänge stehen, sondern beurteilt auch das Denken und Handeln der Menschen, jedoch nicht nach heutigen Maßstäben, sondern vor dem Wertehorizont der jeweiligen Zeit.[24] Ich nenne ein Beispiel:

Dass sich die heutige Familienform der sogenannten gattenzentrierten Kleinfamilie bereits im frühen Mittelalter ausgeprägt hat, ist für die allermeisten Studierenden eine Überraschung. Gehen sie doch davon aus, dass früher hauptsächlich Großfamilien existierten. Mitnichten ist das der Fall. Im Gegenteil: Aufgrund der geographischen, klimatischen und wirtschaftlichen Verhältnisse hat sich – zumindest im heutigen Nordwesteuropa – die Kleinfamilie schon früh etabliert. Warum?

Die hausnahe Viehwirtschaft, bei der die Tiere im Winter im Stall gehalten werden mussten, setzte eine enge Kooperation von Mann und Frau voraus. Beide mussten sich gleichermaßen an der Feldwirtschaft und an der Viehhaltung beteiligen und waren von daher in gewisser Weise gleichberechtigt, vor allem aber aufeinander angewiesen. Ganz anders gestaltete sich die Situation zur gleichen Zeit in Südeuropa, wo sich aufgrund deutlich wärmerer Verhältnisse die sogenannte Großfamilie erhielt. Veränderungen sind in Nordwesteuropa erst im 19. Jahrhundert, als sich die gesellschaftlichen Verhältnisse veränderten, zu beobachten. In dem Moment, in dem sich – zumindest in bürgerlichen Kreisen – Arbeiten und Leben trennten, der Mann also morgens ins Büro bzw. ins Kontor ging und die Frau allein zuhause bei den Kindern blieb, verteilten sich die Rollen und Zuständigkeiten neu. Im ersten Fall, zur Zeit des Frühmittelalters und der Folgeepochen, votierten christliche Autoren massiv für eine Gleichheit der Partner im Gattenverhältnis und begründeten dies nicht zuletzt mit dem Schöpfungsbericht. Im zweiten Fall, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, veränderte sich die Argumentation. Die Heilige Familie mit Josef dem Handwerker und Familienoberhaupt, Maria der stillsorgenden Mutter, die sich treu dem Ehemann unterordnete, und dem Jesuskind, das seinen Eltern Gehorsam schuldete, wurde zum Vorbild. Dieses Bild wurde auch auf die Arbeiter-, Handwerker- und bäuerliche Familie übertragen, obwohl sich ihre wirtschaftlichen Verhältnisse erst im Laufe des 20. Jahrhunderts veränderten; damit schuf man eine völlig neue Familienstruktur mit neuen Rollen, die bis heute prägend zu sein scheint.[25]

Was lernen Studierende, wenn sie derartige Inhalte präsentiert bekommen? Welche Kompetenzen eignen sie sich an?

Zunächst einmal erkennen sie, dass Familiengrößen von sechs und mehr Personen ein Mythos sind und dass christli-

[24] *Ines Weber*, Personenorientierte Geschichte. Theologische Bildung und Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, in: *Christian Bauer / Martin Kirschner / Ines Weber* (Hg.), An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 50), Münster 2013, 51–59, hier: 52 f.

[25] *Andreas Gestrich / Jens-Uwe Krause / Michael Mitterauer* (Hg.), Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003, 264–363.

che Autoren über die Jahrhunderte hinweg nicht so patriarchal argumentiert haben, wie gemeinhin immer angenommen wird, dass stattdessen ökonomische Verhältnisse und gesellschaftliche Anforderungen die Sichtweisen und damit die Geschlechterrollen definiert haben und dass man vor diesem Hintergrund christlicherseits für eine Geschlechtergleichheit eintrat. Über dieses kirchengeschichtliche Fachwissen hinaus eignen sich Studierende unterschiedliche kognitive, kommunikative und personale Fähigkeiten sowie Urteilsbildungsvermögen an. Das analytische Denken wird genauso geschult wie das kritische, vergleichendes Arbeiten ebenso wie Reflexionsvermögen, vernetztes und vernetzendes Denken sowie Transferfähigkeit. Überdies werden z. B. auch Kommunikationsverläufe erschlossen, Rollen mit ihrem Reden und Handeln ausgemacht, Perspektiven gewechselt und bedingt auch Empathie für die historischen Akteure ausgeprägt.

Damit ein solcher Zugewinn an Kompetenzen schlussendlich umfassend, ganzheitlich und vor allem nachhaltig personbildend wirken kann, reicht es nicht aus, dass Lernende sich diese Inhalte durch Lesen von Quellen bzw. durch Zuhören bei einem Vortragenden aneignen. Am Lerngegenstand wirklich zu wachsen und zu reifen kann nur in der persönlichen Auseinandersetzung mit dem Gegenüber geschehen, in diesem Fall mit dem historischen Gegenüber und den historischen Bedingungen. Wissen muss erlebbar sein, der/die Einzelne muss sich hineindenken, identifizieren, aber auch abgrenzen können, um Position beziehen, argumentieren, in den Dialog treten und streiten zu können.[26] Erst dann kann das neu erworbene Wissen sich zu eigenen Gedankenstrukturen und zu eigenen Argumentationsmustern ausprägen und handlungsleitend werden.

Das aber kann nur gelingen, wenn die Studierenden dem grundsätzlichen Prinzip folgen können, dass Bildung ein aktives Geschehen ist, das vom Lernenden selbst ausgeht. Es ist wissenschaftlich erwiesen, dass fast alle Studierenden die besten Lernerfolge erzielen, wenn sie mit Freude bei der Sache sind, wenn sie sich die Lerninhalte selbstständig erarbeiten und die Ergebnisse eigenständig präsentieren. All das sind Grundprinzipien der Schul- bzw. Hochschuldidaktik, die in den letzten Jahren auch von der Hirn- und Gedächtnisforschung bestätigt worden und in die sogenannte Neurodidaktik eingeflossen sind.[27] Geschieht Lernen auf die genannte Weise, so können Studierende von ihrer eigenen Gehirnstruktur ausgehend neues Wissen mit bereits Bekanntem verknüpfen und dauerhaft im Gehirn verankern. Dann können Fachinhalte erfolgreich auch in der späteren beruflichen Praxis wieder abgerufen werden. Wie kann das im kirchengeschichtlichen Lernprozess geschehen? Welche „Anforderungssituationen“[28] müssen hier geschaffen werden?

Ich nenne erneut ein Beispiel: Um die unterschiedlichen über die Jahrhunderte hinweg praktizierten christlichen Frömmigkeitsformen besser nachvollzie-

[26] *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen (s. Anm. 1), 16.

[27] *Ulrich Herrmann* (Hg), Neurodidaktik. Grundlagen und Vorschläge für gehirngerechtes Lehren und Lernen, Weinheim–Basel [2]2009.

[28] *Niklas Scharper*, Fachgutachten zur Kompetenzorientierung in Studium und Lehre, o. O. 2012, 16 (https://www.hrk-nexus.de/fileadmin/redaktion/hrk-nexus/07-Downloads/07-02-Publikationen/fachgutachten_kompetenzorientierung.pdf [Abruf: 31.10.2017]).

hen zu können, die trotz lesender Aneignung den allermeisten Studierenden immer noch fremd erscheinen, wird ihnen folgende Aufgabe gestellt: „Heute Abend findet im Fernsehen eine Diskussionsrunde zum Thema ‚Frömmigkeitsformen in der Christentumsgeschichte‘ statt. Eingeladen sind Vertreter/innen der unterschiedlichen Epochen, die über ihre jeweils praktizierte Frömmigkeit ins Gespräch kommen. Die Sendezeit beträgt 20 Minuten.“

Die Studierenden werden zur Vorbereitung der Sendung in sechs Gruppen aufgeteilt. Die erste Gruppe stellt den/die Moderator/in und hat die Aufgabe, Fragen zu sammeln, um die unterschiedlichen Diskussionsteilnehmer/innen der Runde später in der Sendung miteinander ins Gespräch zu bringen. Die zweite bis sechste Gruppe stellt die Frömmigkeitsvertreter/innen der verschiedenen Epochen: eine für das Frühmittelalter, eine für das Hochmittelalter, eine für das Spätmittelalter, eine für die Reformation, eine für die Aufklärung. Die Teilnehmer/innen dieser Gruppen bereiten ihre Redebeiträge für die Sendung vor. Nach der Gruppenarbeitsphase wird die Fernsehsendung als Rollenspiel durchgeführt. Jedes Gruppenmitglied nimmt an je einer Diskussionsrunde teil, die gesendet wird. Es finden sechs Sendungen parallel statt. Im Anschluss wird das Rollenspiel hinsichtlich Diskussionsverlauf und präsentierter Inhalte reflektiert.

Was sind die Ergebnisse und welcher Kompetenzgewinn kann erreicht werden?

Im Rollenspiel lernen Studierende die jeweiligen Inhalte gebündelt und argumentativ überzeugend darzustellen. Indem sie in die Rollen der historischen Akteure schlüpfen, lernen sie die Perspektive zu wechseln und entwickeln Problembewusstsein für die für sie fremd und schwer nachvollziehbaren Inhalte. Überdies üben sie rollen- und adressengerecht zu reden, den eigenen Standpunkt im Sinne des Standpunktes der eingenommenen Rolle zu vertreten und schulen ihre Dialog- bzw. Diskussionsfähigkeit, erfahren aber auch, wie und warum Meinungsverschiedenheiten entstehen. In der anschließenden Reflexion zum Verlauf der Fernsehsendung analysieren sie Kommunikationsverläufe, arbeiten Argumentationslücken und Brüche sowie Konfliktlinien heraus. Sie erkennen, dass sie mit bestimmten Epochenvertreter/innen aufgrund der (Un-)Ähnlichkeit der Standpunkte besonders gut bzw. weniger gut ins Gespräch gekommen sind – dass z.B. Luthers Meinung erstaunlich kompatibel war mit der des katholischen Aufklärers. Sie analysieren aber auch, wie Diskussionsverläufe anders hätten gesteuert werden bzw. eine andere Richtung hät-

Weiterführende Literatur:

Erhard Wiersing, Theorie der Bildung. Eine humanwissenschaftliche Grundlegung, Paderborn 2015. Ein exzellenter Band, der Menschenbildung humanwissenschaftlich aus den Perspektiven aller Wissenschaften, die mit Bildung in Beziehung stehen, in den Blick nimmt.

Ines Weber, Katholische Theologie – Bologna aktiv gestaltend. Ein Plädoyer für Persönlichkeitsbildung an der Hochschule, in: ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 3 (2012), 255–271, 257–260.

Sascha Spoun / Werner Wunderlich (Hg.), Studienziel Persönlichkeit. Beiträge zum Bildungsauftrag der Universität heute, Frankfurt a. M.–New York 2005. Zwei Beiträge, welche die Notwendigkeit und die Umsetzung von Persönlichkeitsbildung an der Hochschule herausarbeiten.

ten nehmen können, wenn einzelne Diskutant/innen von seinem/ihrem Standpunkt abgerückt wären.

Auf diese Weise lernen Studierende am historischen Objekt, anderen Menschen gegenüber Anerkennung, Achtung und damit Empathie entgegen zu bringen. In einer Atmosphäre der Wertschätzung von Glaubensinhalten, Einstellungen und Handlungen von Menschen vergangener Epochen kann dies als Grundhaltung eingeübt werden. Sie schärfen ihre kognitiven Fähigkeiten genauso wie ihr Urteilsvermögen und schulen ihre kommunikativen Kompetenzen. Weil all das streng kirchengeschichtlichen Methoden verpflichtet ist, also auf der Basis der Erarbeitung bzw. in Auseinandersetzung mit dem historischen Quellenmaterial in Form von zeitgenössischen Texten und Bildern geschieht, wird überdies Forschung betrieben und gefördert.

Gleichzeitig befähigt eine solche Auseinandersetzung mit den historischen Subjekten Studierende dazu – und das mag jetzt erstaunlich klingen –, selbiges auch in aktuellen Begegnungszusammenhängen anzuwenden. Nicht nur der historische Mensch ist in seine kulturellen Gegebenheiten eingebunden gewesen. Dasselbe gilt auch für den Menschen von heute. Wir alle stehen im ständigen Wechselverhältnis zu unserer Umgebungsgesellschaft, prägen diese und werden von dieser geprägt. Jedoch anders als eine mittelalterliche oder früh- bis spätneuzeitliche Gesellschaft zeichnet sich die heutige durch große Diversität und Vielfältigkeit aus, ist plural. Globalisierung und Ökonomisierung sowie Differenzierung einschließlich der veränderten wirtschaftlichen und demografischen Bedingungen fordern uns heraus, haben unsere Welt in Teilmilieus gegliedert, in denen wir uns mit unterschiedlich kulturell geprägten Menschen bewegen.

Diese gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die mindestens in den 1960er-Jahren eingesetzt und sich seither immer massiver beschleunigt haben, haben innerhalb nur eines halben Jahrhunderts das Anforderungsprofil an unser Miteinander – privater genauso wie arbeitstechnischer Natur – verändert. Täglich begegnen einem jeden von uns Menschen mit unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung. Die Flüchtlingsproblematik hat das Thema interkultureller und interreligiöser Herausforderungen nochmals auf ganz eigene Weise ins Gespräch gebracht. Und trotzdem ist es das Aufeinandertreffen mit verschiedenen Kulturkreisen im engeren Sinne aber nicht allein. Nicht nur Menschen anderer Glaubensrichtungen bzw. Herkunftsländer fordern uns heraus. Das gleiche gilt auch für das eigene Glaubens- und Lebensumfeld. Was ist damit gemeint?

Differente Bedingungen in der Sozialisation sind schon in gleichgläubigen Milieus so verschieden wie noch nie. Es ist schließlich ein Unterschied, ob ein Mensch in traditionellen Familienstrukturen aufgewachsen ist oder ob er aus einer sogenannten Patchworkfamilie entstammt, ob er auf dem Land oder in der Stadt groß geworden ist. All das prägt und es prägt je anders, macht uns kulturell verschieden. Gleichzeitig führt das aber auch dazu, dass unsere eigene Lebenswelt nicht mehr geschlossen und kleinräumig ist, sich vielmehr in Teilmilieus untergliedert, mit denen der Einzelne im ständigen Wechselverhältnis steht, und das sowohl im privaten Umfeld als auch gesamtgesellschaftlich, durch die Medien und sozialen Netzwerke im Internet nochmals verstärkt.

Wer also in der Lage ist, Menschen vergangener Epochen in ihrem Christsein zu verstehen, ihre Motive und ihr Handeln nachzuvollziehen, d. h. zu verstehen und zu

tolerieren, der ist auch fähig, in verschiedenen aktuellen Diskussions- und Begegnungszusammenhängen seinem Gegenüber Empathie und Akzeptanz entgegenzubringen. Demnach befähigt Kirchengeschichtskompetenz dazu, die Hintergründe beim Gesprächs- bzw. Streitpartner zunächst zu analysieren. Von hier aus können Differenzen zur eigenen Argumentationsweise und Überzeugungsrichtung aufgedeckt und in der Genese nachvollzogen werden, um im Anschluss daran mit dem Gegenüber konstruktiv ins Gespräch zu kommen. Auf diese Weise ist kirchengeschichtliche Kompetenz auch interkulturelle sowie metakommunikative Kompetenz, fördert Empathie und Perspektivenwechsel.[29]

3 Mit der ganzen Person Gesellschaft gestalten

Die heutigen gesellschaftlichen Herausforderungen erfordern sowohl im beruflichen als auch im privaten Bereich gefestigte Persönlichkeiten, die über vielfältige Kompetenzen verfügen. Allein solche sind in der Lage, für sich selbst, den Mitmenschen und die ganze Gesellschaft verantwortet gestaltend tätig zu werden. Katholische Bildung will genau das ermöglichen, will auf der Basis einer christlich verstandenen „Personwerdung“[30] ermöglichen, dass Menschen sich zu mündigen Bürgern entwickeln, ohne sich von vermeintlich gesellschaftlichen Zwängen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten vereinnahmen zu lassen. Dabei stehen die „Lernenden in ihrer Ganzheit“ im Mittelpunkt, die eine „Vielzahl an Kompetenzen“ entwickeln, welche „die menschliche Person bereichern“[31]. Wie das konkret geschehen kann, ist exemplarisch am Fachgegenstand der Kirchengeschichte erläutert worden. Unter Anwendung der methodologischen Voraussetzungen dieser Disziplin ist es möglich, „die anthropologischen und ethischen Werte in den Menschen und in die Kultur zu verankern, die für den Aufbau einer solidarischen und brüderlichen Gemeinschaft unerlässlich sind“[32]. (Hoch-)Schule kann dann zum Lern- und Erfahrungsraum sowie zum Experimentier- und Erprobungsfeld von Schülerinnen und Schülern bzw. Studierenden werden, die wechselseitig aufeinander verwiesen in Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Inhalt sich selbst bilden. Auf diese Weise wird „ein zweifaches Wachstum“ erzielt: „nämlich das der Wissenschaft und das der Menschlichkeit“[33].

Die Autorin: *Ines Weber, geboren 1970, ist seit 2016 Professorin für Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. Bankkauffrau. Studium der Theologie und Chemie in Münster. Promotion über „Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kul-*

29 Vgl. *Ines Weber*, Metakognitiver Kompetenzerwerb und Perspektivenwechsel in der Vorlesung – Kirchengeschichte im Aufbau- und Vertiefungsmodul, in: *Florian Bock / Christian Handschuh / Andreas Henkelmann* (Hg.), Hochschuldidaktische Perspektiven auf die Kirchengeschichte (Theologie und Hochschuldidaktik 6), Münster 2015, 71–89, hier: 71–80.

30 *Oliver Reis*, Systematische Theologie (s. Anm. 11), 42.

31 *Kongregation für das Katholische Bildungswesen*, Erziehung heute und morgen (s. Anm. 1), 20.

32 Vgl. ebd., 5.

33 Ebd., 32.

tur“ sowie Habilitation über „Mensch und Bibel. Zur Bildung des Herzens in der Katholischen Aufklärung des deutschen Südwestens“ an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Von 1999 bis 2014 Assistentin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen sowie 2013 Gastprofessorin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seit 2014 Leiterin des Drittmittelprojektes „Persönlichkeitsbildung an der Hochschule“. Veröffentlichungen: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u. a. 2008 [zusammen mit Andreas Holzem]. An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 50), Münster 2013 [Hg. zusammen mit Christian Bauer und Martin Kirschner].

Das aktuelle theologische Buch

◆ Kreutzer, Ansgar: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (323) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-451-34909-6.

Seltsam ruhig ist es um die neue politische Theologie im deutschen Sprachraum geworden, die noch in den 1960er- und 1970er-Jahren zu den viel beachteten theologischen Neuaufbrüchen gehörte, wichtige Anregungen für die Befreiungstheologie gab und auf protestantischer Seite wesentlich von Jürgen Moltmann bzw. Dorothee Sölle sowie katholischerseits von Johann Baptist Metz angestoßen wurde. Soweit sie auch Modewelle war, ist ihr Abebben nachvollziehbar und selbstverständlich suchen nachkommende Generationen von TheologInnen neue Herausforderungen. Aber auch in den großen christlichen Kirchen Deutschlands und Österreichs scheint die Plausibilität für die politischen Implikationen des Glaubens abgenommen zu haben wie sich ebenso in der Spiritualität eine „Entwicklung hin zu individualistischen und nach innen gekehrten Glaubensformen" (33) abzeichnet. Diese innerkirchliche Abkehr von politischen Fragestellungen ist bedenklich, weil sich gleichzeitig eine deutliche Rückkehr von Religion in Politik und Gesellschaft beobachten lässt. Der jüngste Wahlkampf zu den Nationalratswahlen in Österreich 2017 führte – ausgelöst durch die Flüchtlingskrise und die Frage der Migration – zu einer intensiven Debatte über Religion. Parteiübergreifend stand der Kampf gegen einen nicht näher definierten „politischen Islam" im Vordergrund. Mit den Verfechtern einer christlichen Leitkultur einerseits und Laizisten, die Religion grundsätzlich aus der Politik verbannen wollen, andererseits, verbündeten sich hier zwei gesellschaftliche Lager gegen einen gemeinsamen Feind. Diese Auseinandersetzungen mit Religion sind klar politisch motiviert und widerlegen schon dadurch die These, dass Religion Privatsache sei.

Es ist dieser gesellschaftspolitische Hintergrund, der das vorliegende Buch aktuell und auch notwendig macht. Ansgar Kreutzer knüpft zu Recht an die neue politische Theologie, wie sie vor allem von Metz entwickelt wurde, an, um sie für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen zu konkretisieren. Bedeutsam bleibt zuerst Metz' Aufruf zur „Entprivatisierung" des Glaubens. Kreutzer schließt hier nahtlos an und plädiert für die Öffentlichkeit von Theologie sowie die politische Bedeutsamkeit des Glaubens. Das Buch umfasst unterschiedliche Aufsätze zur politischen Theologie und zeigt sich als ein großer Dialog zwischen führenden Soziologen und Theologen. Ein erstes Beispiel dafür findet sich schon in der Einleitung, in der Kreutzer die „Öffentliche Soziologie" des amerikanischen Soziologen Michael Burawoy vorstellt, die sich dezidiert normativ für eine aktive Zivilgesellschaft ausspricht. Besonders spannend ist dabei, dass sie in Papst Franziskus einen Kooperationspartner entdeckt, weil er sich weltzivilgesellschaftlich gegen wirtschaftliche Ungleichheiten und menschenunwürdige Ausgrenzungen engagiert.

Der vorliegende Sammelband gliedert sich in drei Teile. Ein *erster Teil* bietet „(Neu-)Konturierungen politisch sensibler Theologie" und fragt nach einer „politischen Theologie *nach* Johann Baptist Metz" (32). Als immanente Defizite nennt Kreutzer ihre Abstraktheit und Empirieferne. Er schlägt daher vor, sich vertieft auf die funktionale Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche Religion und Politik sowie auf den religiösen Pluralismus einzulassen. In diesem Unterkapitel kommt erstmals der französische Soziologe Pierre Bourdieu zur Sprache, der in seinen empirischen Studien ein „positionsbedingtes Leiden" von Menschen beschreibt, das sich als ein durch soziale Konstellationen erzeugtes Leiden an randständigen Positionen erweist, an dem die materielle Grundversorgung nichts ändert. Einsichten Bourdieus kommen im vorliegenden Buch immer wieder zur Sprache. Ein eigenes Kapitel (73–94) diskutiert ausführlich Impulse aus dem Werk des französischen Soziologen für die politische Theologie. Wichtig sind aber vor allem die theologischen Antworten, die Kreutzer auf die soziologischen Herausforderungen gibt. Im Blick auf das positionsbedingte Leiden verweist er auf die theologische Kategorie der

Rechtfertigung, die er als „unbedingte Anerkennung" (71) versteht. Aus der theologischen Bearbeitung gesellschaftlicher Zurücksetzung folgt eine „scharfe theologische Kritik an der Zunahme gesellschaftlicher Exklusionsprozesse in Wohlstandsgesellschaften" (71). Zu den in mehreren Abschnitten des vorliegenden Buches behandelten wichtigen theologischen Überlegungen gehört auch die christologische Figur der Kenosis, die schon im ersten Kapitel als ein Leitbild für die politische Theologie vorgeschlagen wird. So wie sich im interreligiösen Dialog eine „identitätszurücknehmende, kenotische Identität" (65) nahelegt, kann eine solche Haltung auch im öffentlich-politischen Diskurs helfen, zum „übergreifenden Konsens" (J. Rawls; C. Taylor) ohne explizit ausgesprochene theologische Argumente beizutragen. Indirekt wird dadurch auch der politische Ruf nach einer christlichen Leitkultur zurückgewiesen. In kritischer Auseinandersetzung mit Horkheimer und Adorno präsentiert Kreutzer seine aktualisierte politische Theologie als Teil jenes „cultural turn", der den Zusammenhang von Politik und Kultur viel stärker in den Blick nimmt. Theologisch kann er daher auf die Theologie des Volkes verweisen, wie sie beispielsweise Papst Franziskus prägt. Konkret lassen sich aus dieser Perspektive gesellschaftskritische Potenziale in der Populärkultur entdecken. Ein Beispiel dafür ist Weihnachten, das sich sowohl als Spiegel als auch Konterpart einer durchökonomisierten Gesellschaft eignet. Zu Kreutzers inspirierenden Anknüpfungen an die Soziologie zählt auch Erving Goffmans Rollentheorie. Während die gegenwärtige Theologie authentizitätsaffin ist, herrscht in der Soziologie Authentizitätsskepsis vor. Für Kreutzer bedeutet das, dass ein christliches Zeugnis immer auch die jeweiligen Rahmenbedingungen beachten muss. In extremen politischen Situationen (Nationalsozialismus, Apartheit) kann das bis zum Martyrium führen, in Normallagen geht es um das Übersetzen theologischer Gehalte in ethische Prämissen (Habermas).

Der *zweite Teil* des Sammelbandes bündelt Aufsätze zu den Themenfeldern „Ausschluss – Solidarität – Anerkennung". Eine theologische Auseinandersetzung mit der vorrangigen Option für die Armen betont unter Bezugnahme auf das symboltheoretische Religionsmodell von Clifford Geertz deren Symboldimension und konkretisiert dies am Beispiel von Papst Franziskus' Fußwaschung an einem muslimischen Mädchen im Gefängnis. Ein weiterer Beitrag, der wieder an Bourdieu anknüpft, betont den christlichen Heilsuniversalismus angesichts einer Distinktionsgesellschaft. Eine wesentliche Ergänzung zu Edmund Arens „Christopraxis" erfolgt in dem Beitrag „Solidarität *und* Kenosis" (181–203), in dem er gegen ein Verständnis des Kreuzes als bloßem Identitätsmarker eine „Christologie von oben" einmahnt, und so die von Arens betonte Haltung der Solidarität theologisch verstärkt. Mittels der Ritualtheorie von Randall Collins kann Kreutzer weiters die Bedeutung von Riten und Symbolen für eine christlich entgrenzte Solidarität plausibel machen. Ein Beispiel dafür ist die Solidaritätssymbolik des Herrenmahls, der eine radikale Solidarität eingestiftet ist. Ein anderes Beispiel sind Schulgottesdienste, die Schulhierarchien relativieren können. Im Blick auf den interreligiösen Dialog setzt sich Kreutzer mit der Frage der Anerkennung auseinander und schließt soziologisch dazu an Wilhelm Heitmeyers Konzept der „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit" an, die zeigt, wie eine negative Anerkennungsbilanz die Neigung zur Diskriminierung anderer verstärkt. Mit dem Theologen Markus Knapp entwickelt er daher eine Theologie der Anerkennung: „Der Glaube an eine unbedingte Anerkennung durch Gott setzt ein Ethos gegenseitiger Anerkennung frei." (235) Anerkennung zeigt sich als Bedingung, Frucht und Thema des interreligiösen Dialogs.

Der *dritte Teil* diskutiert „soziale Pathologien" und „Therapien" der Arbeitsgesellschaft. In ihm findet Kreutzer in der christlichen Gnadenlehre das eigentliche Heilmittel. Als „induktive Gnadenlehre" kritisiert sie eine gesellschaftliche Überbetonung der Leistung, denn menschliche Identität ist immer schon im Voraus geschenkt und daher nicht Ergebnis von Leistung. Auch in Kreutzers Diskussion der Frage, inwiefern heute Arbeit selbst zur Religion geworden sei, spielt die Gnadentheologie eine wichtige Rolle. Mit dem Soziologen Ulrich Oevermann und dessen Kritik an Luthers Aufwertung der Arbeit kann er zeigen, wie sehr die

Arbeit heute bestimmte religiöse Funktionen übernommen hat. Sie wurde zum modernen Bewährungsmythos, zur Quelle von Wert, Fortschritt und Glück. Oevermann übersieht aber, wie Kreutzer mit Recht einwirft, Luthers Gnadentheologie, die eindeutig die göttliche Anerkennung der Leistung vorordnet. Gegen die Vergötzung der Arbeit betont Kreutzer zudem die Muße und verteidigt mit Karl Rahner eine Arbeit als Arbeit, die also „weder das Hohe noch das Analgeticum des Daseins" (270) zu sein braucht. Seine theologische Kritik an einer „überzogenen Leistungsgesellschaft" zeigt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Imperativ des „unternehmerischen Selbst". Er setzt diesem den Indikativ der Gnade, das Faktum des „geschenkten Selbst" entgegen. Ausdrücklich will er mit diesen Überlegungen über den binnenkirchlichen Raum hinauswirken, wenn er die Leitidee der Gnade übersetzt und auf die Bedeutung des „Vertrauens" für das Geldsystem oder die Wirtschaft allgemein hinweist. Kreutzer gelingt es in diesem Teil seines Buches, die innertheologische Rede von Gnade aus einer gesellschaftlichen Belanglosigkeit herauszuführen.

Kreutzers politische Theologie überzeugt in mehrfacher Hinsicht. Sie bietet einen fruchtbaren Dialog zwischen Soziologie und Theologie, fasst die entsprechenden Konzepte gut lesbar zusammen und regt zum vertiefenden Selbststudium durch präzise Literaturverweise an. Die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen sind gerade durch die Bezüge auf das von Bourdieu erkannte positionsbedingte Leiden im Fokus dieses Buches, wenn wir an Populismus und Fundamentalismus denken, die oft den durch soziale Medien verstärkten kulturellen Ausgrenzungen folgen. Der systematische Aufbau der einzelnen Beiträge besticht durch logische Klarheit und erinnert an Habermas. Überzeugend ist auch das Bemühen, kirchliche Binnenräume aufzubrechen und theologische Kategorien in gesellschaftlich relevante Konzept zu übersetzen. Ein öfters kritisierter Schwachpunkt moderner politischer Theologien besteht im Vorwurf, theologische Unterstützung für schon vorgefasste politische Optionen zu suchen. Kreutzers Beiträge beweisen das Gegenteil, weil es ihm immer wieder überzeugend gelingt, aus theologischen Kategorien weiterführende Impulse für die gesellschaftlichen Herausforderungen zu entwickeln. Seine Überlegungen zur Kenosis und Gnadentheologie sind hier besonders hervorzuheben.

Ein Desiderat möchte ich aber dennoch anmerken. Im angelsächsischen Bereich hat sich in den letzten Jahrzehnten eine Form von politischer Theologie – oder besser theologischer Politik – entwickelt, die vor allem auch die Kirche selbst mit ihren liturgischen Vollzügen als Form von Politik entdeckte. Neben Stanley Hauerwas ist hier besonders sein katholischer Schüler William Cavanaugh zu nennen. Kirchen, die sich stärker der politischen Bedeutung ihrer eigenen Aktivitäten und liturgischen Vollzüge bewusst sind, können auch von innen her der Privatisierung des Glaubens besser entgegenwirken. Eine solche Form theologischer Politik soll die hier vorgestellte politische Theologie nicht ersetzen, sondern ergänzen. Im vorliegenden Buch finden sich durchaus Hinweise, die in diese Richtung ausgebaut werden könnten.

Innsbruck *Wolfgang Palaver*

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

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

Die Frage nach dem theologischen Status der Bischofskonferenz (= BK) ist keine Randfrage der Ekklesiologie. Denn in den BK konkretisiert sich die „Synodalität" der Kirche, d. h. ihr Charakter als eine dezentrale, durch lebendigen Austausch und wechselseitige Beziehungen ihrer Glieder ausgezeichnete Gemeinschaft („communio"). Zwar sind die BK im strengen Sinn erst im 19. Jh. entstanden, aber schon das II. Vaticanum (LG 23) stellt sie in Analogie zur altkirchlichen Patriarchalverfassung, nach welcher Kirchen einer bestimmten Region durch synodalen Austausch, „durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten […] verbunden sind" (ebd.). Gegenüber dieser ansatzweisen Offenheit des Konzils für eine größere Synodalität der Kirche erwuchs nachkonziliär ein „gewisses Misstrauen" seitens der römischen Zentrale gegen die immer mächtiger werdenden BK. Zum Teil (!) zu Recht, insofern sich (1) eine Tendenz bemerkbar machte, die Verantwortung des einzelnen Bischofs für seine eigene Diözese zugunsten der „Konferenz" zurücktreten zu lassen, mehr noch (2) sie durch einen z. T. aufgebauschten bürokratischen Apparat („Sekretariat der BK") zu untergraben. Dagegen reduzierten die nachkonziliaren römischen Vorgaben die Kompetenz der BK auf deren „unterstützenden Charakter" für den einzelnen Bischof. Ganz anders stellt dagegen Papst Franziskus wiederum die Synodalität als eine „konstitutive Dimension der Kirche" heraus und spricht von einer notwendigen „heilsamen Dezentralisierung" der Kirche (10 f.).

In diese ungeklärte und unübersichtliche Situation versucht der Verfasser einige Verstehens-Schneisen zu schlagen und -Perspektiven zu eröffnen. Vieles davon ist aufschlussreich und weiterführend, manches nach Meinung des Rezensenten aber auch frag-würdig, so z. B. die These: „Die BK ist ein *coetus episcoporum*, während andere Verbände wie zum Beispiel das Patriarchat in erster Linie ein *coetus Ecclesiarum* ist" (42). Denn gerade diese Differenzierung dürfte künstlich und daher zu überwinden sein! Auch ist die Kritik am „nationalen" und „nationalkirchlichen" Prinzip der BK nur z. T. berechtigt. Gewiss gehört zum Wesen der Kirche die Überwindung nationaler Grenzen. Aber schon in frühchristlicher Zeit wird das, was (viel) später Nation heißt, in der Organisation der Kirche aufgegriffen. So sind die Patriarchate faktisch „großnationale" Gebilde; und auch die ursprüngliche Bezeichnung und Abgrenzung von „Diözesen" greift die damalige staatliche Provinzialverfassung auf. Kann man deshalb so einfach dekretieren, dass „die politische Nation ein Gliederungselement ist, das zum Wesen und zur Verfassung der Kirche quersteht"? (40). Auch die Ablehnung von Mittel- bzw. Zwischeninstanzen zwischen Orts- und Universalkirche (z. B. 46 f.) scheint mir weder von der Kirchengeschichte noch von einer systematischen Ekklesiologie her gerechtfertigt zu sein. Und schließlich scheint der Verfasser mit der römischen Vorgabe übereinzukommen, wonach Beschlüsse der BK in Glaubenssachen einstimmig getroffen werden müssen (61 ff.). Doch besagt die biblische und kirchengeschichtliche Idee der Einmütigkeit eben nicht „Einstimmigkeit". Dies war auch bisher auf keinem einzigen Konzil der Fall. Gefordert war hier stets nur eine „moralische Einmütigkeit", die durchaus abweichende Gegenstimmen zuließ. Warum soll dies für BK nicht gelten?

Der Verfasser zitiert gegen Ende seines Büchleins zustimmend (den frühen) J. Ratzinger, wonach in den BK „die synodale Struktur der alten Kirche wieder [auflebt], die Gewalt des Einzelbischofs die nötige Verklammerung in die kollegiale Struktur seines Amtes [erfährt] und die Ausbildung geistiger Räume von eigenem Gepräge in der Einheit der Kirche gefördert" wird (81). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Freiburg i. Br./Wien *Gisbert Greshake*

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.

Es ist sehr erfreulich, dass diese hervorragende Reihe jetzt auch durch einen umfangreichen Band zu Abraham erweitert ist, vorgelegt von einem großen Kenner der Materie, dem emeritierten Professor für Altes Testament an der Humboldt-Universität zu Berlin. Der Aufbau des Bandes entspricht dem gewohnten Muster: Auf eine allgemeine Einleitung (A) (17–47) folgt als Hauptteil (B) die Analyse der einschlägigen Texte (48–273). Kaum weniger umfangreich ist anschließend die im dritten Teil (C) behandelte Wirkungsgeschichte dieser Texte, angefangen von den sonstigen biblischen Anspielungen im Alten und Neuen Testament über die jüdischen Überlieferungen hin zur koranischen Verarbeitung und einem Nachwort (274–458). Ein vierter Teil (D) mit einem sehr umfangreichen Literaturverzeichnis sowie einem Verzeichnis der die Ausführungen begleitenden Abbildungen (459–479) beschließt den materialreichen Band.

Da es sich bei den Abraham-Sara Überlieferungen um Erzählungen handelt, leitet der Verfasser den Band mit einer sehr instruktiven Erläuterung der Besonderheiten dieser Gattung und ihren Ausdrucksmöglichkeiten ein. Inhaltlich sind es Familiengeschichten, die durch die Einbindung in den größeren Zusammenhang nicht zuletzt auch die Völkerwelt im Blick haben; der historische Gehalt ist jedoch gering. Der Zusammenhalt der Text ist vor allem durch zwei Elemente gegeben, die Entwicklung der Familie des zunächst kinderlosen Paares und der Frage nach dem Besitz des verheißenen Landes. Die Einzelerklärung folgt diesen Linien, gegliedert nach den Hauptschauplätzen. Ein erster Teil behandelt die Erzählungen, die den Weg von Ur in Chaldäa bis zur Ansiedlung in Hebron nach der Trennung von Lot beschreiben (Gen 11,27–13,18). Der zweite Teil fasst jene Texte zusammen, welche Hebron als Haftpunkt haben (Gen 14–19), und der dritte umfasst die Aufenthalte in Gerar und schließlich in Beerscheba (Gen 20–25). Jeder einzelne Text wird nach seiner Struktur befragt, inhaltlich knapp, aber ausreichend beschrieben, wobei seine Einbindung in den Zusammenhang wie auch die intertextlichen Bezüge für Überlegungen zur Entstehungszeit und -situation ausgenützt werden und so Hinweise für die Entstehung der Großkomposition des Pentateuch liefern. Nicht das alte Quellenmodell, sondern vielmehr die Annahme von Erzählkränzen und ihr Ausbau bildet daher den Leitfaden. Auf diese Weise entsteht gleichsam ein interessantes Textrelief, das die vielfältigen Fragen und Probleme des alten Israel von der frühen Königszeit bis in die Perserzeit spiegelt, wobei die Verlagerung in die Ursprungszeit einer autoritativen Antwort gleichkommt. Sehr anschaulich findet man diesen Prozess in den abschließenden Überlegungen zur Entstehung der Abraham-Sara Überlieferungen zusammengefasst (253–273).

Der dritte Hauptteil (C) schließt insofern nahtlos an, als die Wirkungsgeschichte den in Teil (B) geschilderten Prozess weiterführt; zum einen in den übrigen biblischen Bezügen außerhalb des Pentateuchs, die in ihrer Eigenart und Stoffauswahl auch ein Licht auf das Wachstum der pentateuchischen Überlieferungen werfen, zum anderen in den frühjüdischen Texten, welche die Bedeutung des Ahnvaters in Bezug auf seinen Weg zum Glauben an den einen Gott und seine Toratreue (Jubiläenbuch), auf seine Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit (Philo) sowie auf seine philosophisch-kulturellen Leistungen (Josephus) noch vielfach steigern (290–347).

Die rabbinische Auslegung in den Midraschim führt diese Gedanken weiter, unterstreicht dabei aber, dass in Abrahams Glaube und Toratreue „das Geschick des Judentums aller Zeiten beschlossen ist. Deshalb überträgt man alle für das religiöse und politische Leben wichtigen Funktionen auf ihn, eine Tendenz, die schon in den biblischen Texten beginnt." (334). Besondere Bedeutung hat in dieser Hinsicht die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22), welche bis zu Tod und Auferstehung Isaaks weitergedacht wird.

Einen wichtigen Platz nimmt Abraham auch im NT ein, insbesondere in der paulinischen Literatur im Zusammenhang mit der Frage, ob Nichtjuden, die den Glauben an Jesus als den Christus annehmen wollen, die Beschneidung und damit das jüdische Gesetz übernehmen müssen (vgl. Gal 3f.). Dagegen argumentiert auch Röm 4, indem mit Verweis auf Abraham (Gen 15,6) eine Rechtfertigung aus Glauben und nicht aufgrund des Gesetzes

vertreten wird. Und da Abraham erst danach beschnitten wird (Gen 17), tut die Beschneidung nichts zur Rechtfertigung hinzu, sondern bedeutet vielmehr deren Bestätigung.

Als Vorbild für die christliche Gemeinde dient Abraham im Brief an die Hebräer (Hebr 11), während im Johannes-Evangelium Jesus im Streitgespräch mit seinen Gegnern die Berufung auf Abraham als ihren Vater (vgl. Joh 8) relativiert. Die weitere Wirkungsgeschichte Abrahams in frühchristlicher Zeit illustriert der Verfasser zum einen an einer Predigt des Origenes über Gen 22 und zum anderen an den frühen Mosaiken in Ravenna und Rom; in beiden Fällen wird sichtbar, wie Abraham bereits vollständig christlich vereinnahmt ist. Schade ist freilich, dass die dazugehörigen Abbildungen nicht färbig sein konnten – sie verlieren auf diese Weise an Klarheit und Aussagekraft.

Der letzte Teil der Wirkungsgeschichte befasst sich mit Abraham im Koran (404–451). Hier klärt der Verfasser zunächst, auf welchen Wegen biblische Überlieferungen in den arabischen Raum gekommen sind, um sich anschließend jenen Texten im Koran zuzuwenden, welche von Abraham handeln. Mehrmals ist der Besuch bei Abraham Thema (Sure 51; 15 und 11); ebenso oft erscheint der Kampf gegen die Götzendiener (Sure 37; 21; 19 und 6). Bedeutsam ist auch die Erzählung von Abrahams Erprobung (Sure 37), die wesentlich von der biblischen abweicht, sowie die Überlieferung von Abraham als Stifter des neuen Kultes (Suren 2 und 14). Im Nachwort betont der Verfasser auf der einen Seite, dass Juden, Christen und Muslime sich in ihrer Religion wohl gemeinsam auf Abraham berufen, aber in einer nicht harmonisierbaren Form. „Angesichts dieser Lage kommt es darauf an, den anderen als Mitmenschen zu begegnen, die Differenzen im Geist gegenseitigen Verstehens wahrzunehmen, das Eigene mit der Perspektive des anderen zu sehen lernen und sich bei alledem überraschen zu lassen." (454). Dazu kann dieses Buch einen wertvollen Beitrag leisten.

Linz *Franz Hubmann*

BIOGRAFIE

◆ 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.

Das Büchlein weckt Interesse, weil man vermuten könnte, der kurz vor Ende des 2. Weltkriegs verstorbene niederländische Historiker Johan Huizinga (1872–1945) habe ein Manuskript dieses Titels hinterlassen, das erst jetzt in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht wird. Schlägt man es auf, stellt sich allerdings sehr schnell ein Déjà-vu-Erlebnis ein. Es handelt sich um Huizingas vor fast hundert Jahren (1924) erstmals erschienene Biografie seines großen Landsmanns, die der Schweizer Historiker Werner Kaegi (1901–1979), der selber als Erasmus-Forscher hervorgetreten ist, im Kontakt mit dem Autor kongenial ins Deutsche übersetzte (1928). Es ist keineswegs unüblich, dass literarische Werke von Rang – und dazu mag man diese Biografie durchaus zählen – mehrfach in eine andere Sprache übersetzt werden. Eine in die Jahre gekommene Übersetzung mag Patina angesetzt haben, eine neue heutige Leserinnen und Leser mehr ansprechen. Die vorliegende zieht ihre Existenzberechtigung zusätzlich daraus, dass sie, anders als Kaegi, der auf die Erstfassung zurückgriff, „die letzte von Huizinga selbst besorgte niederländische Fassung des Buches" (10) zur Grundlage habe. Genauere bibliografische Angaben dazu findet man jedoch ebenso wenig wie Hinweise, worin sich die Fassungen unterscheiden. Huizinga behandelt die Auseinandersetzung des Erasmus mit Luther und der Reformation dort, wo sie hingehört, in der letzten Lebensphase seines Protagonisten. Wenn nun diese gewiss wichtige Episode titelgebend hervorgehoben wird, darf man vermuten, dass das magische Jahr 2017 dabei die Hauptrolle spielte. Immerhin ist die noch vor dem niederländischen Original erschienene englische Übersetzung, die ursprünglich nur den Namen des Humanisten enthielt, durch die spätere Hinzufügung „and the Age of Reformation" vorangegangen. Ihr folgt die vorliegende Neuübersetzung auch darin, dass sie, wie es etwas kryptisch heißt, „die zahlreichen Quellennachweise Huizingas auf ein textökonomisches Maß reduziert" (10). Sind in der englischen Ausgabe noch einige wenige Zitate aus Werken des Erasmus nachgewiesen, so fehlen diese Nachweise hier vollständig. Wer die zitierten Texte im Kontext lesen oder einem Gedanken des Erasmus nachspüren möchte,

muss zum Auffinden auf Kaegis Übersetzung oder das Original zurückgreifen, die sich auch durch Person- und Sachregister auszeichnen, die beim Nachschlagen helfen. Die Neuübersetzung ist anscheinend nicht für nachdenkliche Leserinnen und Leser bestimmt. Immerhin verweist sie auf „Ergänzende Werke" (282). Man hätte jedoch erwartet, dass der Übersetzer, der auch als Herausgeber firmiert, das Buch in die Geschichte der Erasmus-Forschung einordnet und den Biografen vorstellt. Beides geschieht allzu kurz (vgl. 9), auf die seit dem erstmaligen Erscheinen der Biografie reichlich sprudelnden Arbeiten zum Verhältnis des Erasmus zur Reformation im Allgemeinen und Luther im Besonderen wird hingegen gar nicht eingegangen. Als der Rowohlt-Verlag 1993 die seit längerem von ihm als Taschenbuch verbreitete Erasmus-Biographie Huizingas in der Übersetzung Kaegis nochmals herausbrachte, hat der Erasmus-Spezialist Heinz Holeczek (1930–2009) ein kundiges forschungsgeschichtliches Nachwort beigesteuert, das zur Würdigung Huizingas und seiner Erasmus-Biografie noch immer hilfreich ist, und die Bibliografie aktualisiert. Die neue Übersetzung erscheint im Großen und Ganzen zuverlässig. Bei näherem Hinsehen zeigen sich jedoch sachliche Mängel. Man wüsste gerne, warum der Jugendfreund und Mitbruder des Erasmus Willem Hermans (gest. 1510) durchgängig „Harmens" heißt (23 u. ö.). Der Name des päpstlichen Diplomaten Hieronymus Aleander (1480–1542), mit dem Erasmus in Venedig das Zimmer geteilt hatte und von dem er sich später verfolgt fühlte, wird konstant „Alexander" verschrieben (96 u. ö.). Solche Flüchtigkeitsfehler gehen wohl zurück auf eine gewisse Hast, die bereits den vielbeschäftigten Erasmus bisweilen daran hinderte, an seinen Werken zu feilen.

Freiburg i. Br. *Peter Walter*

◆ 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.

Erstmals 2011 erschienen, dann ins Französische und Spanische übersetzt, wird diese „Doppelbiografie" neu aufgelegt. Es gibt gegenwärtig wohl kaum eine Darstellung von Franz und Klara von Assisi, die besser geschrieben oder ansprechender gestaltet wäre. Das Buch ist sorgfältig recherchiert und fachlich solide. Die Daten und Materialen werden durch Chronologie, Glossar, Literatur- und Quellenverzeichnisse vorbildlich erschlossen. Die Bebilderung ist ansprechend. Dem Verfasser gelingt es, mit einer einfachen Sprache etwas von der Faszination (aber auch Sperrigkeit) der beiden Gestalten lebendig werden zu lassen. Es ist eine ausgezeichnete Idee, einen „Wegbegleiter" (nämlich den historisch nachweisbaren Bruder Rufino, einen Cousin von Klara) erzählen zu lassen. Kleine Icons und ein abgesetzter Schrifttyp machen deutlich, wann Bruder Rufin zu Wort kommt. Was macht es schon aus, wenn dieser Zeitzeuge des 13. Jahrhunderts höchst anachronistisch über Autoren und Autorinnen des 20. Jahrhunderts plaudert? Der Haupttext des Verfassers wirkt dagegen sachlich nüchtern, klar und informativ. Gleichsam augenzwinkernd erlaubt Bruder Rufin dem Leser / der Leserin, sich einmal für ein allzu trockenes Kapitel auszuklinken, einen Espresso zu trinken und „beim nächsten Kapitel wieder dazu[zu]stoßen" (14). Freilich sollte diese franziskanische Leichtigkeit, in der hier erzählt wird, nicht über die Härte und Sperrigkeit eines Lebensentwurfes hinwegtäuschen, der eine unabsehbare Wirkungsgeschichte erzielt hat. Man muss sich nur vorstellen, mit welcher Konsequenz Klara für ihr Ideal eines gemeinsamen Lebens gekämpft hat, „eine Lebensform statt in Regeln in ihren tragenden Beziehungen auszudrücken" (79). Sie hat sich mit Vehemenz dem Versuch der kirchlichen Hierarchie entzogen, in fest gefügte und kanonisch geregelte Strukturen einfügen zu lassen. Als Papst Gregor IX. San Damiano zum Kloster zu machen suchte, drohte sie mit dem Hungerstreik, so dass sich der Papst zu einem Rückzieher genötigt fühlte. Die Liebe zur Armut radikal zu leben, drückte sich insbesondere in der Nahrungsaskese aus. Milchprodukte, Eier, tierisches Fett und Fleisch waren vom Speiseplan der Schwestern von San Damiano gestrichen (vgl. 121). Dankbar nimmt man zur Kenntnis, dass der Verfasser häufig die Quellen selbst zu Wort kommen lässt. Der langen und mühsamen Auseinandersetzung um die Ordensregel ist viel Raum gewidmet. Gleichsam paradigmatisch geht es hier um die Frage, inwieweit ein so radikaler Lebensentwurf auf Dauer realisierbar und ins Leben der institutionalisierten Kirche integrierbar ist. Sollte die franziskanische Armutsbewegung

nicht ein dauernder Stachel im Fleisch der wohl etablierten Kirche sein? Zusammenfassend lässt sich im Hinblick auf Franz und Klara sowie ihre Beziehung zueinander festhalten: „Klara ist keine Jüngerin des Heiligen. Die beiden großen Gestalten von Assisi sind auch kein mystisches Paar. Die Schwester ist nicht ‚die starke Frau, die hinter jedem großen Mann steht'. Und doch sind die beiden Lebenswege untrennbar miteinander verknüpft." (7) Selten wird in der Geschichte der Kirche so deutlich, dass der Geist Gottes weht, wo er will (Joh 3,8) und Neues schafft.

Linz *Hanjo Sauer*

DOGMATIK

◆ Dürnberger, Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.): Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (Ratio fidei 60). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (336) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,40. ISBN 978-3-7917-2881-0.

Wie viel Vielfalt verträgt die Einheit? Oder anders gefragt: Wie viel Einheit ist bei einer bestehenden Pluralität notwendig? Das Zweite Vatikanische Konzil hatte sich besonders in der Pastoralkonstitution der Vielfalt gestellt, indem es beispielsweise die Wahrnehmung der vielen „Zeichen der Zeit" (GS 4) betont, die sich nicht auf einen Singular zusammendrängen lassen. Zugleich hat das Konzil herausgestellt, dass Einheit erst aus der Auseinandersetzung mit der Pluralität erwachsen kann. Doch die Konfrontation von Einheit und Vielfalt ist prekär. Es besteht die Gefahr, die Einheit aufzugeben, gibt man sich gänzlich der Pluralität hin. Und andererseits kann es keine Vielfalt mehr geben, wo alles auf einen Singular gebracht wird und kein Platz für das Viele mehr bleibt.

Die Frage nach der Pluralität von Denkansätzen stellt sich in besonderer Weise auch im theologischen Diskurs. Die momentane Theologie ist nicht einheitlich, sondern besticht durch ihre Vielfältigkeit. Dabei bleibt zunächst offen, inwieweit es zwischen den teils durch Differenzen geprägte Ansätze überhaupt eine einende Klammer gibt, also ein Moment, das die Verbindung schafft und Einheit wahrt. Der vorliegende Sammelband, der in der renommierten „ratio fidei"-Reihe erschienen ist, stellt sich dieser Problemlage. Erwachsen ist er aus einer Tagung in der Katholischen Akademie in Schwerte im Februar 2015. Martin Dürnberger (Salzburg), Aaron Langenfeld (Paderborn), Magnus Lerch (Wien) und Melanie Lerch (Frankfurt) haben den daraus entstandenen Band verantwortet. Den gesammelten Tagungsbeiträgen sind jeweils Responsen von Nachwuchswissenschaftlern hintangestellt. Sie bildeten den zweiten Teil der Tagung und sind neben den längeren Hauptreden abgedruckt. Vier Beiträge seien hier exemplarisch näher besprochen.

Den Auftakt bildet der Regensburger Philosoph und Theologe Thomas Schärtl, der sich in seiner Abhandlung mit der Frage nach der Theologie als Wissenschaft und den wissenschaftlichen Kriterien der theologischen Spekulation beschäftigt (13–42). Dabei legt Schärtl zunächst dar, dass es eine notwendige Unterscheidung zwischen einer erklärenden und einer verstehenden Wissenschaft gibt und leitet davon ausgehend die Frage ab, welche Rolle nun der Theologie als Wissenschaft zukomme. Im Rückgriff auf die Wissenschaftstheorie des Düsseldorfer Philosophen Gerhard Schurz arbeitet Schärtl vier Kriterien aus, die seines Erachtens für alle Wissenschaften geltend sind. Über einen Exkurs, der mit der Philosophie des Australiers David Chalmers verhandelt, führt Schärtl aus, dass Theologie mit Abduktionen verbunden sei und notwendig mit einem kreativen Akt verknüpft ist. Gleichzeitig hält Schärtl an einer Kohärenztheorie für Wahrheiten innerhalb eines Systems von Basissätzen fest.

Hans-Joachim Sander, Dogmatiker in Salzburg, widmet sich in seinem Beitrag der „Dreideutigkeit von Zeit und Raum und der Eindeutigkeit Gottes" (87–107). Sander weist auf die Einheit der Theologie hin, die sich vom Einheitsgedanken Gottes ableitet und gerade auf den frühen Konzilien erfahrbar wird. Dabei stehe Einheit aber nicht in Verbindung mit Einigkeit: Selbst ohne Einheit ist Einigkeit möglich, behauptet Sander. Über die Wo-Identifizierung des Subjekts und einen Verweis auf die foucault'sche Kategorie der Heterotopie weist Sander darauf hin, dass man hierbei einer bestehenden Pluralität nicht aus dem Weg gehen könne. Das Ausgesetztsein des Subjekts den unterschiedlichen Orten dieser Zeit führt zu einer Überschreitung, die mit Überraschungen einhergeht. Heterotopien verändern die Sprache, nötigen zu neuer Erkenntnis. Diese Orte dürfen

Neuerscheinungen

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

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 www.verlag-pustet.de

vom Diskurs nicht ferngehalten werden; Melchior Cano hat dafür den Begriff loci theologici alieni geprägt, Orte also, die für die Glaubensdarstellung Autorität besitzen. Auch Sander greift auf die von Charles S. Peirce geprägte Kategorie der Abduktion zurück und verweist darauf, dass nur über Abduktionen ein Erkenntnisfortschritt möglich sei. An den Orten der Ohnmacht, so Sander, sind Entdeckungen möglich, die neue Aussagen über Gott und den Menschen ermöglichen. Diese Heterotopien gibt es aber nur im Plural und nie im Singular.

Über die „Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik" denkt der Augsburger Dogmatiker Thomas Marschler in seinem Essay nach (143–168). Zunächst weist er auf die besonders in der protestantischen Theologie gepflegte Dogmengeschichte hin, die dort mit Namen wie Adolf von Harnack, Friedrich Loofs, Philipp Konrad Marheineke oder Christian Baur verbunden ist. Nach Marschler ist die Dogmengeschichte ein Teilbereich der Theologiegeschichte; eine Unterscheidung sei aber nur auf negativem Weg möglich. Marschler hält die Dogmengeschichte für eine theologische Notwendigkeit, die sich aus der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes ergibt, die aber auch ihren festen Platz hat, weil es eine geschichtliche Entwicklung der Dogmen gibt. Dieses Modell grenzt sich von der neuscholastischen Annahme ab, die davon ausging, dass mit dem Tod des letzten Apostels objektiv alle Wahrheiten vorlägen. Vinzenz von Lérins hat diese Einstellung mit seinem berühmten Axiom auf den Punkt gebracht. Im 20. Jahrhundert vollzog sich hier allerdings ein Paradigmenwechsel, der besonders mit den Namen Karl Rahner und Joseph Ratzinger verbunden ist. Die Betonung des theologischen Gehalts der Dogmengeschichte führte zu einer engen Anknüpfung der Dogmengeschichte an die Dogmatik selbst, die sich nicht in einer reinen historischen Quellenkunde erschöpft. Dogmengeschichte weist auf Pluralität hin, weil immer auf verschiedene Weise theologische Gehalte reflektiert wurden. Sie deutet aber auch die Einheit an, die sich aus pluralem Denken speist und ergibt.

Die Münsteraner Dogmatikerin Dorothea Sattler beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem Heiligen Geist, näherhin mit „Geisttheologischen Reflexionen in der Ökumenischen Theologie" (293–304). Sattler führt zehn Thesen auf, die sich aus einer Ökumenischen Theologie ergeben, die geisttheologisch bestimmt ist. So weist sie in der ersten These darauf hin, dass sich Ökumenische Theologie nicht am Schreibtisch erledigen lässt, sondern in erster Linie personal bestimmt ist. In der Ökumenischen Theologie geht es um Begegnungen, Gespräche, um den Austausch und die Reflexion der Taufe, die „als permanentes Geistgeschehen" (295) in der Ökumene gegenwärtig bleibt. Sattlers zweite These deutet eine notwendige Pluralität innerhalb der Zugänge zur Thematik an. Es ist wichtig, so Sattler, die weltweite Verkündigung des Evangeliums in den Blick zu nehmen und sich von der Pluralität aus einem ökumenischen ekklesiologischen Konzept anzunähern. Auf eine letzte These sei noch hingewiesen: Jene, in der Sattler die Einheit der Theologie ebenso wie die Einheit der Kirche als präsentisch-eschatologisches Geschehen ausweist. Dabei ist die Kirche in der Zeit einem wechselnden, dynamischen Prozess unterworfen und dabei aber bleibend auf den Geist bezogen. Er wirkt in der Gemeinde, in der Gedächtnisfeier, im Bekenntnis zum auferstandenen und erhöhten Herrn. Und wo der Geist ist, da ist Gott. „Die Katholizität der Kirche ist eine eschatologische Größe. In sichtbarer Gestalt in der Zeit der Geschöpfe ist sie nur näherungsweise zu erreichen. Sie bleibt immer wieder anzustreben durch Umkehr im Geist Jesu Christi." (304)

Der vorliegende Sammelband ist ein sichtbares Zeugnis von Einheit und Pluralität: Unterschiedliche Denkansätze sind in einem Buch versammelt, Diskursräume werden bewusst offengelassen, plurale Reflexion unter einer bestimmten Themenstellung ist möglich. Die versammelten Beiträge weisen darauf hin, dass Pluralität trotz aller Einigkeit und Einheit gewahrt werden muss. Theologisches Denken darf sich nicht zusammendrücken und einschränken lassen. Es muss unterschiedliche Orte geben, an denen Theologie betrieben wird, differente Meinungen dürfen und müssen im Diskurs ihren Platz haben. Einheit und Vielfalt sind keine Gegensätze, die einander ausschließen. Vielmehr wird – und das zeigt der vorliegende Band – Einheit erst dort möglich, wo es eine bestehende Pluralität gibt. Verschiedene Denkansätze sind keine Gefahr für die Einheit, solange sie miteinander ins Gespräch gebracht und immer wieder diskutiert werden.

Lichtenfels *Fabian Brand*

ETHIK

◆ Schilling, Astrid: Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 4). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (256) Pb. Euro 37,00 (D) / Euro 38,10 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-402-11933-4.

In ihrer Dissertation geht Schilling der Frage nach, welche Rolle die Moralphilosophie im *Opus maius* Roger Bacons spielt und durch welche inhaltlichen Besonderheiten sich sein Ansatz auszeichnet.

Nach einem höchst interessanten und informativen Überblick über den aktuellen Stand der Forschung wird Bacons Leben und Werk in den Kontext des 13. Jh. eingeordnet. Hierauf wird die im *Opus maius* vorgenommene Einteilung der Wissenschaften den Klassifikationen des Hugo v. St. Victor, Dominicus Gundissalinus und Bonaventura gegenübergestellt und auf mögliche Einflüsse von al-Farabi und Avicenna untersucht. Während al-Farabi Metaphysik und Ethik voneinander trennt, bilden sie sowohl bei Avicenna als auch bei Bacon ein einziges Kapitel und nehmen die Stellung der letzten und höchsten Wissenschaft ein, der alle anderen untergeordnet sind. Beide Denker betonen also die unbedingte Zusammengehörigkeit von „Spekulation und Handeln", freilich mit unterschiedlicher Gewichtung: Bei Avicenna ist die Lehre vom rechten Handeln nur ein „kurzer Appendix an der Metaphysik" (101), bei Bacon dagegen nimmt sie ungleich breiteren Raum ein und erweist sich als Richtschnur und Ziel aller anderen Wissenschaften in dem Sinne, dass „alles herausgefundene Wissen das gute Handeln im Blick haben muss, da es sonst seinen Zweck verfehlt" (145).

Die Frage nach der Nützlichkeit jeder einzelnen Wissenschaft durchzieht, wie Schilling in überzeugender Weise darlegt, Bacons gesamtes wissenschaftstheoretisches Werk, wobei er in einem für seine Zeit ungewöhnlichen Ausmaß den Nutzen für das diesseitige Leben der Menschen im Auge hat. Darin unterscheidet er sich deutlich von den mehr jenseitsorientierten Ansichten von Bonaventura und Hugo v. St. Viktor, der zwar ebenfalls das Wissen als Vorstufe zum guten Handeln begreift, dieses selbst jedoch wieder nur als Vorstufe (und letzten Endes zweitrangig gegenüber) der Kontemplation ansieht. Gundissalinus nimmt ebenso wie Bacon das Handeln wichtiger, gibt jedoch eine andere Antwort auf die Frage, wie der Zusammenhang zwischen Wissen und gutem Handeln funktioniert: Die Erkenntnis des Wahren, meint Gundissalinus, würde von selbst zum Tun des moralisch Richtigen führen, sodass der Mensch, der genug weiß, schließlich nicht mehr anders als gut sein kann. Dagegen rechnet Bacon mit der Möglichkeit, dass der Wille des Menschen in eine andere Richtung geht als die Vernunft und das Tun des Guten deshalb außer Vernunftgründen noch einer zusätzlichen Motivation bedarf. Rhetorik und Poesie sollen dazu dienen, diese Motivation zu schaffen, und so stellt auch das *Opus maius* selbst eine rhetorisch kunstvoll gestaltete Überzeugungsschrift dar. Im Gegensatz zur Ethik des Thomas v. Aquin legt Bacon in seiner Moralphilosophie keine „logisch-systematische Ableitung von Prinzipien und Normen" (245) vor, sondern will zum guten Handeln überreden und praktische Anleitungen dazu geben. Bacons Betonung des freien Willens nimmt schon Ansätze der späteren willensorientierten Ethik von Duns Scotus vorweg.

Zum Schluss wird die spannende Frage erörtert, was der zu Lebzeiten nicht sehr beliebte Roger Bacon uns heute zu sagen hat. Dabei erweist sich der Querdenker als Vordenker von höchster Aktualität. Diese liegt vor allem in seiner Fähigkeit, scheinbare Gegensätze miteinander in Einklang zu bringen: Vernunft und Glaube, das Handeln im Hier und Jetzt und die Hoffnung auf ein „Danach", Theorie und Praxis müssen und sollen nicht im Widerspruch zueinander stehen. Bei aller Hochschätzung der Wissenschaft hat Bacon einen wachen Blick für die Gefahren des Wissens, das immer auch missbraucht werden kann. Gerade der wissende und mit einem freien Willen ausgestattete Mensch muss also ein hohes Maß an Selbstdisziplin und Verantwortungsbewusstsein aufbringen – was leichter gelingt, wenn er nicht nur rational, sondern auch emotional angesprochen wird. Hier kommt mit Rhetorik und Poesie das ins Spiel, was wir heute im Gegensatz zum mittelalterlichen Sprachgebrauch „Kunst" nennen. Diesen realistischen Blick auf den Menschen, der eben kein reines Vernunftwesen ist, teilt Bacon mit manchen PhilosophInnen unserer

Zeit (hier wird als Beispiel u. a. Martha Nussbaum genannt).

Astrid Schilling beweist eine umfassende Kenntnis der besprochenen Denker und setzt sich mit ihnen in sehr differenzierter, niemals polemischer Weise auseinander. Darüber hinaus gelingt es ihr auch, komplexe Sachverhalte in einer leicht verständlichen Sprache zu vermitteln, sodass das Buch auch für „Einsteiger" gut lesbar ist.

Wien *Antonia Krainer*

HOMILETIK

◆ Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (606; zahlr. farb. Abb.; Lesebändchen) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,68. ISBN 978-3-7917-2912-1.

Gut in der Zeit vor Beginn des neuen liturgischen Lesejahres B ist der vom Autor verheißene zweite Band mit ausgesuchten Bildern zu den Lesungen der Sonn- und Feiertage erschienen. Da der erste in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen wurde (vgl. dazu ThPQ 165 [2017], 204 f.) und der zweite in der Anlage dem ersten entspricht, sollen nun nur noch einige Besonderheiten hervorgehoben werden.

Wie im ersten Band setzt der jeweilige Beitrag mit einer kurzen Einführung in den Lesungstext (gewöhnlich ist es das Sonn- oder Feiertagsevangelium, 15 Mal auch die Lesung und einmal der Antwortpsalm) ein, gut abgesichert u. a. durch den Rückgriff auf die Erklärungen im Standardwerk „Stuttgarter AT" bzw. „Stuttgarter NT".

Die Mehrzahl der Bilder stammt wie im ersten Band aus der „Kunst der alten Meister der abendländischen Tradition" (15), daneben gibt es Bilder aus zehn alten Handschriften, wobei der Hitda Codex mit sechs Beispielen hervorsticht; moderne Kunstwerke sind nur zweimal vertreten. Die Vorstellung des Künstlers, sein Werdegang wie auch die Entstehung des besprochenen Werkes und wo es sich zurzeit befindet, folgt dem Muster im ersten Band.

Sehr vorteilhaft wirkt sich aus, dass jetzt den Bildern oft eine ganze Seite gegeben ist. Dadurch sind auch die Details besser sichtbar, die vor allem bei den klassischen Werken eine große Rolle spielen und daher ausgiebig in die Erklärung einbezogen sind. Bei der Taufe des Kornelius, sechster Sonntag der Osterzeit, ist zu diesem Zweck auch ein Bildausschnitt hinzugefügt. Die Perikope des vierten Sonntags der Osterzeit ist mit je einem Bild für den guten und den schlechten Hirten illustriert. Auch die Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn, elfter Sonntag im Jahreskreis, haben je ein eigenes Bild.

Ganz allgemein kann man feststellen, dass gerade die klassischen Bilder sehr ausführlich erklärt werden, was nicht zuletzt mit der reichen Symbolik zu tun haben wird, die in ihnen steckt. Man sieht das vor allem daran, dass der Autor über die biblischen Texte hinaus auch apokryphe Überlieferungen oder andere spätere Schriften sowie häufig auch die Auslegung der Kirchenväter zur Sprache bringt, die einen Einfluss auf den Maler gehabt haben können. Als Beispiel sei hier auf die einzigartige Illustration zu Gen 22, Abraham und Isaak umarmen einander, Zweiter Fastensonntag, verwiesen, welche der Autor mit Rückgriff auf Josephus Flavius, Antiquitates Judaicae, erklären kann. Ebenso wird immer wieder auf die religiöse Praxis der betreffenden Zeit Bezug genommen, sodass man mit der Erklärung zugleich auch einen guten Einblick in die geistig/geistliche Welt der Entstehungszeit bekommt. Auf diese Weise sind die so gedeuteten Bilder eine gute Schule der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte.

Mit den Bildern aus den Handschriften ist die frühe religiöse Bildkunst des ersten Jahrtausends vertreten. Teilweise kommt mit diesen Beispielen auch die östliche Bildtradition und ihr Einfluss auf den Westen zur Sprache. Eingehend wird hier ebenfalls die Entstehung und das weitere Schicksal des jeweiligen Kodex aufgerollt sowie der Inhalt und das enthaltene Bildprogramm beschrieben. Die Besonderheit dieser Bilder besteht darin, dass sie als Illustrationen des Textes konzipiert und daher im Zusammenhang mit diesem zu sehen sind. Textbeischriften spielen daher in diesen Fällen eine interpretierende Rolle. Beeindruckend sind die Bilder nicht zuletzt auch durch die ausdrucksstarke Zeichnung der Personen und ihres Hintergrunds mit den betonten Farben; auf ihrer Erklärung liegt naturgemäß der Akzent.

Wiederum wird man abschließend sagen dürfen, dass man mit diesem Band einen ausgezeichneten Führer durch das Kirchenjahr in der Hand hat, der mit der Erklärung der sym-

bolgeladenen Bilder einen speziellen Zugang zu den Lesungstexten eröffnet. Man muss dem Autor danken für die aufgewendete Mühe in der Sammlung und Erschließung des reichhaltigen Bildmaterials und hofft zugleich auf eine Fortsetzung.

Linz *Franz Hubmann*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ 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.

Die Erinnerungen an diese vielzitierte „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts" werden uns noch eine Weile begleiten, auch über das 100jährige Gedenken des Endes der Kampfhandlungen im kommenden Jahr hinaus, denn mit dem Schweigen der Waffen wurden die Folgen erst recht erkennbar: in politischer, kultureller, sozialer, religiöser Hinsicht – nichts war mehr wie zuvor. Auf diese – notwendigen – Veränderungen auch für die Theologie bzw. die Kirchen verweist der Untertitel, zugleich Chancen und Risiken andeutend. Der anzuzeigende Band vereinigt sieben Beiträge, die auf einer wissenschaftlichen Tagung aus Anlass des Kriegsbeginns vor 100 Jahren am Theologischen Forschungskolleg der Universität Erfurt 2014 gehalten wurden, auf der es um die „Bedeutung des Ersten Weltkrieges für die christliche Theologie" und um ihren „Anteil an der ‚Urkatastrophe …'" (Vorwort) ging, womit das Programm voll umrissen ist. In den ersten drei Beiträgen stellen Dominik Burkard die Katholiken (11–63), Peter Cornehl die evangelische Kirche und Theologie (65–153) und Sebastian Rimestad die orthodoxe Theologie (155–170) im Verhältnis zum I. Weltkrieg dar.

Klar wird in Burkards Beitrag, dass die Katholiken keine andere Haltung dem Krieg entgegenbrachten, als die meisten anderen Menschen der beteiligten Staaten, gleich welcher Konfession. Eine gewisse Rolle spielt auch hier der literarische Angriff französischer Theologen und Bischöfe auf deutsche Katholiken (und deren Antwort), denen u. a. Verrat an der kath. Sache durch Unterwerfung unter einen „heidnischen" Staat und Kampf gegen die älteste Tochter Roms (wider Frankreich kämpfen heißt wider Gott streiten) vorgeworfen wurde. Zu kurz zur Sprache kommen hier m.E. die unbedingte dt. Bündnisloyalität gegenüber dem überwiegend katholischen Österreich-Ungarn (über eine „kath. Solidarität" hinaus) und die dortige Nähe von „Thron und Altar", die den österreichischen Episkopat zu Hirtenbriefen hinreißt, die den Eindruck erwecken, als greife Gott jeden Moment persönlich auf Österreichs Seite in das Kriegsgeschehen ein. Die Entgleisungen des dt. Episkopats gipfeln in der „tröstenden Mutmaßung", ob nicht der Tod so vieler Söhne (im Einzelfall) ein Glück sei, da man ja nicht wisse, „wie sich das Schicksal des Sohnes bei längerem Leben auf Erden gestaltet hätte", ob sie „vielleicht in der Ruhe des Friedens irre gegangen" wären. Angesichts des Fragekomplexes „gerechter Krieg", „auf welcher Seite kämpft Gott", welche „Nationalität" hat Gott, wenn die ethnische Zugehörigkeit stärker trennt als der gemeinsame Glaube zu einen vermag, hätte man sich auch eine Auseinandersetzung mit dem Beitrag von Heinrich Schrörs in der genannten dt. Antwort auf die französischen Anwürfe gewünscht, der sich als ausgesprochen frankophiler und frankophoner Theologe nicht nur hier dezidiert mit dem Vorwurf des Religionskrieges beschäftigt.

Cornehl stellt Evangelische Kirche und Theologie zwischen „Rausch" (1914) und „Realität" (oder Ernüchterung 1917/18) dar, dass ev. Christen und Theologen – wenn auch nicht einheitlich – die anfängliche Begeisterung teilten; 1917/18 dann als Wende (Friedensappell Benedikts XV., Eintritt der USA in den Krieg), als die dt. Politik die Linie des „gerechten Krieges" mit ihren Eroberungsgelüsten im Osten erkennbar verließ. Aus dem Bemühen der Theologen, in ihren Predigten insbesondere die (anfänglich) skeptischen, um das Leben ihrer Söhne und Männer fürchtenden Mütter und Frauen von der Notwendigkeit dieses Opfers zu überzeugen, rührt möglicherweise eine m.E. überzogene Kritik am Toten- bzw. Heldenkult (vgl. vor allem auf kath. Seite auch die Totenzettel): denn was bleibt den Eltern gefallener Söhne, den Witwen und Waisen, wenn Staat und Kirche dieses Opfer für Volk und Vaterland propagieren, soll der Tod nicht sinnlos gewesen sein, sollen die Hinterbliebenen nicht trostlos bleiben. Während der Begeisterungstaumel kollektiv erfasst, ist man in der Trauer allein.

Der Beitrag von Rimestad überrascht insofern etwas, als die russ.-orthodoxe Kirche bzw. die orthodoxe Theologie in der Literatur über den I. Weltkrieg selten in den Focus gerät. Als Staatskirche des Zarenreichs bildete sie ja kein unabhängiges Gegenüber zu Staat und Politik, vielmehr waren ihre „staatstragenden" Aufgaben fest umrissen. Der Beitrag geht denn auch mehr dem Neuanfang der orthodoxen Theologie im Pariser Exil nach.

In einem weiteren Beitrag (171–203) befasst sich Thomas Ruster unter dem Titel „Krieg gegen die Glaubensbrüder" mit der „Nationalisierung der Religion [an der Benedikts Friedensappell scheitert] im Spiegel der Theologie", die allerdings nicht Folge erst des I. Weltkriegs ist. Fraglich ist, ob man einen Begriff aus LG 12 des II. Vatikanums, der global gemeinten „Gesamtheit der Gläubigen", rückwirkend auf die Zeit des I. Weltkriegs anwenden und auf einzelne Länder herunterbrechen kann, um dem Versagen der Kirche, „ihrer Unterwerfung unter die Logik des Krieges", nachzugehen, ist es letztlich doch ein Versagen der Kirche insgesamt, die auch nur in ihrer Gesamtheit eine „Lösung" für die Zukunft finden kann, die Lösung eines Problems, das im Grunde seit Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Theodosius gegeben ist. – Nicht nur, dass das Leiden der Soldaten oder der trauernden Hinterbliebenen mit dem Opfer und Leiden Christi parallelisiert wird, Ruster nennt ein weiteres Beispiel des Trostes der Kirche für die notwendigen Opfer, wenn er den Jesuiten Christian Pesch zitiert, wonach das Gebet der Mütter und Frauen um Erhaltung des Lebens der Söhne und Gatten nicht erhört wird, weil es Gott anders wollte, dem man danken wird, „daß er ihre Lieben bewahrt hat vor dem ewigen Tod, in den sie sich bei längerem Leben auf Erden gestürzt hätten" (193), der damit eine Grundhaltung der Theologie widerzuspiegeln scheint.

Während sich David Neuhold in seinem Beitrag „Der große Krieg und die von Léon G. Dehon gegründete Kongregation der Herz-Jesu-Priester" (231–250) noch mit der Situation der Mitglieder eines „übernationalen Unternehmens" im Kriege befasst, konzentrieren sich die Beiträge von Lea Herberg „Hingabe und Heldentum. Liturgische Frömmigkeit und der Erste Weltkrieg bei Odo Casel" (205–230) und Christian Stoll „Kirche aus der Krise. Die Ekklesiologie Karl Adams als prekäres Modernisierungsphänomen" (251–270) auf die Aufarbeitung des Kriegsgeschehens, der geistigen Erneuerung und auch des religiösen Aufbaus bzw. des Aufbruchs, der selbst zur Gefährdung wird, für die Karl Adam mit seinem (später) versuchten Brückenschlag zum Nationalsozialismus wie kaum ein zweiter steht.

Die Beiträge sind freilich nur einige Mosaiksteine des Themas, reißen auch nur Teilbereiche der Gesamtproblematik, der Stellung von Kirche(n) und Theologie(n) im und zum Krieg an. Wenn eines aus der Geschichte zu lernen ist, dann das, dass aktuelle Konflikte ihre Ursache meist in nicht oder falsch „gelösten" Problemen in der Vergangenheit haben. Das hat – auch für Kirche(n) und Theologie(n) geltend – in erschreckender Weise schon die zweite Katastrophe 25 Jahre nach Ausbruch der ersten gezeigt.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

◆ Klosterführer. Christliche Stätten der Besinnung im deutschsprachigen Raum (topos premium 11). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (264, Karte) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-8367-0011-5.

Klöster und Stifte erfahren in den letzten Jahren nicht zuletzt aufgrund der zunehmend wahrgenommenen „Beschleunigung des Lebens" mit Angeboten wie „Kloster auf Zeit" an Aufmerksamkeit. Darüber hinaus sind sie Zentren des Glaubens, Stätten der Kunst und Kultur ebenso wie der Gelehrsamkeit, die Menschen als Orte der Kraft zum Verweilen einladen.

Der neu aufgelegte und aktualisierte Klosterführer (Stand 2015) bietet sich hierfür als praktischer Begleiter an. Nach einem Vorwort (8 f.) und Glossar (9–20), das einen knappen Überblick über die Geschichte und Bedeutung der wichtigsten Orden und Gemeinschaften sowie über einige wichtige Begriffe aus dem klösterlichen Leben vorstellt, schließt sich der Hauptteil (21–256) an. Dieser verzeichnet nicht nur Kontaktadressen und Anfahrtswege, Mitgliederzahlen und Gottesdienstzeiten, sondern auch eine kurz dargestellte Geschichte der einzelnen Häuser. Ebenso werden die vor Ort befindlichen Sehenswürdigkeiten kurz vorgestellt. Interessant sind die Hinweise zu den vielfältigen Tätigkeitsbereichen der Ordensangehörigen. Besonders hervorzuheben ist, dass der Klosterführer auf evangelische und ökumenische Gemeinschaften (229–256) nicht

Wirtschaftsethik

GÜNTER WILHELMS /
HELGE WULSDORF

Verantwortung und Gemeinwohl

Wirtschaftsethik –
eine neue Perspektive

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

In einer zunehmend globalisierten Welt wird die Relevanz wirtschaftsethischer Fragestellungen immer deutlicher. Deshalb schärfen die Autoren das Profil der Wirtschaftsethik und wenden sich an alle, die sich theoretisch wie praktisch mit moralischen Fragen in der Wirtschaft auseinandersetzen. Sie geben Orientierung bei der Gestaltung von Veränderungs- und Optimierungsprozessen, indem sie zentrale Bewertungskategorien in der Wirtschaft zur Geltung bringen. Im Mittelpunkt stehen Kommunikation, Partizipation, Kooperation und Transparenz als ethische Orientierungsmarken, die die Vermittlung von Verantwortung und Gemeinwohl auf allen Ebenen wirtschaftlichen Handelns anzielen. Dieses Buch bietet eine neue Perspektive!

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

vergisst. Ein Register (257–264) der Orden und Gemeinschaften sowie der Klosternamen und Klosterorte beschließt das Buch. Die herausnehmbare Übersichtskarte leistet gute Dienste.

Der Klosterführer sei all jenen empfohlen, die sich einen gleichermaßen informativen wie raschen Überblick über die Klosterlandschaft Deutschlands, Österreichs sowie der Schweiz verschaffen möchten.

Rutzenmoos *Bernhard J. Kagerer*

KULTURWISSENSCHAFT

◆ Fischer, Irmtraud (Hg.): Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Unter Mitarbeit von Connie Blühwald, Johannes Schiller und Patrick Marko (Theologie im kulturellen Dialog 31). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (244) Klappbroschur. Euro 24,00 (D, A) / CHF 25,18. ISBN 978-3-7022-3575-8.

Zu einem Rundgang durch unterschiedlichste Disziplinen lädt der Sammelband „Genderforschung vernetzt" ein. Grundlage der Publikation ist eine Ringvorlesung im Studienjahr 2014/2015 anlässlich 20 Jahre Forschungsschwerpunkt „Frauen- und Geschlechterforschung" an der Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz.

Den Anfang bildet ein Nachdenken über die Männlichkeit Jesu. Erich Lehner und Josef Pichler haben dafür an den drei Themenfeldern Redekompetenz, Wunderwirken und Überwindung des Todes durch die Auferstehung die Maskulinität Jesu betrachtet und dabei den alternativen Herrschaftsanspruch Jesu und seinen Ruf in die Nachfolge bis hin zum Kreuz herausgearbeitet.

Anhand des frühmittelalterlichen Ordos für die Krönung von Königinnen und Kaiserinnen verweisen Irmtraud Fischer und Käthe Sonnleitner auf die Rezeption alttestamentlicher Frauenfiguren zur Legitimation weiblicher Herrschaft.

Dass weibliche Unkeuschheit ein männliches Problem ist, diese These stellen Anneliese Felber und Marlene Pernhopf in den Raum und verdichten sie mit einigen historischen Beispielen.

Theresia Heimerl und Lisa Kienzl gehen den Männlichkeiten im Bibelfilm nach. Dabei stellen sie fest, dass sich in der Darstellung der Geschlechterrollendiskurse, gesellschaftliche Entstehungskontexte widerspiegeln. So ist im Genre des Bibelfilms die Repräsentation traditioneller oder hegemonialer Männlichkeit besonders präsent.

Die Verbildlichung biblischer Szene und Figuren prägt nachdrücklich deren Rezeption. Mit diesem Leitgedanken besprechen Andrea Taschl-Erber und Margit Stadlober Darstellungen von Eva, Sara/Hagar, Maria sowie Maria Magdalena und ihre Begegnungen mit dem Göttlichen. Dabei spiegelt sich das Gottes- bzw. Frauenbild der jeweiligen Zeit wider.

Ingrid Pfandl-Buchegger und Maria Elisabeth Aigner beleuchten in einem nächsten Artikel Frauenbilder und Weiblichkeitskonstrukte der Literatur und anderer Medien. Geleitet wird dieses Tun von der Aussage Simone de Beauvoirs „Man wird nicht als Frau geboren, man wird es". In einem zweiten Schritt zeigen sie, wie es durch spielerisch-kreative Inszenierung eines biblischen Textes zu einem kontrastiven Zusammentreffen von überlieferten und persönlichen Bildern kommen kann und stellen den sogenannten „Bibliolog" vor.

Einen sowohl historischen wie auch juristischen Überblick über bzw. Durchgang durch die „erste" und „zweite" Frauenbewegung gibt Anita Ziegerhofen. Sie erklärt dabei die Anliegen der einzelnen Bewegungen und gibt Einblick in die Anliegen verschiedener Feminismen, die sich im Weiteren zu den Gender Studies entwickelten.

Diesem folgt ein Beitrag zur „Geschlechterfrage in Kindergärten einer pluralistischen Gesellschaft". Ulrike Bechmann und Cornelia Wustmann gehen der Entstehung des Berufs der Kindergärtnerin nach, wenn sie beschreiben, wie die heutige Frauendomäne anfänglich nur für Männer konzipiert war, was aber bald verworfen wurde, und stellen sich der heute umstrittenen Frage einer religiösen Erziehung im Kindergarten.

Das Nachdenken über betriebliche Weihnachtsfeiern rundet unseren Gang ab. Renate Ortlieb zeigt anhand der vier Anker – Geschlechterbilder, Statusunterschiede, Körperlichkeit und Sexualität – auf, dass bei entsprechenden Feiern immer wieder Gender Regimes (re)produziert werden. Rainer Bucher beschließt den Sammelband mit seinen theologischen Resonanzen.

Abschließend kann ich der Herausgeberin Irmtraud Fischer zustimmen, wenn sie im Vor-

wort schreibt: „Interdisziplinäres Arbeiten erbringt einen unschätzbaren Mehrwert, wenn es darum geht, die politische Deutungsmacht von biblischen Frauenfiguren in der abendländischen Geschichte wiederzuentdecken, Geschlechterkonstruktionen in Geschichte und Gegenwart zu analysieren und Gegenentwürfe zu entwickeln, die Menschen Gestaltungsfreiheit gibt, ihre je eigenen Lebenskonzepte jenseits von Geschlechterstereotypen zu verwirklichen." Und die „Beiträge belegten anschaulich, dass die theologische Forschung auf diesem Gebiet an die Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften anschlussfähig ist."

Berg im Attergau *Maria Eicher*

MORALTHEOLOGIE

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

Bereits seit den 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts wird debattiert, ob der Hirntod als unumkehrbarer Ausfall aller Hirnfunktionen als Tod des Menschen gelten könne.

1968 betraute die Harvard Medical School ein ad hoc Komitee mit der Aufgabe, die Definition des Hirntodes zu untersuchen. Die Kommission schlug in ihrem Bericht vor, den irreversiblen Ausfall der Hirnfunktionen als neues Todeskriterium zu definieren. Als Merkmale hierfür wurden festgehalten: keine Rezeptivität und Reaktivität, keine spontanen Bewegungen und Atmung, keine Reflexe sowie ein flaches Elektron-Enzephalogramm. Das Komitee wies auf den Hintergrund einer doppelten Notwendigkeit für diese Neudefinition hin – zum Einen sei nicht zuzumuten, dass in Situationen wie den beschriebenen lebenserhaltende Maßnahmen fortgeführt würden, zum Zweiten ergeben sich ohne eine derartige Definition Schwierigkeiten und Kontroversen über die Erlangung von Organen für die Transplantation. Diese Neufestlegung hat bereits einen Monat später eine entschiedene Kritik durch den Philosophen Hans Jonas erfahren. Jonas äußerte sich bei einem Symposion, bei dem es eigentlich über die Ethik der Humanexperimente ging, auch zum Thema des Hirntodes. Interessanterweise hat Jonas diesen Beitrag in modifizierter und ergänzter Form kurze Zeit später mit dem Titel „Against the stream" überschrieben.

Jonas sieht sich selbst auf verlorenem Posten in dieser Debatte. In der Tat hat das Harvard Komitee mit seiner Klärungslinie Schule gemacht und Gesetzgebung und ärztliche Richtlinien weltweit maßgeblich geprägt. Dennoch kommt es in gewissen Abständen immer wieder zu Einwänden und Kritik. Im deutschen Sprachraum wurde diese Kritik massiv, nachdem 1992 am Erlanger Uniklinikum die Schwangerschaft einer hirntoten Frau fortgeführt und dazu die Vitalfunktionen der verunglückten Frau aufrechterhalten wurden, wenngleich nur für einige Wochen und letztlich ohne das Kind retten zu können.

Klaus Schäfer stellt nun in einem kleinen kompakten Taschenbuch die Situationen vor, in denen es zum Hirntod bei fortbestehender Herzfunktion kommen kann und erläutert ausführlich die Diagnostik des Hirntodes. In der kurzen Übersicht zur Geschichte dieses Konzeptes geht er bis zu Hippokrates zurück, der bereits im antiken Griechenland das Gehirn als für Empfindungen und Intelligenz verantwortlich sah und führt aus (leider ohne Angabe einer Primärquelle), dass Moses Maimonides bereits um 1200 erwog, den Verlust von Hirnfunktionen mit dem Tod gleichzusetzen. Die Zuckungen von Enthaupteten seinen nicht als Lebenszeichen zu werten, da die zentrale Kontrolle des Gehirns fehle.

Schäfers Darstellungen sind klar und für medizinische Laien gut verständlich. Scharf geht er immer wieder mit Kritikern des Hirntodkriteriums ins Gericht. Dabei wird deutlich, dass mehrere Fragen zu unterscheiden sind: die nach der *Definition* des Tods, die nach den *Kriterien* des Todes und die nach den *Tests*, anhand derer die Erfülltheit der Kriterien überprüft wird. Viele Einwände lassen sich nach Schäfer darauf zurückführen, dass zwar in Deutschland, Österreich und der Schweiz das Ganzhirntodkriterium gilt, in anderen Ländern aber auch der Ausfall des Hirnstamms maßgeblich sein könne. Dies führe mitunter zu einer sprachlichen und tatsächlichen Verwischung des Unterschieds zwischen Koma und Hirntod. Leider unterlässt es Schäfer, sich konkret mit den Argumenten von Hans Jonas oder denen des President's Council on Bioethics (USA 2008) auseinanderzusetzen. Freilich fehlt auch ein Hinweis auf die erst nach Erscheinen

dokumentierte Urteilsbildung im Deutschen Ethikrat.

Hilfreich sind indes die ausgewählten Hinweise auf Stellungnahmen christlichen Kirchen und solchen aus der muslimischen Welt. Schäfer betont die Übereinstimmung zwischen christlichen Kirchen und Islam, beklagt aber, dass die christlichen Stellungnahmen die Frage nach der Seele und ihrem Ort übergehen.

Das Buch enthält zudem praktische Hinweise, in denen die spezifische Kompetenz des Pallottiners und Klinikseelsorgers besonders zum Tragen kommt. Dazu zählen Vorschläge und Anregungen für den Umgang mit Angehörigen (z. B. die Anregung, die künstliche Beatmung des Hirntoten vor der Organentnahme für kurze Zeit zu unterbrechen, um den Ausfall der spontanen Atmung erfahrbar zu machen), wie auch Hinweise zur Sprache und Kommunikation. Besondere Anforderungen entstehen, weil der Hirntote „plötzlich aus dem Leben gerissen" wurde, der Hirntod in wenigen Stunden festgestellt werde, der Hirntod ein unsichtbarer Tod" sei, wir sprachlich ungeübt seien, „korrekt von Hirntoten zu sprechen" und möglicherweise eine „Anfrage nach der Einwilligung in eine Organspende" anstehe (85). Ein Anhang enthält Textvorschläge für die Aussegnung von Hirntoten.

Als Anmerkungen zur Kommunikation mit Angehörigen und als liturgische Handreichung ist Schäfers Taschenbuch sicher hilfreich. Die ethische und anthropologische Kontroverse, die hinter dem Streit um den Hirntod steht, wird aber durch den Vorwurf, Kritiker verbreiteten diffuse Ängste, nicht gelöst. Die Übereinstimmung zwischen manchen christlichen und muslimischen Empfehlungen erklärt zum Beispiel noch nicht die heftige Kritik, die der Hirntod als Todeskriterium unter japanischen Gelehrten erfahren hat. Was Schäfer völlig übergeht, ist der verdeckte Dissens, den es unter den Befürwortern des Hirntodkriteriums gibt. Ist das Gehirn deshalb zentral für unsere Todesvorstellung, weil es das Organ ist, welches für unsere kognitiven Leistungen verantwortlich ist, oder geht es um die Rolle als Zentralorgan, welches den integrativen Fortbestand des menschlichen Organismus steuert und ermöglicht.

Linz *Michael Fuchs*

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.

Dass die organisierte Caritas in Deutschland als hochmoderne Dienstleistungsorganisation sich zunehmend von ihren theologischen Wurzeln entfernt, wurde in den vergangenen drei Jahrzehnten von verschiedener Seite her beklagt. Gebunden an die „goldenen Fesseln des Sozialstaates" sei sie in Gefahr geraten, „sich von innen her zu ‚säkularisieren' und ihren Bezug zur verfassten Kirche zu verlieren (*Karl Gabriel, 1990*). So bestehe Anlass zur Sorge, dass der caritative „Dienst für die Menschen im bloß Fachlichen stecken bleibt und seine ‚sakramentale' Seele verliert" (Dt. Bischöfe 1998).

Die vorliegende Publikation will diesem Trend ein deutliches theologisches Signal entgegensetzen und – wie der Herausgeber in seinem Beitrag formuliert – dazu beitragen, „die Lebendigkeit und Qualität der Caritas-Arbeit von ihren theologisch-spirituellen Wurzeln her zu schützen und zu fördern". Diesem Grundanliegen entsprechend enthält der Sammelband die Beiträge des Symposions anlässlich des 80. Geburtstages von Heinrich Pompeÿ, dem emeritierten langjährigen Lehrstuhlinhaber und Leiter des Arbeitsbereichs ‚Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit', das am 20. November 2016 an der katholischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg stattfand.

Eingeleitet wird der 271 Seiten umfassende Sammelband mit dem Vorwort und einem Beitrag des Herausgebers sowie von fünf Grußworten, aus denen schon das breite und hoch angesehene Wirken des Jubilars deutlich wird (u. a. Prälat *Gianpietro Dal Toso*, Leiter von Cor Unum, Erzbischof em. *R. Zollitsch*, Caritaspräsident Prälat *Dr. P. Neher*). Es folgen dann 14 Beiträge von Kollegen und Schülern des Geehrten, die nach drei Sektoren geordnet sind: Philosophische – theologische – praktisch-theologische Grundlagen und Perspektiven.

Im philosophischen Teil begründet zunächst der Philosoph Rainer Marten, wie sehr

„Menschsein eins ist mit Selbstwerdung", die nur „im Umgang mit anderen Selbsten" möglich wird. Dabei zeige sich, dass das eigentliche Humanum in einem Dritten, einem Divinum besteht, was die philosophische Tradition durchaus belegt. So wie dieses Divinum am tiefsten in der fürsorglichen und in der geschlechtlichen Liebe – in agape und eros – sich eröffne, so dürfe man auch annehmen, dass die fürsorgende Liebe in Gestalt der christlichen Caritas das Verhältnis von Helfenden und Hilfsbedürftigen auf eine höhere Ebene hebt. Im zweiten Beitrag dieser Rubrik zeigt Markus Enders, ein Schüler des Jubilars, den philosophischen Hintergrund seines Lehrers auf. Hier geht es im Wesentlichen um die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Hilfehandeln Jesu und der helfenden Beziehung zwischen Menschen gedacht werden kann. Deutlich wird, dass es keine substanzontologische Entsprechung, wohl aber eine strukturanaloge bzw. funktionsanaloge Ähnlichkeit zwischen beiden gibt. Das caritative Hilfehandeln ist daher nicht einfach „korrelativ" zum Heilshandeln Jesu, wohl aber „kompatibel" mit ihm. Sich durchaus kritisch und differenziert weiterführend mit diesem Grundsatz auseinandersetzend stellt Enders dann prägnant in acht Thesen die beziehungstheologische Hermeneutik des Heilshandelns Gottes dar, wie sie das grundlegende Denken des Geehrten ausmacht.

Der Abschnitt „systematisch-theologische Grundlagen und Perspektiven" enthält dann fünf Beiträge, u. a. den detailkenntnisreichen von Paul Josef Kardinal Cordes zur Redaktionsgeschichte der Enzyklika „Deus Caritas est", den von Gianpietro Dal Toso, dem Leiter von *Cor Unum*, zu den ekklesiologischen Perspektiven caritativer Praxis und den inspirierenden Beitrag des Moraltheologen Eberhard Schockenhoff zur „Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott". Dieser Weg der Freundschaft mit Gott in der Liebe ist für den Verfasser weder ein Mittel für andere Zwecke noch eine Strategie zur Planung des eigenen Glücks; er beinhaltet vielmehr den „Lohn" selbst, nämlich „die Gegenwart Gottes als das *summum bonum*, durch die schon jetzt das ewige Leben inchoativ ergriffen wird."

Besonders wertvoll für die Begründung und theologische Motivierung caritativen Handelns erschienen dem Rezensenten die Beiträge der beiden Systematiker Gisbert Greshake und Helmut Hoping. Ersterer entfaltet das kirchlich caritative Handeln im Trinitätsglauben, letzterer in der Eucharistie. In trinitätstheologischer Perspektive kann Greshake – rekurrierend auf Augustinus und Richard v. St. Viktor († 1173) – aufweisen, wie sehr zum einen die menschliche Erfahrung selbst dazu führt, die Liebe als einen „Dreierrythmus" zu bestimmen („*diligens – quid diligitur – dilectio*"), und wie sehr andererseits ein entfalteter, dynamisierter Trinitätsglaube (Konzil von Nizäa) ein Menschenbild und eine caritative Praxis evoziert, die in gegenseitiger Anerkennung, herzlichem Miteinander-Leben und solidarischem Füreinanderdasein Trinität zu leben versucht. So wird die „Caritas der Kirche zum Ausdruck der trinitarischen Liebe" (P. Benedikt XVI.), was für den Stil ihrer Praxis, ihr Ziel und den präferierten Adressatenkreis enorme Folgen hat.

Diesen Überlegungen zur Caritas als „trinitarischer Glaube im Modus der Praxis" stellt sodann Helmut Hoping eine eucharistietheologische Reflexion zur Seite. Wenn Thomas von Aquin die Eucharistie als „*sacramentum caritatis*" bezeichnet, dann ist – so Hoping – damit ausgesagt, dass Christen in der Eucharistie in die Dynamik von Gottes Liebeshingabe in Jesus, in die „caritas dei", hineingenommen werden. Die Eucharistie will durch uns Christen weiterwirken, sie zielt auf den Gottesdienst des Lebens. Daher hat die Eucharistie nicht nur eine kultische, sondern auch eine „genuin diakonische Dimension". Sie ist „Sakrament des Alltags" (K. Rahner). Und Eucharistie, Wortverkündigung und caritatives Tun sind nicht voneinander zu trennen, sie bedingen und inspirieren einander.

Im dritten, dem praktisch-theologischen Teil des Sammelbandes finden sich fünf weitere Beiträge, die im Rahmen von Sessionen vorgetragen und verschriftlicht wurden. Diese praktisch-theologischen Stimmen kommen aus der Sozialethik (*Ursula Nothelle-Wildfeuer*, Theo-logik der christlichen Sozialethik; *Peter Fonk*, Caritasmanagement zwischen Nächstenliebe und Wirtschaftlichkeit), aus der diakonischen Spiritualität (*Klaus Kießling*) und aus der Caritaspraxis in Frankreich und Spanien (*Marc Feix; Rainer Gehring*). Abgedruckt ist hier auch die Predigt von Weihbischof em. Paul Wehrle im Rahmen des Festgottesdienstes sowie ein Beitrag des Jubilars selbst. Er nimmt unter dem Titel „Caritastheologische Resonanzen" eine Systematisierung und Verdichtung des Tagungsertrags vor.

Der Tagungsband ist mehr als eine Festgabe an den hochverdienten Jubilar, er ist eine höchst wertvolle theologische Orientierung für die Praxis christlicher Caritas, durchaus konfessionsübergreifend! So unterschiedlich die einzelnen Beiträge auch sein mögen, insgesamt bilden sie eine gelungene Gesamtkomposition, die dem Anliegen einer Profilierung christlichen Liebenshandelns vollstens gerecht wird.

Benediktbeuern *Martin Lechner*

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.

Helmuth Vetter verweist in seiner Vorbemerkung zu „Parmenides – Sein und Welt" auf die Intention, mit dieser Arbeit zu einer neuen Lektüre der Fragmente einzuladen. Seine Hermeneutik gründet auf einer umgreifenden Auseinandersetzung mit den Methoden der philologisch historischen Untersuchung und der philosophischen Hermeneutik. Als Interpret vermittelt Vetter den Horizont einer Suche nach neuen Antworten, um darin „Sinnzusammenhänge, die möglicherweise in Verlust geraten sind", neu zu knüpfen. Wurden durch die Kosmologie der milesischen Philosophen Verwerfungen hinsichtlich der alten, von Mythen getragenen Kosmologie herbeigeführt und das *Heilige* gefährdet, erwächst die Frage, wie es dann um die ‚*Heiligkeit*' der Welt steht. – Diese Frage wird für Parmenides zur großen Herausforderung. Die entscheidenden Weisungen der Fragmente gehen von einer *Göttin* aus, deren Forderung jedoch darin besteht, *ihren* Mythos zu prüfen. Das *Heilige* gehört zwar zum Mythos, nicht aber in gleicher Weise zur Kosmologie.

Die vom Verfasser in der Einleitung aufgeworfene Frage *cui bono*? erfährt eine vorläufige Antwort im Hinweis auf den Titel seiner Arbeit ‚Sein und Welt', der – als Problem, nicht nur als Überschrift wahrgenommen – die epochale Tragweite dieser Auseinandersetzung in den Blick bringt.

St. Martin im Innkreis *Franz Danksagmüller*

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.

Während „Spiritualität" in vielen Fakultäten des universitären Betriebs zunehmend mehr Aufmerksamkeit findet und im frankophonen und angelsächsischen Bereich zu einem Leitbegriff vieler Wissenschaften geworden ist, ist ihr Raum im Curriculum theologischer Fakultäten noch immer gering – wenn es ihn denn überhaupt gibt. Eigene Pflichtlehrveranstaltungen und erst recht eigene Professuren sind selten, so dass Spiritualität schon als materialer Gegenstand des Theologiestudiums dünn gesät ist. Noch gravierender aber ist der formale Mangel: Nur selten werden die theologischen Fächer von ihren VertreterInnen so interpretiert und durchgeführt, dass sie Spiritualität als Formalobjekt einsetzen und die Gegenstände des eigenen Fachs konsequent spirituell zu durchdringen suchen.

Um diesem Defizit abzuhelfen, veranstaltete die Philosophisch-Theologische Hochschule Münster am 8.12.2015 einen Studientag, der so durchschlagenden Erfolg hatte, dass man sich entschloss, die Referate sowie weitere Beiträge in einem eigenen Band zu veröffentlichen. Dieser ist in sechs Teile mit insgesamt 17 Artikeln gegliedert: Nach Grundlagenreflexionen auf die Bedeutung der Spiritualität für die Theologie insgesamt wird ihre Relevanz für die biblische, praktische, politisch-sozialethische, systematische und historische Theologie durchbuchstabiert. Was fehlt, sind eine abschließende Zusammenfassung des Ertrags und die Ableitung von Desiderata.

Ein Beitrag des Bandes ist in mehrerlei Hinsicht ein Fremdkörper: Der von Ludger Schwienhorst-Schönberger. Schon vom Umfang her fällt er ungefähr dreimal so lang aus wie der Durchschnitt aller Artikel (44 Seiten gegenüber durchschnittlich 16 Seiten). Formal wagt sich der Autor, eigentlich Bibliker, weit auf das Gebiet anderer Fächer wie der Religionssoziologie und Pastoraltheologie. Und inhaltlich ist er der einzige der AutorInnen, der mystische Erfahrung dezidiert im neuplatonisch-dominikanisch-karmelitischen Sinne interpretiert

(mystische Erfahrung als ein Hinter-Sich-Lassen alles Greifbaren und sinnenhaft Erlebbaren und ein Eintauchen in die Gegenstandslosigkeit), während eine größere Zahl von AutorInnen ihre Nähe zur franziskanisch-ignatianischen Interpretation erkennen lässt (mystische Erfahrung als ein Erfahren der ungegenständlichen Innenseite der greifbaren Wirklichkeit, des „Drinseins Gottes im Geschehen der Welt" wie es Jürgen Werbick 209 formuliert). Schwienhorst-Schönbergers Kernthese ist, dass die Kirchenkrise, die wir gegenwärtig erleben, zentral durch den Mangel an mystischer Erfahrung ausgelöst ist und daher auch nur durch dessen Beseitigung behoben werden kann. Das ist angesichts der vielfältigen anderslautenden Befunde der Religionssoziologie eine gewagte These. Noch dazu, da der Autor sie historisch verortet: Die Aufklärung sei schuld am Rückzug der Mystik aus der Kirche (89). Dass Aufklärung auch ein Weg sein kann, um zu einer wahren mystischen Erfahrung zu finden, nämlich zu einer Erfahrung, die nicht von der irdischen Wirklichkeit abhebt, sondern sie spirituell durchdringt, ist für Schwienhorst-Schönberger offenbar keine Option. Folgerichtig widmet er der Frage, wie die historisch-kritische Exegese für eine kontemplative Bibellektüre fruchtbar gemacht werden kann, nur neun Zeilen (106). Das Bild einer im guten Sinne aufgeklärten und damit auch aufklärungsresistenten Spiritualität wird nicht sichtbar. Hier bleiben viele Fragen offen.

Alle anderen Beiträge aber sind sehr lesens- und bedenkenswert. Einer wagt den Blick über den Tellerrand der Theologie hinaus: Der des Mediziners Arndt Büssing, der nach der Messbarkeit spiritueller Erfahrung fragt. Büssing legt die prinzipielle Möglichkeit und Notwendigkeit, aber auch die methodische Schwierigkeit und Komplexität einer Quantifizierung von Spiritualität im Rahmen der empirischen Wissenschaften dar. Für den Rezensenten wurde deutlich, dass hier ein eminent wichtiges Forschungsfeld liegt, das erst am Anfang steht und viel mehr interdisziplinären Dialog bräuchte. Theologie ist es noch nicht gewöhnt, empirische Methoden an das Intimste ihres eigenen Gegenstands heranzulassen. Ohne sie bleiben die Versuche der EmpirikerInnen aber unsicher und schwierig.

Einige Beiträge sollten zur Pflichtlektüre aller TheologInnen gemacht werden, da sie die Grundfrage ansprechen, wie Theologie auf Spiritualität hören und sie als formales heuristisches Prinzip in ihr Nachdenken integrieren kann, ja muss. Das sind die Beiträge von Simon Peng-Keller, Ludger Schulte, Thomas Dienberg und Jürgen Werbick. In ihnen wird deutlich, dass Theologie bei aller Notwendigkeit und Fähigkeit zum Diskurs mit anderen Wissenschaften einen in entscheidenden Nuancen anderen Vernunftbegriff haben muss, wenn sie Theologie sein will. Es geht um eine erfahrungsgedeckte und –geleitete Vernunft, wobei die Erfahrung christlicher Spiritualität mit der Erfahrung anderer Spiritualitäten so viel gemeinsam hat, dass sich ein lebendiger interreligiöser Dialog ergeben sollte. Denn der Kern dieser Erfahrung ist das Geschenkt-Sein der Welt und des eigenen Lebens, mithin das, was man klassisch Gnade genannt hat, und zugleich das Entzogensein der Welt und des Selbst (Jürgen Werbick, 204–205). Das Plädoyer für die Inanspruchnahme der Spiritualität als formaler Zugangsweise aller theologischen Fächer mündet so zwischen den Zeilen auch in ein Plädoyer theologischer Elementarisierung. Und die wäre vermutlich eine gute Antwort auf die zunehmende Säkularisierung der modernen Gesellschaft.

In der Gründungsphase der AGTS, der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, in der sich HochschullehrerInnen sammeln, die ihr eigenes theologisches Fach spirituell durchdringen wollen, war die Philosophisch-Theologische Hochschule Münster federführend und gab entscheidende Impulse. Nach der Jahrtausendwende zog sie sich aus dieser Rolle weitgehend zurück. Mit der jetzt vorliegenden Publikation kehrt sie die Bewegung um und zeigt, dass sie ein starkes Potenzial einbringen kann. Daher sind dem Buch viele LeserInnen zu wünschen.

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

Nicolay, Joachim (Hg.): Ein Gehen ins Licht: Nahtoderfahrungen. Jenseitsbilder – Erlebnisberichte – Impulse für das Leben. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2017. (226, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-7666-2410-9.

Seidel, Thomas A. / Schacht, Ulrich (Hg.): Tod, wo ist dein Stachel? Todesfurcht und Lebenslust im Christentum (GEORGIANA. Neue theologische Perspektiven 2). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017. (280) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-374-05003-1.

BIBELWISSENSCHAFT

Witte, Markus / Gertz, Jan C. (Hg.): Hermeneutik des Alten Testaments (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 47). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017. (222) Brosch. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 48,93. ISBN 978-3-374-05092-5.

Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2017. (XV, 1157) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro 100,80 (A) / CHF 125,00. ISBN 978-3-579-08121-2.

BIOGRAFIE

Feldmann, Christian: Menschen gegen den Hass. Porträts engagierter Juden und Christen (topos premium 36). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (215) Klappbrosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,30 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-8367-0036-8.

ETHIK

Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (Erfurter Theologische Studien 110). Echter Verlag, Würzburg 2017. (XLIII, 420) Klappbrosch. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 32,40. ISBN 978-3-429-04399-5.

HOMILETIK

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2018. Das Werkbuch für Verkündigung und Litugie. Lesejahr B – Band 1: Advent bis 6. Sonntag. Echter Verlag, Würzburg 2017. (240) Pb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 17,23. ISBN 978-3-429-04416-9.

Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (606; zahlr. farb. Abb.; Lesebändchen) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,68. ISBN 978-3-7917-2912-1.

KIRCHENGESCHICHTE

Ebhart, Ambros (Hg.): Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777. Mit Beiträgen von P. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, P. Siegried Eder OSB, Dir. Wolfgang Leberbauer, P. Altmann Pötsch OSB, P. Daniel Sihorsch OSB, Mag. Reinhard Stiksel, P. Benno Wintersteller OSB, P. Klaudius Wintz OSB. Christian Brandstätter Verlag, Wien 2017. (208, ca. 150 farb. Abb.) Geb. Euro 49,90 (D, A) / CHF 64,90. ISBN 978-3-7106-0021-0.

LITERATUR

Buder, Walter L.: Dich. Gedichte. Hecht-Druck, Hard 2017. (104) Klappbrosch. Euro 18,70 (D, A) / CHF 19,06. ISBN 978-3-85298-216-8.

ÖKUMENE

Flachsbarth, Maria / Heyder, Regina / Leimgruber, Ute (Hg.): Ökumene, die das Leben

schreibt. Konfessionelle Identität und ökumenisches Engagement in Zeitzeugenberichten. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (240) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 15,09. ISBN 978-3-402-13277-7.

PASTORALTHEOLOGIE

Garhammer, Erich / Hobelsberger, Hans / Blasberg-Kuhnke, Martina / Pock, Johann (Hg.): Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 100). Echter Verlag, Würzburg 2017. (184) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 / CHF. ISBN 978-3-429-04382-7.

Honemann, Elmar: Berufen / gesendet / erwachsen aus, in und für Gottes Volk in der Welt von heute. Systematisierte Erträge aus 25 Literaturjahren zu Profil, Aufgabe und Spezifika von PastoralreferentInnen in Deutschland (Theologie und Praxis – Abteilung B 27). Lit Verlag, Berlin 2017. (III, 198) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 41,90. ISBN 978-3-643-13712-8.

PHILOSOPHIE

Goller, Hans: Das Rätsel Seele. Was sagt uns die Wissenschaft? Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2017. (336, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7666-2411-6.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Pemsel-Maier, Sabine / Schambeck, Mirjam (Hg.): Welche Werte braucht die Welt? Wertebildung in christlicher und muslimischer Perspektive. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (262) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,80 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-451-38229-1.

Woppowa, Jan / Isik, Tuba / Kammeyer, Katharina / Peters, Bergit (Hg.): Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege (Religionspädagogik innovativ 20). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2017. (200) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,80 (A) / CHF 42,90. ISBN 978-3-17-032500-5.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Panikkar, Raimon / Dürr, Hans-Peter: Liebe – Urquelle des Kosmos. Zwei Wissende und Weise im Gespräch über Religion und Naturwissenschaft. Herausgegeben von Roland R. Ropers (topos premium 27). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (237) Klappbrosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,30. ISBN 978-3-8367-0027-6.

SPIRITUALITÄT

Brand, Fabian: „Wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn." Texte, Gebete und Lieder für die Pilgerreise ins Heilige Land. Bonifatius Verlag, Paderborn 2017. (304) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-89710-728-1.

Delgado, Mariano: Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila (topos taschenbücher 1074). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (256) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,20. ISBN 978-3-8367-1074-9.

Dickmann, Ulrich / Waaijman, Kees (Hg.): Bild Gottes (Felderkundungen Laienspiritualität 5). Katholische Akademie, Schwerte 2017) Pb. Euro 13,50 (D) / Euro 13,90 (A) / CHF 13,76. ISBN 978-3-927382-75-6.

Fuchs, Guido: Heiligabend. Ein Fest und seine Rituale (topos premium 33). Verlagsgemeinschaft topos plus Verlag, Kevelaer 2017. (187) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,31. ISBN 978-3-8367-0033-7.

Schlegel, Helmut: Spiritual Coaching. Führen und Begleiten auf der Basis geistlicher Grundwerte (topos premium 37). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (216) Klappbrosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,30 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-8367-0037-5.

THEOLOGIE

Boros, Ladislaus: Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung (topos taschenbü-

cher 1089). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (239) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 13,20. ISBN 978-3-8367-1089-3.

Clévenot, Michel: Große Denker des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von Kuno Füssel unter Mitarbeit von Corinna und Manuel Kellner (topos taschenbücher 1094). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (239) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,20. ISBN 978-3-8367-1094-7.

Gmainer-Pranzl, Franz / Lassak, Sandra / Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse (Salzburger Theologische Studien interkulturell 18). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (578) Pb. Euro 59,00 (D, A) / CHF 92,90. ISBN 978-3-7022-3577-2.

Silber, Stefan: Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien interkulturell 19). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (303) Pb. Euro 32,00 (D, A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-7022-3613-7.

Zink, Jörg: Die Urkraft des Heiligen. Christlicher Glaube im 21. Jahrhundert (topos premium 23). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (400) Klappbrosch. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-8367-0023-8.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Pieper, Josef: Die Anwesenheit des Heiligen. Herausgegeben von Berthold Wald (topos taschenbücher 1096). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (203) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 12,23. ISBN 978-3-8367-1096-1.

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.
Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis sechs Wochen vor Ende des Bezugszeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-2959-6

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:

Angst und Hoffnung Heft 4/2017
Prisching, *Soziologie der kollektiven Ängste* ◆ Pickel, *Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen?* ◆ Sedmak, *Resilienz und der Umgang mit Angst* ◆ Gruber, *Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst* ◆ Mertes SJ, *Mut? Angst? Hoffnung!* ◆ Müller, *Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive* ◆ Lehner, *Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene* ◆ Volgger OT, *50 Jahre „Musicam Sacram"* ◆ Halík, *„Selig die Fernstehenden"*

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

Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

CLEMENS SEDMAK

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“

Zur Anwendung der Katholischen Soziallehre

296 S., kart.
ISBN 978-3-7917-2774-5
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80
auch als eBook

Selten wird systematisch auf die Anwendung der Katholischen Soziallehre in der Praxis reflektiert. Diesen Mangel behebt der Autor mit seinem neuen Entwurf, der prinzipielle Überlegungen mit sehr konkreten Fragen verbindet und dafür auf die empirische Sozialforschung zurückgreift. Was bedeutet es zum Beispiel, die Katholische Soziallehre in einem Feld (etwa einem Krankenhaus, einem Gefängnis oder einer Schule) oder auf ein bestimmtes Problem (etwa Prioritätensetzung in der Armutsbekämpfung oder Betteln im öffentlichen Raum) anzuwenden? Die Auswirkungen angewandter katholischer Sozialethik werden in Bezug auf Personen (Pflegebedürftige, Kinder, Arme, Reiche und Mächtige, Bettler) ebenso durchdacht wie in Bezug auf Institutionen, die Wirtschaft oder die Politik.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2959-6

9 783791 729596

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Männerbilder

Erich Lehner · Männlichkeit(en) im Visier

Ines Weber · „Männer mit vollen Herzen"

Josef Pichler · „Hegemoniale Männlichkeit" als Analysekategorie für biblische Texte

Wolfgang Beck · Coole Macher und softe Looser?

Andreas Ruffing · Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche

Alexander Yendell · Rechte Radikalisierungstendenzen – Reine Männersache?

Christoph Theobald SJ · Christentum als Lebensstil

Literatur:

Matthias Remenyi · Resonanzen. Anmerkungen zu Hansjürgen Verweyens *Mensch sein neu buchstabieren*

Aktuelle Fragen, Biografie, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Patrologie, Theologie

2

2018

166. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Männerbilder

Ines Weber: Editorial 113
Erich Lehner: Ringen um Identität: Männlichkeit(en) im Visier 115
Ines Weber: „Männer mit vollen Herzen". Katholische Männlichkeitskonstruktionen in den frühen 1960er-Jahren 122
Josef Pichler: „Hegemoniale Männlichkeit" als Analysekategorie für biblische Texte 132
Wolfgang Beck: Coole Macher und softe Looser? Männerbilder in Medien und das theologische Lernfeld biografischer Identitätsheterogenität 141
Andreas Rufing: Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche. Beobachtungen und Einschätzungen 150
Alexander Yendell: Rechte Radikalisierungstendenzen – Reine Männersache? 158

Abhandlungen:

Christoph Theoobald SJ: Christentum als Lebensstil 172
Christoph Theoobald SJ: Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes 187

Literatur:

Matthias Remenyi: Resonanzen. Einige Anmerkungen zu Hansjürgen Verweyens *Mensch sein neu buchstabieren* 191
Besprechungen: Aktuelle Fragen (199), Biografie (200), Dogmatik (201), Ethik (206), Kirchengeschichte (208), Kirchenrecht (209), Moraltheologie (211), Pastoraltheologie (212), Patrologie (217), Theologie (218)
Eingesandte Schriften 221
Impressum 224

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter: Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck, Offenbacher Landstr. 224, D 60599 Frankfurt a. M.
Dr. Erich Lehner, Wiener Neustädter Straße 32, A 2721 Bad Fischau/Brunn
Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Pichler, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Matthias Remenyi, Sanderring 2, D 97070 Würzburg
Dr. Andreas Ruffing, Paulustor 5, D 36037 Fulda
Dr. Christoph Theobald SJ, 35bis, Rue de Sèvres, F 75006 Paris
Univ.-Prof.in Dr.in Ines Weber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Alexander Yendell, Philipp-Rosenthal-Straße 55, D 04103 Leipzig

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 978-3-7917-7195-3

Liebe Leserin, lieber Leser!

Als der Soldat Richard Lubanski 1954 nach zwölf Jahren Kriegsgefangenschaft plötzlich vor der Haustür seiner Familie steht, sind seine Frau und seine drei Kinder freudig überrascht, aber auch entsetzt. Sowohl der Anblick des von Leid gezeichneten Äußeren als auch seine Einstellungen und sein ganzes Verhalten, die nicht mehr zur neuen Lebenssituation der Familie passen, erschrecken sie. Als Soldat ist Lubanski Befehl und Gehorsam gewohnt; diese will er auch weiterhin uneingeschränkt in seiner Familie umgesetzt wissen. Jedoch werden ihm sowohl von seiner Gattin, die sich als klassische Trümmerfrau im Nachkriegsdeutschland behauptet und die Familie ernährt, als auch von seinen Kindern Grenzen gesetzt. Das größte Stück Fleisch beim Essen gebührt nicht länger dem Vater, sondern dem im Wachstum begriffenen Sohn. Ohrfeigen werden ebenso in keiner Weise unwidersprochen hingenommen. Und dass deutsche Buben sehr wohl weinen dürfen, das erklärt der Sohn seinem Vater, als Letzterer am Ende eines Films selbst in Tränen ausbricht.

Was Regisseur Sönke Wortmann vor einigen Jahren im Film „Das Wunder von Bern" überragend in Szene gesetzt hat, spiegelt die Situation unzähliger Familien nach 1945. Das alte Männerbild trug nicht mehr, ein neues musste erschaffen, adaptiert und dann auch angeeignet werden. Seither hat sich Vieles verändert. Männliche und weibliche Domänen haben sich zusehends vermischt, und Verhaltensweisen des typisch starken Mannes eignen diesem heute nicht mehr allein. Vielen Männern – auch in Führungspositionen – ist ihre Familie ebenso wichtig geworden wie ihr Beruf. Sie reduzieren ihre Arbeitszeit, um in Elternzeit zu gehen oder die eigenen hochbetagten Eltern zu pflegen. Gleichzeitig ist der Mann als Ernährer der Familie noch immer in den Köpfen vieler präsent. Befindet sich der Mann bzw. das Bild von ihm deshalb in der viel besprochenen Krise, weil alte Rollenmuster nicht mehr tragen und neue noch nicht etabliert sind? Oder führt eine solche Frage in die Irre, weil sie von falschen Vorannahmen ausgeht? Wie wenig tragfähig eindeutige Rollenbilder, wie vielfältig demgegenüber Männlichkeitskonstruktionen sind und immer schon waren, das zeigen die unterschiedlichen psychologischen, theologischen und soziologischen Beiträge unseres aktuellen Themenheftes.

Den Auftakt macht der Wiener Psychoanalytiker und Männerforscher *Erich Lehner*, der brillant vor Augen führt, wie vielfältig Männlichkeiten heute konstruiert werden (müssen) und wie sehr die auf einem EU-weiten Projekt beruhende „caring masculinity" sowohl das Verhältnis der Geschlechter zueinander entlastet, als auch die Grundzufriedenheit von Männern steigert. Männlichkeiten werden nicht länger als hegemonial entlang den Kategorien von Macht und Dominanz, sondern als sorgend und auf Gleichstellung beruhend konstruiert. Dieselbe sorgende Männlichkeit forderten bereits die katholischen Autoren der 1960er-Jahre, so überraschenderweise die Linzer Kirchenhistorikerin *Ines Weber*. Weil Liebe, Achtsamkeit und Wertschätzung zu den Grundzügen menschlicher Existenz gehörten, müssten sie auch von Männern eingeübt und in das Familienleben eingespeist werden. Auch der Grazer Neutestamentler *Josef Pichler* wendet die Theorie der hegemonialen Männlichkeit auf die neutestamentlichen Texte an. Fundiert arbeitet er ein Gegenkonzept von

Männlichkeit heraus, das auf Dienst und Empathie und nicht auf Dominanz, Stärke und Macht beruht. Damit wird ein großes Potenzial christlicher Theologie sichtbar. Darüber hinaus zeigen die biblischen Texte eine Vielzahl von Männerbildern, die abhängig vom Lebenskontext, der Rolle sowie der Charaktereigenschaft des jeweiligen Mannes variieren, Männlichkeiten also, die sowohl vom sozialen Kontext strukturiert als auch individuell ausgestaltet werden. Diesen Gesichtspunkt betont auch *Wolfgang Beck*, Juniorprofessor für Pastoraltheologie und Homiletik in St. Georgen. Exzellent führt er vor Augen, wie wenig eindeutig Männlichkeitskonstruktionen in Film und Fernsehen heute sind, wie vor allem in der Werbung das Klischee des starken, technik- und handwerksaffinen Mannes perpetuiert wird. Welch gewaltiger Handlungsbedarf deshalb in Kirche und Pastoral besteht, hebt *Andreas Ruffing*, verantwortlich für die diakonische Pastoral in Fulda, hervor. Wenngleich Männer in Kirche und Gemeinde weniger zahlreich vertreten sind, so erlaube dies nicht den Schluss, dieselben hätten kein Interesse an spirituellen Angeboten. Im Gegenteil: Das Bedürfnis nach Sorge um sich selbst und andere sei immens hoch. Allein ein vielfältiges, die individuellen Bedürfnisse des Mannes wertschätzendes Angebot fehle. Demgegenüber macht *Alexander Yendell*, Mitarbeiter in der Abteilung für Medizinische Psychologie und Medizinische Soziologie an der Universität Leipzig, anhand einer Leipziger Studie zur Gewaltbereitschaft aufschlussreich deutlich, dass rechtextreme Einstellungen keine männlichen Phänomene sind. Sie können auch nicht einfach als Reaktion auf Männlichkeitskonstruktionen verstanden werden, die weniger die Stärke und Macht von Männern betonen.

Es folgt ein freier Doppelbeitrag des bekannten Pariser Dogmatikers und Fundamentaltheologen *Christoph Theobald* SJ, der Einblicke in seine Theologie im Sinne eines Christentums als Lebensstil gewährt.

Das Heft schließt mit besonderen, zum Teil sehr persönlichen Resonanzen *Matthias Remenyis* auf Hansjürgen Verweyens „Mensch sein neu buchstabieren".

Liebe Leserinnen und Leser!

Unsere Autorin und Autoren sind sich einig: Männerbilder sind heutzutage keineswegs eindeutig und müssen es auch nicht sein. Keinesfalls biologisch determiniert, vielmehr sozial konstruiert, werden sie im Dialog mit dem Gegenüber und dem eigenen Leben entworfen. Sie dürfen deshalb vielfältig sein und bleiben. Diese Pluralität ist aber kein Zeichen von Krise, sondern Hinweis auf die menschliche Individualität und den Reichtum des Lebens. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen im Namen der Redaktion eine anregende Lektüre.

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlages Friedrich Pustet sowie das Unterstützungsersuchen „ThPQ Ostabo" bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ines Weber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure/-innen:* em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß; Ass.-Prof. Dr. theol. Andreas Telser; Ass.-Prof. Dr. theol. Michael Zugmann.

Erich Lehner

Ringen um Identität: Männlichkeit(en) im Visier

◆ **Wenn nach heutigem Forschungsstand „Männlichkeit" biologisch nicht mehr so eindeutig definierbar ist, sondern auch soziale und kulturelle Faktoren eine wesentliche Rolle spielen, dann hängt – wie der Autor dieses Beitrags aufzeigt – viel davon ab, in welche Richtung Männlichkeit entwickelt wird, sodass eine Gleichstellung von Mann und Frau gefördert wird. (Redaktion)**

Die Geschlechtergeschichte im Allgemeinen und die Geschichtsforschung der Männlichkeit im Speziellen[1] zeigt eine Vielfalt von unterschiedlichen Formen das Mannsein zu leben auf. Diese Erkenntnisse haben wesentlich dazu beigetragen, „die Vorstellung stabiler und homogener [Geschlechts- E.L.] Identitäten zu verabschieden und den Blick stattdessen auf Prozesse der subjektiven wie kulturellen Identifikation zu lenken, die instabil, variabel und historisch zu denken sind"[2]. Die Autoren halten fest, dass „die Veränderlichkeit identitärer Kategorien" diese „nicht weniger machtvoll" macht, „da sie die Positionierung von Menschen in einem soziokulturellen Feld, deren Ein- und Ausschlüsse, Hegemonialisierungen und Marginalisierungen beeinflussen"[3].

1 Männlichkeit, Muster geschlechtlicher Handlungspraxis

Die Erkenntnisse zu einer Vielfältigkeit gelebter Männlichkeiten stellen essenzialistische Konzepte von Geschlecht zutiefst in Frage. Die Annahme einer naturhaft gesehenen Differenz zwischen den Geschlechtern im Fühlen, Denken und Handeln hält einer kritischen Überprüfung nicht stand.[4] Janet S. Hyde unternimmt eine kritische Durchsicht der wichtigsten Meta-Analysen zu den psychologischen Variablen in Bezug auf die Geschlechterdifferenzen und kommt zu dem Schluss: „The striking result is that 30 % of the effect sizes are in the close-to-zero range, and an additional 48 % are in the small range. That is, 78 % of gender differences are small or close to zero."[5] Im Gegensatz zu der gängigen Annahme

1 Vgl. exemplarisch *Martin Dinges* (Hg.), Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeit vom Mittelalter bis heute, Frankfurt a. M. 2005; *Ernst Hainisch*, Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts, Wien 2003; *Wolfgang Schmale*, Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450–2000), Wien 2003; *Jürgen Martschukat / Olaf Stieglitz*, Geschichte der Männlichkeit, Frankfurt a. M. 2008.

2 *Jürgen Martschukat / Olaf Stieglitz / Daniel Albrecht*, Geschichtswissenschaft, in: *Stefan Horlacher / Bettina Jansen / Wieland Schwanebeck* (Hg.), Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 104–126, hier: 106.

3 Ebd., 106.

4 *Harald A. Euler / Karl Lenz*, Geschlechterunterschiede zwischen Biologie und sozialer Konstruktion – ein Streitgespräch, in: *Detlev Lück / Waltraud Cornelißen* (Hg.), Geschlechterunterschiede und Geschlechterunterscheidungen in Europa. Stuttgart 2014, 29–52, hier: 29.

5 *Janet S. Hyde*, The Gender Similarities Hypothesis, in: American Psychologist 60 (2005/6), 581–592, hier: 582 f.

der Verschiedenheit der Geschlechter ist eher von Ähnlichkeiten der Geschlechter – mit Janet Hyde von einer „Gender Similarities Hypothesis“[6] – auszugehen. Darüber hinaus zeigen Menschen mit einem intergeschlechtlichen Körper, dass es selbst auf biologischer Ebene keine Eindeutigkeit in Bezug auf eine Festlegung auf (nur) zwei Geschlechter im Sinne von Mann und Frau gibt. Diesen Personen ist gemeinsam, dass sie einen nicht den „Geschlechternormen“ entsprechenden Körper oder Chromosomensatz haben, sondern in sich Geschlechtsmerkmale beider Geschlechter in unterschiedlicher Ausprägung vereinen. Anne Fausto-Sterling[7] konnte plausibel aufzeigen, dass die Zellen mit den Genen, Chromosomen, Hormonen etc. allein nicht ausreichen, um eine männliche oder weibliche Entwicklung eindeutig vorherzubestimmen. Jedes Gen in einer Zelle braucht für seine Wirkung die systemische Kooperation mit anderen Genen im Rahmen des Organismus. Dieser wiederum ist verbunden mit der Psyche und beide sind eingebettet in menschliche Interaktionen, auf die Kultur und Geschichte einwirken. Anne Fausto-Sterling verwendet für dieses komplexe Zusammenspiel das Bild der russischen Puppe. Die Zelle, der Organismus, die Psyche, die Interaktion, die Kultur und die Geschichte stellen dann jeweils eine einzelne Puppe dar, die wie in einer russischen Puppe aufs engste miteinander verbunden sind und wechselseitig aufeinander einwirken. Sigrid Schmitz[8] hält deshalb fest, dass es zwischen Sex und Gender keine Ursache-Wirkungs-Beziehung, sondern nur ein gegenseitiges Wechselspiel gibt. Beide sind untrennbar miteinander verwoben, bedingen und beeinflussen sich gegenseitig und unterliegen beständig wechselseitigen Veränderungsprozessen. Geschlecht, so lässt sich festhalten, ist in diesem Sinn als eine soziale Konstruktion zu verstehen. In ihr kommt der Biologie eine wesentliche, jedoch keine ursächliche Bedeutung zu. Anne Fausto-Sterling sagt: „Sexuality is a somatic fact created by a cultural effect.“[9]

Vor diesem Hintergrund lässt sich mit Todd W. Reeser formulieren, dass „Männer nicht aufgrund genetischer Disposition oder einer Veranlagung im Blut männlich [agieren], sondern größtenteils, weil ihre gendered acts Handlungen zitieren oder evozieren, die bereits andere vollführt haben – Handlungen, die im Augenblick Autorität, Bedeutung und Stabilität versprechen“[10]. Den Bezugsrahmen, in dem diese Handlungen vollführt werden, gibt das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ der australischen Männerforscherin Reawyn Connell ab.[11] Sie begreift

6 Ebd., 581.

7 *Anne Fausto-Sterling*, Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality, New York 2000, 254.

8 *Sigrid Schmitz*, Geschlechtergrenzen. Geschlechtsentwicklung, Intersex und Transsex im Spannungsfeld zwischen biologischer Determination und kultureller Konstruktion, in: *Smilla Ebeling / Sigrid Schmitz* (Hg.), Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Einführung in ein komplexes Wechselspiel, Wiesbaden 2006, 33 – 56, hier: 54.

9 *Anne Fausto-Sterling*, Sexing the Body (s. Anm. 7), 21.

10 *Todd W. Reeser*, Englischsprachige Männlichkeitsforschung, in: *Stefan Horlacher / Bettina Jansen / Wieland Schwanebeck* (Hg.), Männlichkeit (s. Anm. 2), 26 – 42, hier: 36.

11 *Robert W. Connell*, Masculinities, Oxford 1995, 76 ff. An das Konzept der hegemonialen Männlichkeit wurden mittlerweile zahlreiche kritische Anfragen gestellt, mit denen sich *Raewyn W. Connell* und *James W. Messerschmidt*, Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, in:

Männlichkeit als „configuration of gender practice“[12].

2 Hegemoniale Männlichkeit

Nach Connell gibt es in unterschiedlichen Kulturen, aber auch in unterschiedlichen Gruppen und Settings einer Kultur vielfältige Formen, Mannsein zu erlernen und zu leben.[13] Allerdings, wie Connell betont, gelten diese verschiedenen Formen innerhalb einer Gesellschaft nicht als gleichberechtigt. Sie werden bewertet und sind hierarchisch untereinander verbunden. In Anlehnung an Antonio Gramsci nennt Connell jene Form von Männlichkeit eine „hegemonic masculinity“, die „the dominant position of man und the subordination of women“[14] garantiert. Diese hegemoniale Männlichkeit dominiert gleichzeitig auch andere Formen der Männlichkeit, die untergeordnet – beispielsweise homosexuelle Männlichkeiten – oder marginalisiert – beispielsweise ethnische Männlichkeiten – sind.[15] Eine weitere Form der Männlichkeit wird als „complicit masculinity“ bezeichnet. Sie erfüllt zwar nicht die Standards einer hegemonialen Männlichkeit, profitiert aber von ihr durch die „patriarchale Dividende“ und stützt sie.[16] Ein Beispiel dafür wäre eine männliche Karriere, die dadurch zustande kommt, weil weibliche Mitbewerberinnen aufgrund der Möglichkeit, Kinder zu bekommen, von Vorgesetzten nicht berücksichtigt werden. Ein Großteil der Männer verkörpert diese Form der Männlichkeit.

Michael Meuser verbindet das Konzept der hegemonialen Männlichkeit mit dem Habituskonzept Pierre Bourdieus. Nach Bourdieu werden die Männlichkeitskonstruktionen habituell „konstruiert und vollendet […] in Verbindung mit dem den Männern vorbehaltenen Raum, in dem sich, unter Männern, die ernsten Spiele des Wettbewerbs abspielen“[17]. In modernen Gesellschaften stellen Ökonomie, Politik, Wissenschaft, religiöse Institutionen, Militär, aber auch Vereine, Clubs, Freundeskreise etc.[18] jene den Männern vorbehaltene Räume des Wettbewerbs dar. „He-

Gender & Society 19 (2005), 829–859 auseinandergesetzt haben. Für den deutschen Sprachraum hat die Zeitschrift Erwägen, Wissen, Ethik (Heft 3, 2010) der kritischen Diskussion dieses Konzepts ein Heft gewidmet. In Aufarbeitung der Anfragen bestätigt *Michael Meuser*, Geschlecht, Macht, Männlichkeit – Strukturwandel von Erwerbsarbeit und hegemoniale Männlichkeit, in: Erwägen, Wissen, Ethik 21/3 (2010), 325–336, hier: 333, dass es eine „geeignete Heuristik dar[stellt], die aktuellen Herausforderungen und Neuformierungen von Männlichkeitspositionen begrifflich-analytisch zu erfassen“.

12 *Robert W. Connell*, Masculinities (s. Anm. 11), 77.

13 *Raewyn W. Connell*, The Men and the Boys, Berkeley 2000, 10.

14 *Robert W. Connell*, Masculinities (s. Anm. 11), 75

15 *James W. Messerschmidt*, Masculinities in the Making. From the Local to the Global, London 2016, 10; *Michael Meuser*, Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster, Wiesbaden ^{3}2010, 101; *Raewyn W. Connell*, The Men and the Boys (s. Anm. 13), 10.

16 *Robert W. Connell*, Masculinities (s. Anm. 11), 79

17 *Pierre Bourdieu*, Die männliche Herrschaft, in: *Irene Dölling / Beate Krais*, Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis, Frankfurt a. M. 1997, 153–217, hier: 203.

18 *Michael Meuser*, Ernste Spiele. Zur Konstruktion von Männlichkeit im Wettbewerb der Männer, in: *Nina Baur / Jens Luedtke* (Hg.), Die soziale Konstruktion von Männlichkeit: Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland, Opladen 2008, 33–44, hier: 33

gemoniale Männlichkeit" ist nach Meuser „Erzeugungsprinzip eines vom männlichen Habitus bestimmten *doing gender bzw. doing masculinity* (Hervorhebung im Original)"[19]. Macht, Dominanz, Wettbewerb, Konkurrenz und Hierarchie werden so zu prägenden Elementen von Männlichkeit. Eine Eigenart männlicher Konkurrenz unter Männern ist jedoch, dass sie nicht nur trennt, sondern auch verbindet. Die Gleichzeitigkeit von Wettbewerb und Solidarität ist ein entscheidendes Kennzeichen männlicher Lebensweise.[20] Nach Pierre Bourdieu drückt sich diese paradoxe Form der männlichen Bezogenheit im Gegensatzpaar „Partner – Gegner"[21] aus. Zu ergänzen ist noch ein weiteres wichtiges Kennzeichen aktueller Männlichkeitskonstruktionen: männliche Berufstätigkeit. Bezahlte Erwerbsarbeit stellt ein zentrales Element für die Herausbildung männlicher Geschlechtsidentität dar.[22]

Männlichkeit umfasst in unterschiedlichen Bereichen eine Vielzahl von Formen, Mannsein zu verkörpern. Sie ist keine Eigenschaft individueller Personen. Sie ist vielmehr Handlungspraxis, die in sozialen Interaktionen zwischen Männern und Frauen und unter Männern (re)produziert wird und sich in Institutionen verfestigt.[23] Hegemoniale Männlichkeit ist kulturelles Orientierungsmuster, das dem doing gender der meisten Männer zugrunde liegt und die Gestaltung der Beziehung zu Frauen und zu anderen Männern prägt. Männlichkeit ist vor allem als Relation zu sehen. Sie „wird konstruiert und reproduziert in einer Abgrenzung sowohl gegenüber Frauen als auch gegenüber anderen Männern"[24]. Michael Meuser bezeichnet dies als jene „doppelte Distinktions- und Dominanzlogik"[25], auf der die soziale Konstruktion von Männlichkeit basiert.

Männliche Identitätsbildung stellt den einzelnen Mann in einen komplexen Entwicklungsprozess innerhalb eines vielfältigen Beziehungsgeflechts. Männlichkeit wird weder biologisch determiniert noch einfach von Bezugspersonen (Eltern, LehrerInnen …) anerzogen. Carrie Paechter sieht die Konstruktion einer Geschlechtsidentität von Kindern und Jugendlichen vielmehr als Ergebnis von Gruppenprozessen.[26] Sie schreibt: „This process of learning to be male or female takes place within loose, overlapping, local communities of masculinity and feminity practice"[27]. Für Kinder und Jugendliche betont sie die Bedeutung der Familie (die hier neben der eigenen Kleinfamilie auch die weitere Verwandtschaft und nahe Freundschaft umfasst), die peer-group und die Schule.[28] Aber

19 *Michael Meuser*, Geschlecht und Männlichkeit (s. Anm. 15), 123.
20 *Michael Meuser*, Ernste Spiele (s. Anm. 18), 34.
21 *Pierre Bourdieu*, Die männliche Herrschaft, Frankfurt a. M. 2005, 83
22 *Nina Baur / Jens Luedtke*, Männlichkeit und Erwerbsarbeit bei westdeutschen Männern, in: *dies.* (Hg.), Die soziale Konstruktion von Männlichkeit: Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland, Opladen 2008, 81–103, hier: 87.
23 *Michael Meuser*, Geschlecht und Männlichkeit (s. Anm. 15), 105.
24 *Michael Meuser*, „Doing Masculinity" – Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns, in: *Regina-Maria Dackweiler / Reinhild Schäfer*, Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt, Frankfurt a. M. 2002, 53–78, hier: 64
25 Ebd., 64.
26 *Carrie Paechter*, Being Boys, Being Girls: Learning Masculinities and Feminities, New York 2007, 1.
27 Ebd., 6.
28 Ebd., 2.

auch für den weiteren Verlauf eines Männerlebens gilt es sich innerhalb der Vielfalt von Männlichkeitsentwürfen und in Beziehung zu Frauen und anderen Männern zu positionieren. Im Entwickeln subjektiver Identität kann ein Mann, eingebunden in von hegemonialer Männlichkeit geprägten sozialen und diskursiven Strukturen, diese durch eigene Handlungspraxis reproduzieren bzw. auch verändern.[29] So kann ein Mann zum Beispiel durch die Übernahme der Sorge um Kinder sowie kranker und sterbender Familienmitglieder hegemoniale Männlichkeit verändern oder sie durch das Erzählen sexistischer und homophober Witze bestärken. Auch kann ein Mann mit einem wertschätzend partnerschaftlichen Umgang mit Frauen das Bild einer hegemonialen Männlichkeit modifizieren oder es als Chef, der Unterschiede in der Karriereförderung und Entlohnung der Geschlechter macht, bestärken.

Aufgrund der generellen gesellschaftlichen Dominanz von Männern als Gruppe kann es keine entsprechende hegemoniale Weiblichkeit geben. Auch wenn es Dominanz und Hierarchie unter Frauen gibt, so ist sie mit der männlichen nicht vergleichbar und umfasst vor allem nicht Männer. Connell spricht von einer „emphasized feminity". Sie ist zur hegemonialen Männlichkeit insofern komplementär, als sie der Unterordnung ihr Einverständnis gibt und sich an den Interessen und Wünschen des Mannes orientiert.[30]

3 Sorgende Männlichkeit

Im Gegensatz zur „hegemonialen Männlichkeit" hat sich mittlerweile „caring masculinity" als politisches Alternativ-Modell, das hegemoniale Männlichkeit transformieren soll, etabliert. Die Wurzeln dieses Modells liegen in einem EU-weiten Projekt, das sich mit der Rolle von Männern in Prozessen der Gleichstellung von Frauen und Männern beschäftigte.[31] Im Gegensatz zu einer traditionellen Sicht, die Gleichstellung in erster Linie als Frauensache ansieht, sollte dieses Projekt die Position und Rolle von Männern in Gleichstellungsprozessen erforschen. Dabei erwies sich eine „caring masculinity" als entscheidender Schritt in Richtung Gleichstellung von Männern und Frauen. Die untersuchte Sorgetätigkeit umfasste zum einen die familiäre Sorgeaufgabe an sorgebedürftigen Familienmitgliedern wie Kindern und Kranken, zum anderen auch von Männern ausgeführte Sorge im Rahmen traditioneller Pflegeberufe, aber auch eine Selbstsorge, die sich z. B. in einer Achtsamkeit für die eigene Gesundheit und das eigene Gefühlsleben, auf vertiefte Freundschaften oder auch in dem Bemühen, weniger (sportliches, gesundheitliches, berufliches …) Risiko in Kauf zu nehmen, ausdrückt.[32] Es konnte auch aufgezeigt werden, dass diese Art von Sorge von einer wachsenden Zahl von Männern in ihrem Alltag gegenwärtig verrichtet wurde.[33]

29 *James W. Messerschmidt*, Masculinities in the Making (s. Anm. 15), 181.

30 *Michael Meuser*, Geschlecht und Männlichkeit (s. Anm. 15), 101.

31 *Elli Scambor / Katarzyna Wojnicka / Nadja Bergmann* (Hg.), The Role of Men in Gender Equality – European Strategies & Insights, Luxembourg u. a. 2013.

32 *Elli Scambor / Nadja Bergmann / Katarzyna Wojnicka / Sophia Belghiti-Mahut / Jeff Hearn / Øystein Gullvag Holter / Marc Gärtner / Majda Hrzenjak / Christian Scambor / Alan White*, Men and Gender Equality: European Insights, in: Men and Masculinities 17 (2014), 552–577, hier: 555.

33 Vgl. dazu ausführlicher *Erich Lehner*, Männlichkeit und Sorge – spannungsreich und widersprüchlich, in: *Claudia Mahs / Barbara Rendtorff / Anne-Dorothee Warmuth* (Hg.), Betonen –

Karla Elliott[34] betont, dass „caring masculinities" als männliche Identitätskonzepte gelten können, die Dominanz über Frauen und andere Männer ausschließen. Die Orientierung an der Gleichstellung macht den Kern dieser Konzepte aus. Gleichzeitig verwirklichen diese Männer Qualitäten von Sorge, wie sie beispielsweise in der feministischen Care-Ethik beschrieben wurden: Bezogenheit, wechselseitige Abhängigkeit und Affektivität.[35] Eine derartige Praxis von Männlichkeit zeigt naturgemäß positive Auswirkungen auf Frauen, aber sie bringt ebenso viele Vorteile für Männer. Øystein Gullvag Holter hat in einer Studie nach dem Nutzen von Gleichstellung für Männer gefragt. In dieser Untersuchung wurden Daten aus den einzelnen Staaten der USA und Europas – insgesamt 81 Staaten – analysiert. Gemessen wurde die Orientierung der Männer zur Gleichstellung an ihrem Engagement in unbezahlter Sorgearbeit in der Familie. Diese enge Verbindung von Sorge und Gleichstellung stellte eine erste wesentliche Einsicht dieser Studie dar. Darüber hinaus zeigte sich, dass Gleichstellung in Verbindung mit Sorgearbeit die Lebensqualität von Männern erhöht, das Risiko der Depression halbiert und das Risiko eines gewaltsamen Todes um 40 % reduziert. Verstärktes Engagement von Männern in der Gleichstellung geht auch einher mit weniger Scheidungen und mit einer geringeren männlichen Suizidrate.[36]

Weiterführende Literatur:
Nadja Bergmann / Christian Scambor / Elli Scambor, Bewegung im Geschlechterverhältnis? Zur Rolle der Männer in Österreich im europäischen Vergleich, Wien 2014.
Regine Gildemeister / Katja Herricks, Geschlechtersoziologie. Theoretische Zugänge zu einer vertrackten Kategorie des Sozialen, München 2012.
Sylka Scholz, Männlichkeitssoziologie. Studien aus dem sozialen Feldern Arbeit, Politik und Militär im vereinten Deutschland, Münster 2012.

Das oben zitierte EU-Projekt zur Rolle der Männer in Gleichstellungsprozessen zeigt auch recht deutlich, dass die Entwicklung einer caring masculinity nicht das Projekt von Einzelpersonen sein kann. Es bedarf der unterstützenden Umwelt wie Familie, sozialer Netzwerke und Öffentlichkeit, wie es beispielsweise eine nachhaltige öffentliche Kinderbetreuung darstellt. Großen Einfluss auf die Entscheidung von Männern, sich verstärkt der Sorgetätigkeit zu widmen, haben Arbeitsorganisation und Arbeitskultur der jeweiligen Arbeitsstelle. Schließlich sind auch staatliche Gesetzgebungen als wesentliche Einflussfaktoren zu nennen.[37] Mit Blick auf die aktuelle Situation in Österreich erweist sich ge-

Ignorieren – Gegensteuern? Zum pädagogischen Umgang mit Geschlechtstypiken, Weinheim 2015, 75–89.

34 *Karla Elliott*, Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept, in: Men and Masculinities 19 (2016/3), 240–259, hier: 251.

35 Vgl. *Elisabeth Conradi*, Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit. Frankfurt a. M. 2001, 233.

36 *Øystein Gullvag Holter*, „What's in it for Men?" Old Question, New Data, in: Men and Masculinities 17 (2014/5), 515–548, hier: 532.

37 *Marc Gärtner*, Men are Gendered, not Standard. Scientific and Political Implications of the Results, in: *Ralf Puchert / Marc Gärtner / Stephan Höyng* (Hg.): Work Changes Gender. Men in the

rade diese strukturelle Stütze als entscheidender Mangel auf dem Weg zu caring masculinities. Zahlreiche Untersuchungen belegen den Wunsch vieler Männer nach vermehrtem Engagement in Sorgearbeit. So waren in einer eigenständigen repräsentativen Untersuchung in Österreich zwei Drittel (62 %) der Männer bereit, in Karenz zu gehen und drei Viertel (75 %) konnten sich vorstellen, zugunsten von Kinderbetreuung Teilzeit zu arbeiten.[38] Die österreichische Männerstudie 2002 zeichnet bereits ein ähnliches Bild. Hier wurde nach der Bereitschaft von Männern gefragt, „Pflegedienste (Kinder, Alte, Kranke) [zu] leisten". Immerhin 81 % der Männer erklärten sich bereit, ihre Arbeit zugunsten von pflegerischer Tätigkeit zu reduzieren.[39] Die Bereitschaft zu Care von Männern gilt es mit politischen Prozessen zu stützen. Dazu bedarf es neben strukturell-legistischen Regelungen auch öffentlicher Diskurse in Religion, Politik, Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft, um Männer (und somit auch Frauen) zu unterstützen, die diesen Weg gehen möchten.

Der Autor: *Erich Lehner, Mag. Dr., Psychoanalytiker in freier Praxis, Männlichkeits- und Geschlechterforschung sowie Palliative Care am Institut für Palliative Care und OrganisationsEthik an der IFF Wien, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Wien, Graz: Publikationen: Männer im Alter. Aktuelle Perspektiven sozialwissenschaftlicher Forschung, in: Ulrike Vedder / Elisabeth Reitinger (Hg.): Alter und Geschlecht, im Erscheinen, 56–81; Männlichkeit und Sorge – spannungsreich und widersprüchlich, in: Claudia Mahs / Barbara Rendtorff / Anne-Dorothee Warmuth (Hg.), Betonen – Ignorieren – Gegensteuern? Zum pädagogischen Umgang mit Geschlechtstypiken, Weinheim 2015, 75–89; zusammen mit Josef Pichler, Jesus und die starken Männer. Von der Relevanz der Männerforschung für die Exegese, in: Irmtraud Fischer (Hg.): Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, Innsbruck–Wien 2016, 9–32.*

Transition of Labour Forms, Opladen 2005, 176 ff.; *Christian Scambor / Klaus Schwerma / Paco Abril*, Towards a New Positioning of Men, in: ebd., 117–173, hier: 146 ff.

38 *Erich Lehner / Susanne Matkovits / Nora Heger*, Projektergebnisse: Elternorientierte Personalpolitik mit Focus auf Väter in Niederösterreich, St. Pölten 2010, 16.

39 P*aul M. Zulehner*, MannsBilder. Ein Jahrzehnt Männerentwicklung, Ostfildern 2003, 88 f.

Ines Weber

„Männer mit vollen Herzen“

Katholische Männlichkeitskonstruktionen in den frühen 1960er-Jahren

◆ **Auch in katholischen Kreisen wurde schon in den 1960er-Jahren um Männlichkeitskonstruktionen gerungen. Nach den Erfahrungen von Krieg und Verfolgung war ein strenges und autoritäres Verhalten des Mannes weder gegenüber seiner Frau noch seinen Kindern nicht mehr denkbar. Jetzt war der liebende Vater und partnerschaftliche Ehemann, der Mann mit Herz und Seele gefragt, der sich im Beruf genauso engagierte wie in Haushalt und Familie. (Redaktion)**

Der Blick in eine der führenden katholischen Männerzeitschriften des 20. Jahrhunderts, nämlich „Mann in der Zeit“[1] einschließlich der von den einzelnen Diözesen herausgegebenen Beihefte, fördert für die frühen 1960er-Jahre, was die Männlichkeitskonstruktionen angeht, ein zumindest auf den ersten Blick erstaunliches Ergebnis zutage: Männliche Verhaltensweisen und Denkmuster werden hier genauso breit, neu und anders diskutiert, wie es auch in anderer bundesrepublikanischer Literatur zum gleichen Zeitpunkt geschieht.[2] Ebenso scheinen diese ersten Jahre des neuen Jahrzehnts für die Zeitschrift so etwas wie Wendejahre, eine Art Achsenzeit und damit Jahre des Umbruchs gewesen zu sein. Innerhalb von nur wenigen Monaten hatten sich die Akzente der schon länger diskutierten Männlichkeitskonstruktionen deutlich verschoben. Wie das geschah, um welche Konstruktionen es sich handelte und mit welchen Wertvorstellungen diese verbunden waren, soll im Folgenden untersucht werden. Akzentverschiebungen und Entwicklungslinien können jedoch nur rudimentär und nahezu ohne Vergleichsfolie beschrieben werden, weil kirchenhistorische Forschungen im Hinblick auf Geschlechterbilder im Allgemeinen und Männlichkeitskonstruktionen im Besonderen nach wie vor Mangelware sind.[3]

1 Vgl. Mann in der Zeit (1960), Nr. 1: Auf der ersten Seite der Zeitschrift dieses Jahrgangs befindet sich ein Stempel mit der Angabe zur Auflagenzahl von 700.000 Exemplaren, ebenso zu finden bei den Folgejahrgängen. Die Zeitschrift erschien monatlich und ohne Paginierung. Weil Autorennamen in der Regel nicht oder allenfalls mit Kürzeln angegeben werden, werden bibliographische Angaben nur mit dem entsprechenden Artikelnamen vorgenommen; vgl. *Till van Rahden*, Sanfte Vaterschaft und Demokratie in der frühen Bundesrepublik, in: *Bernhard Gotto* / *Elke Seefried* (Hg.), Männer mit „Makel“. Männlichkeiten und gesellschaftlicher Wandel in der frühen Bundesrepublik (Zeitgeschichte im Gespräch 25), Göttingen 2017, 142–156, 145; vgl. *Rainer Meyer*, Vermittlungs-Strategien der katholischen Zeitschrift „Mann in der Zeit“ / „Weltbild“ als Verbandsorgan der Katholischen Männerbewegung, München 1983.

2 *Till van Rahden*, Sanfte Vaterschaft und Demokratie in der frühen Bundesrepublik (s. Anm. 1).

3 *Bernhard Schneider*, Gesucht: Der katholische Mann. Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert, in: Trierer Theologische Zeitschrift 123 (2014), 85–109, 101–104.

1 Der Mann als Ernährer

Im Jahr 1960 erschien in „Mann in der Zeit“ ein Artikel, dessen erklärtes Ziel es war, dem katholischen Mann „St. Joseph“ als „ein Vorbild für unsere Zeit“ vor Augen zu führen.[4] Dieser Befund ist kirchengeschichtlich betrachtet keineswegs ungewöhnlich, galt der Heilige doch von jeher und über alle Jahrhunderte hinweg als Identifikationsfigur für den männlichen Katholiken. In dieser Weise sollte er auch im Jahr 1960 „ein eindrucksvolles Vorbild für alle Männer“ sein, „die mitten im Leben stehen und sich in Ehe, Familie und Beruf bewähren müssen.“[5] Was bedeutete das konkret?

Der heilige Josef hätte seinerzeit, als er „kaum mehr als dreißig Jahre“ alt war, ein „bewegtes Leben mit vielen schwierigen und strapaziösen Reisen“ geführt, das „unruhig“ und „angefüllt mit Krisen und Stürmen“ gewesen wäre. Demnach unterschied sich sein Leben damals, so der Autor, nicht wesentlich von dem der Männergeneration der 1960er-Jahre. Im Gegenteil: Die Lebensbedingungen des historischen Josef wären ganz ohne „Überbrückungskredite und Erwerbslosengeld“ noch viel prekärer gewesen als die heutigen. Josef aber hatte den widrigen Verhältnissen getrotzt. Obwohl er „[d]reimal […] von vorne anfangen“ und „immer wieder neu sich seine Existenz aufbauen“ musste, „meistert“ er „die ihm gestellte Lebensaufgabe“ mit Bravour. Als von Gott eingesetzter „Ernährer und Beschützer“ Marias und Jesu sorgte „Joseph der Arbeiter“ als „Haupt der Heiligen Familie“ deshalb gehorsam für ihre „Existenzsicherung“.[6]

An diesem Verhalten sollten sich auch jetzt im Jahr 1960 die katholischen Männer ein Beispiel nehmen. Sie sollten ihre Aufgaben in gleicher Weise gottergeben erfüllen, was zu allererst bedeutete, für das Auskommen ihrer Familien zu sorgen. Dabei ginge es nicht darum, „möglichst viel Geld verdienen zu können, um sich dadurch über den notwendigen Lebensunterhalt hinaus eine möglichst ausgedehnte und mit Vergnügungen reichlich durchsetzte Freizeit gestatten zu können“. „Freizeit“ sei eben nicht die „Hauptsache“ des Lebens und „Berufsarbeit“ nur die „Nebensache“, so dass „das eigentliche Leben“ erst nach „Beendigung“ der Arbeitsstunden beginnen würde. Der Einzelne könnte mit einer solchen Haltung niemals Zufriedenheit erlangen oder menschliches Glück erfahren. Vielmehr spalte er dadurch sein Leben auf mit dem Ergebnis, ein unerfülltes Dasein mit leerer Seele zu fristen. Wenn der Mann jedoch nach dem Vorbild Josefs Arbeit als „Gottesdienst“ und den Beruf als „Berufung“ verstehe, seine Erwerbstätigkeit also als erste Pflicht ansehe und mit ganzer Hingabe erfülle, könne er in sich ruhen und habe überdies an der „Erfüllung“ des „göttlichen Auftrages an den Menschen“ mitgewirkt.[7] Mit dieser Argumentation griff der Autor zwei Linien auf, welche über die gesamte Christentumsgeschichte hinweg eine große Rolle spielen: zum einen gilt nicht nur das meditative Gebet, sondern jeder Handgriff des Tages, auch und gerade jener bei der Berufsarbeit, als Gebet, er geschieht zur Ehre Gottes, ist Gottesdienst. Zum anderen gilt das Streben nach Luxus von jeher als verwerflich, wird als Laster und damit als Sünde de-

4 St. Joseph ein Vorbild für unsere Zeit, in: Mann in der Zeit (1960), Nr. 3.
5 Ebd.
6 Ebd.
7 Ebd.

klariert. Beide Ideen waren einem katholischen Leser 1960 sehr wohl bekannt, und das Aufgreifen dieser Ideen führte in Zeiten des Wirtschaftswunders dazu, dass der Mann im katholischen Denken zwar nach wie vor als Ernährer angesehen wurde, jedoch in der Weise, dass er es zum Wohl der Familie und als Gottesdienst tat und nicht, um sich selbst mit dem Verdienten Luxus zu gönnen oder die Freizeit zu gestalten.

2 Der Mann als Vater

Zugleich beschränkte sich die Rolle des Mannes in den Augen der Autoren keineswegs allein auf jene des Ernährers. Mit derselben Hingabe, wie der Mann seiner Erwerbstätigkeit nachgehen sollte, sollte er auch seine „Vaterpflichten“ erfüllen. Genauso wie Josef „mit der Liebe eines Vaters“ „Jesus in seine Arme“ geschlossen hatte, müsste es auch der heutige Mann mit seinen Kindern tun. Wie diese väterliche Liebe allerdings zu schenken sei, darum rangen die Autoren in den Artikeln in den 1960er-Ausgaben noch sehr.[8] Bei dem einen Autor sollte der Vater „seine Autorität ausüben in der menschlichen Begegnung mit dem Sohn, mit der Tochter“, und zwar indem er „selbst wie ein Junge“ war.[9] Bei anderen Autoren, und das waren 1960 die Hauptlinien, votierte man dafür, dass der Vater den Kindern „mit väterlicher Gewalt Befehle geben“[10] müsse. Ihm komme im Gegensatz zur Mutter, welche die „pflegerische und gemütsbildende Betreuung der Kinder“ übernähme, „mehr die beherrschte Strenge, das konsequente Bestehen auf sachlich berechtigten Anordnungen“ zu.[11] Schließlich sei der Vater auch in Zeiten des demokratischen und wirtschaftlichen Aufbruchs, zu denen die frühen 1960er-Jahre in der Bundesrepublik zählten, nach wie vor das „Haupt der Familie“ und habe deshalb „Entscheidungsrecht in vielen Fragen“. Diese „autoritative Stellung“ gelte es zu bewahren, und alle, die Gegenteiliges behaupteten, so der Autor, täten dies allenfalls aufgrund „falscher Ausdeutung der Gleichberechtigung der Geschlechter“.[12] Auch wenn die jeweiligen Autoren damit eine gewisse Vorrangstellung des Mannes innerhalb der Familie proklamierten, wurde dennoch kein autoritär-patriarchales „Leitbild“[13] kreiert. Vielmehr hoben die Autoren immer wieder hervor, dass Strenge und Nachsichtigkeit sowie Disziplin und liebende Zuwendung des Vaters gegenüber seinen Kindern in einem ausgewogenen Verhältnis stehen müssten. Der Vater „als willensstarker und mitverantwortlicher Erzieher“[14] war gefragt, weil nur auf diese Weise die nachfolgende Generation verantwortlich erzogen werden könnte.[15]

Diese Argumentationen waren 1963 nicht völlig verschwunden, erfuhren jedoch eine deutliche Akzentverschiebung. 1964 erschien in „Vom See zum Main“, dem von der Erzdiözese Freiburg herausgegebenen Beiblatt zu „Mann in der Zeit“, er-

8 Ebd.
9 Gibt es den idealen Ehemann?, in: Mann in der Zeit (1960), Nr. 4.
10 St. Joseph ein Vorbild für unsere Zeit (s. Anm. 4).
11 Sind die Eltern erziehungsmüde?, in: Mann in der Zeit (1960), Nr. 1.
12 St. Joseph ein Vorbild für unsere Zeit (s. Anm. 4).
13 Sind die Eltern erziehungsmüde? (s. Anm. 11).
14 Ebd.; vgl. Familie ohne DAHEIM, in: Mann in der Zeit (1960), Nr. 8.
15 Vgl. ebd.

neut ein Artikel, der Josef als Vorbild darstellte.[16] Die Deutungslinien hatten sich im Vergleich zum oben genannten Artikel von 1960 jedoch sehr verschoben, und der Ton des Autors hatte sich völlig verändert. Zwar war Josef als Handwerker und Arbeiter nicht gänzlich aus dem Blickfeld verschwunden. Im Gegenteil wurde betont, dass Josef diese Rolle immer schon ausgefüllt hätte. Nicht zuletzt deshalb diente er vor allem auch für die Kolpingfamilie als Vorbild, und das Fest „Josef der Arbeiter“ am ersten Mai sei mehr als begründet und äußerst wichtig.[17] Dennoch wäre das Bild von Josef damit „ein wenig schief gestellt“ und zu „einseitig“ gesehen. Der „offizielle Titel Josephs“ lautete schließlich „Nähr- und Pflegvater Jesu Christi. Also V A T E R“, so der Autor. Diese Rolle dürfe nicht nur nicht aus dem Blick verloren, sie müsse vielmehr in den Vordergrund geschoben werden, weil „die Welt der Arbeit für den Mann wichtig“ sei; „sie prägt und bestimmt ihn auch weitgehend.“ Aber das sei nicht alles. Über seine Rolle als Ernährer der Familie hinaus hätte er auch und vor allem eine bedeutende Position im Sozialgefüge der Familie. Und diese bestünde im Vatersein: „Vater ist mehr, Vater ist weiter und größer und wichtiger“ als Arbeiter. Demnach trat Josef, der Ernährer und Arbeiter, als Identifikationsfigur mehr und mehr hinter das Bild „Joseph, der Vater“ zurück,[18] und der verständnisvolle, empathische, sich seinen Kindern vertrauensvoll öffnende Vater, der den Großteil seiner Freizeit mit ihnen verbrachte, rückte in den Mittelpunkt.[19] „Sanfte Väterlichkeit“ griff ab sofort Raum,[20] was bedeutete: „Zeit haben“[21] für seine Kinder, mit ihnen spielen, ihnen Geschichten erzählen, mit ihnen in den Wald oder „auch einmal einen Tag wandern“ gehen[22]. „Eure Kinder wollen nicht zuerst euer Geld, sie wollen euch selbst, also habt Zeit für sie“[23], so lautete das Argument, mit dem die Männer von dieser Facette der Vaterrolle überzeugt werden sollten. Auch wenn es ihnen auf den ersten Blick als nicht leistbar oder gar als Überforderung erscheinen sollte, so wäre es doch nicht unmöglich, diese auch auszufüllen. Der Mann habe zwar seinen „Arbeitsplatz“ nicht zuhause, sondern „anderswo“. Er „geht morgens aus dem Haus und kommt abends wieder“. Aber seit neuestem gebe es die „5-Tage-Woche“ und damit „den freien Samstag und Sonntag“.[24] Das schaffe viel Freiraum, und die neu gewonnene „Zeit“[25] sei gut investiert. Kinder dürften mit ihren Sorgen und Nöten nicht allein gelassen werden,[26] ihnen müsste von beiden Elternteilen zugehört sowie Verständnis entgegengebracht werden, und sie müssten in ihrer Lebensführung angeleitet werden. Schließlich sei das „oberste Ziel der Bildung“ die „Erziehung“ der Kinder

16 Joseph der Vater, in: Vom See zum Main (1964), Nr. 5.
17 Vgl. ebd.
18 Ebd.
19 Zeit haben, in: Vom See zum Main (1964), Nr. 3.
20 *Till van Rahden*, Sanfte Väterlichkeit (s. Anm. 1).
21 Zeit haben (s. Anm. 19); Zeit haben für die Kinder, in: Vom See zum Main (1964), Nr. 4.
22 Zeit haben (s. Anm. 19).
23 Zeit haben für die Kinder (s. Anm. 21).
24 Zeit haben (s. Anm. 19.).
25 Ebd.; Zeit haben für die Kinder (s. Anm. 21).
26 Zeit haben (s. Anm. 19); vgl. Zeit haben für die Kinder (s. Anm. 21).

„zur sittlich verantwortlichen Persönlichkeit.“[27] Deshalb müsste auch der Mann in die Gestaltung des Familienlebens investieren. Er dürfte diesen Bereich nicht allein der Frau überlassen oder sich gar davor „drücken“[28], und zwar nicht deshalb, weil es die Frau nicht könnte, sondern weil das aktive Mitgestalten zu seinen Vaterpflichten gehörte. „Eine gute liebevolle Mutter und ein ebenso treusorgender Vater und guterzogene Kinder sind ein Familienkapital, das auch dann noch Zufriedenheit und Glück stiftet, wenn die materiellen Mittel einmal knapp sind.“[29] Letztlich könnte nur die gewissenhafte Erziehung der Kinder durch beide Elternteile zum Erfolg führen. Damit wurde dem Vater seine Autorität in der Familie keineswegs abgesprochen. Jedoch wurde sie neu gefüllt. Väterliche Autorität beruhte von nun an auf Vertrauen.[30]

3 Der Mann als (Ehe-)Partner

Dasselbe galt auch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis, und zwar explizit nicht nur für den Mann als Ehemann, sondern auch für den Verlobten bzw. den Mann, der noch um seine künftige Braut warb. Auch wenn sich die allermeisten Artikel an den verheirateten Mann richteten, was nicht zuletzt im Hauptleserkreis der Zeitung begründet sein dürfte – schließlich war zu diesem Zeitpunkt die Ehe als Lebensform für die Katholiken nicht nur die angestrebte, sondern auch die übliche –, hatte man mit diesen Artikeln alle Gruppen insoweit im Blick, als man wohl hoffte, die noch nicht verheirateten Männer mit Hilfe dieser Artikel für die künftige Lebensform und -wirklichkeit von Ehe und Familie zu sensibilisieren und auf diese vorzubereiten. Was genau bedeutete das? Wie sollte der Mann sich im Hinblick auf das andere Geschlecht verhalten? Über welche Charaktereigenschaften sollte er verfügen?

1960 erschien in „Mann in der Zeit“ eine Artikelserie mit der Überschrift „Gibt es den idealen Ehepartner?“[31] Ihr zufolge wünschten sich Frauen Männer, die „jene Sensibilität besitzen“ sollten, „die für die weibliche Seele eine intime Partnerschaft abgibt“. Die „Männerseele“ müsste „der intimen Partnerschaft mit der Frau zuträglich“ sein, und der Mann sollte der Frau „auch seelisch ein Kamerad sein“. Die Ehe wäre schließlich kein Nebeneinander, sondern ein Miteinander, und dieses Miteinander müsse auch von Seiten des Mannes als solches wahrgenommen und dann ausgestaltet werden. Dass solche Charaktereigenschaften nicht wirklich „auf der Ebene des rein Männlichen“ lägen, wurde sehr wohl konzediert.[32] Damit wurden Zuschreibungen ins Wort gehoben, die offenbar in den Köpfen der Menschen vorhanden gewesen waren und die man zu verändern suchte.

Dasselbe galt auch im Hinblick auf das kommunikative Miteinander der Geschlechter. „Moderne Frauen“ wünschten

[27] Erziehung zur sittlich verantwortlichen Persönlichkeit. Um das oberste Ziel der Bildung, in: Zwischen Dom und Zechen (1964), Nr. 7.
[28] Zeit haben (s. Anm. 19).
[29] Zeit haben für die Kinder (s. Anm. 21).
[30] *Till van Rahden*, Sanfte Väterlichkeit (s. Anm. 1), 155.
[31] Gibt es den idealen Ehemann? (s. Anm. 9); Gibt es den idealen Ehepartner, in: Mann in der Zeit (1960), Nr. 6.
[32] Gibt es den idealen Ehemann? (s. Anm. 9).

sich „den geistig überlegenen Mann“, mit dem sie sich am Abend auf hohem Niveau unterhalten könnten. Dabei sollte er „kein weltverlorener Träumer sein“, sondern realitätsbewusst und gleichzeitig sehr einfühlsam. „Die heutige Zeit verlangt vom Mann, daß er unvoreingenommen der Realität gegenübersteht, allen neuen Ereignissen, Fakten und Möglichkeiten geöffnet ist und damit auch bereit, seine Meinung zu ändern. Der moderne Mann soll wendig sein.“ Diese Flexibilität in der Denkweise wurde jedoch nicht als autoritätslose Wankelmütigkeit oder Unentschiedenheit und damit als Schwäche des Mannes wahrgenommen, sondern, obwohl eine solche „Wendigkeit“ „eine weibliche Eigenschaft“ wäre, gerade als Stärke des Mannes hervorgehoben. Erneut zeigt sich, wie in einer Zeitschrift, die sich nicht nur dezidiert an den Mann richtete, sondern auch von diesem gelesen wurde, bestimmte, möglicherweise althergebrachte Zuschreibungen von Gefühlslagen oder Haltungen bzw. Verhaltensweisen aufgelöst und in neue überführt werden sollten. „Was die Frau sich heute als Partner in der Ehe erwartet, ist der vermenschlichte Mann“, der die Frau „selbst als Mensch verstehen und als Mensch gelten lassen“ kann. So könnte der „Appell an den Mann“, dass die Frau als „Ehepartner ein voller Mensch ist“, nicht oft genug wiederholt werden.[33] Nach und nach griff also auch in den Artikeln in „Mann in der Zeit“ jene Ausdeutung des Geschlechterverhältnisses im Sinne des christlichen Ehe- und Partnerschaftsideals Raum, das auf Ebenbürtigkeit, Hilfsbereitschaft, Wertschätzung, gegenseitiger Anerkenntnis und damit auf Hinordnung der Partner aufeinander beruhte und sich als Modell zur gleichen Zeit auch in den katholischen Frauenzeitschriften ausbreitete.[34] Dieses spiegelte sich schließlich in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wider und fand kirchenrechtlich seinen Ausdruck in der Neugestaltung des CIC 1983.

4 Der Mann im Haushalt

Ein solches partnerschaftliches Miteinander durfte jedoch nicht nur die Innenbeziehung der Ehegatten tangieren. Es musste sich auch im gesamten gemeinsamen Leben spiegeln. Weil zugleich wahrgenommen wurde, dass die Frau mit Haushalt und Kindern und dem eigenen Beruf, den viele Frauen nicht zuletzt aus finanziellen Gründen in der Regel inzwischen ausübten, völlig überlastet war, trat der Aspekt der Hausarbeit ab 1963 mehr und mehr in den Mittelpunkt der Artikel. „Jeder vernünftige Mann gibt ohne weiteres zu: Berufstätigsein und Muttersein und Haushaltführen sind zu viel für eine Frau.“[35] Was auf den ersten Blick nach einem Plädoyer gegen die Berufstätigkeit der Frau aussieht, entpuppt sich beim zweiten Blick als ein Argument gegen den Mann, der die Frau mit Haushalt und Kindern allein ließ. In den 1963er-Ausgaben von „Mann in der Zeit“ wurde deshalb mehr und mehr gefordert, dass auch der Mann sich an der Hausarbeit beteiligen sollte. Auch wenn es die Frau sei, die in erster Linie im Haushalt tätig wäre, hätte der Mann keineswegs ein Anrecht darauf, dass die Frau ihm Gutes tue. Schließlich müsste auch der Mann sich in bestimmter Weise engagieren. Das

33 Ebd.

34 Vgl. *Ines Weber*, „Geht Vaters Karriere immer vor?“ Eheliche Beziehungsweisen in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 163 (2015), 379–389.

35 Ist die Frau nicht selber schuld?, in: Mann in der Zeit (1963), Nr. 1.

mindeste, was er zu tun hätte, sei „[e]chtes Lob“ aus „ehrlichem und freudigem Herzen“ zu spenden.[36] Besser aber noch packte er selbst mit an. Die Frauen litten nämlich unter der Hausarbeit und müssten sich über den „wenig hilfsbereiten Mann“ beklagen.[37] Schlagzeilen wie „Soll Er in den Haushalt rein?“[38] mit entsprechenden Bebilderungen, die den Mann beim Treppenwischen zeigten, waren deshalb nicht nur provokant, sondern auch rhetorisch. Einigkeit bestand deshalb jedoch noch keineswegs. In einem weiteren Artikel auf derselben Seite finden sich durchaus gegenteilige Voten. „Ein echter Mann wird seiner Frau immer in der Not beistehen. Aber sind Spülen und Trockenlegen der Kinder nun die vorzüglichsten Männerarbeiten im Haushalt?“ Dem wäre nicht so. Allenfalls sollte der Mann „die schweren [Arbeiten] übernehmen“. Die „Besorgung des Kellers, die schweren Arbeiten bei der Wäsche oder im Garten“ sowie „die Erneuerungsarbeiten in der Wohnung waren doch schon immer den Männern vorbehalten.“ Insofern sei es laut Aussage eines Mannes ein „Vorurteil, dass deutsche Männer Hausarbeit ablehnen“. Man könnte „den deutschen Mann“ nicht als „Faulpelz und unritterlichen Menschen bezeichnen“.[39] In „Notzeiten“ wäre er da, aber nicht, um den Söhnen und Töchtern ein schönes Leben zu bereiten, diese müssten vielmehr selber mitanpacken.[40]

Diesen Argumenten wurde vehement entgegengehalten, dass auch die sogenannten einfachen Arbeiten im Haus nicht allein der Frau zu überlassen seien. Vielmehr müsste man sich von dem Vorurteil befreien, „daß Hausarbeit der Männlichkeit Abbruch tut“. Im Gegenteil „steckten die deutschen Männer mit diesem Vorurteil noch im 19. Jahrhundert“ fest. Hinzu kam ein gewichtiges Argument, das den Kreis zum Vaterdasein des Mannes schloss: das Engagement des Mannes im Haushalt trüge nicht nur zur Entlastung der Ehefrau bei. Hier ginge es auch um die richtige Erziehung der Kinder. Nur wenn die Väter sich im Haushalt beteiligten und den Kindern, speziell den Söhnen vorlebten, wie die Rolle des Mannes auszufüllen wäre, würden auch die Söhne später innerhalb ihres eigenen Ehe- und Familienlebens in dieser Weise agieren. „Im Elternhaus muss die Erziehung zum künftigen Ehemann beginnen.“[41]

5 Neues Menschenbild

Im Hintergrund all dieser Männlichkeitsdiskussionen stand eine viel umfänglichere, größere und tieferreichende Debatte, die nicht einfach nur das richtige bzw. andere Ausfüllen der Männerrolle betraf. Bei allen Diskussionen ging es letztlich um „ein neues Menschenbild“.[42] Die Erfahrungen des Nationalsozialismus und die damit verbundenen Schreckenserlebnisse von Krieg und Verfolgung hatten zu der Erkenntnis geführt, dass derartig unmensch-

36 Lob wiegt im Ehealltag viel, in: Mann in der Zeit (1962), Nr. 7.
37 Frauen im Beruf – Männer am Herd. Soll ER in den Haushalt rein?, in: Mann in der Zeit (1963), Nr. 1.
38 Ebd.
39 Ist die Frau nicht selber schuld? (s. Anm. 35).
40 Ebd.
41 Frauen im Beruf – Männer am Herd. Soll ER in den Haushalt rein? (s. Anm. 37).
42 Männer mit vollen Herzen. Verstand und Wille allein meistern das Leben nicht, in: Mann in der Zeit (1962), Nr. 2

liche Entwicklungen auch und gerade im Menschenbild als solchem begründet gewesen sein dürften. In den Augen der Zeitgenossen war deshalb eine Neupositionierung bzw. Neubestimmung dringend notwendig. Männer, die „den Tyrannen spielen“ und damit ein „[u]nausstehlicher Herrenmensch“ sind, waren nicht mehr akzeptabel.[43] Demnach wurde in „Kongressen und Konferenzen und Vorträgen ohne Zahl“ landauf landab um „ein neues Menschenbild“ gerungen.[44] In den Augen des Autors wäre ein „gewaltiges Stück dieses Zentralproblems unserer Zeit“ dann „gelöst, wenn es gelingen würde, das Herz des Menschen wieder zu neuem Leben zu erwecken und vor der Erstarrung zu bewahren.“ Das könnte jedoch nur geschehen, wenn auch Männer erkennen würden, dass dieses menschliche Organ nicht nur das „wunderbare Pumpwerk“ sei, „das das Blut durch den Körper treibt“, sondern dass das Herz „der Sitz“ der Seele, der Gutmütigkeit, des „Idealismus“ und des „Opfermutes“ sei, das den Menschen zum eigentlichen Menschen mache. Demnach dürfte der Mann sich nicht allein auf medizinischer Ebene um die Gesundheit seines Herzens kümmern. Allein Vorsorge zu treiben, einen Infarkt zu vermeiden, reiche nicht aus. „Erst das Herz macht den Menschen zum ganzen Menschen.“ Erst wenn „wir das Herz wieder entdeckt haben, wenn wir wieder zurückgekehrt sind zum Herzen, dann wird eine neue Welt werden können.“ Eine Welt „ohne Herz geht […] vollends in Trümmer“. „Wer kein Herz hat, ist nur ein Torso, das Bruchstück eines Menschen, ein schreckliches Ungeheuer.“ Ohne Herz ist der Mensch „nur ein Elektronengehirn“, das zwar „Aufgaben zu lösen und auf alle Fragen Antworten zu geben vermag“, das aber sonst „um sich eisige Kälte verbreitet und ringsum alles Leben zum Erstarren bringt“. Wer nämlich „die Verbindung mit dem Herzen verloren hat“, dem „erstarrt sofort“ seine „ganze Persönlichkeit“. Demnach gelte es fortan für einen Bewusstseinswandel zu sorgen, und zwar sowohl bei der jetzigen als auch bei der nachwachsenden Generation, so dass „Männer mit vollen Herzen“ für eine humane und partnerschaftliche Welt einträten.[45]

Entsprechende Erziehungsmaßnahmen, die oben beschrieben worden sind, müssten demzufolge ergriffen werden, was sich gerade bei der schon älteren Generation als schwierig erwies. Viel zu viele Männer merkten in den Augen der Autoren gar nicht mehr, dass sie so waren, wie

Weiterführende Literatur:

Till van Rahden, Sanfte Vaterschaft und Demokratie in der frühen Bundesrepublik, in: *Bernhard Gotto / Elke Seefried* (Hg.), Männer mit „Makel“. Männlichkeiten und gesellschaftlicher Wandel in der frühen Bundesrepublik (Zeitgeschichte im Gespräch 25), Göttingen 2017, 142–156

Bernhard Schneider, Gesucht: Der katholische Mann. Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert, in: Trierer Theologische Zeitschrift 123 (2014), 85–109.

Ines Weber, „Geht Vaters Karriere immer vor?“ Eheliche Beziehungsweisen im katholischen Diskurs der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 163 (2015), 379–389.

[43] Wo Männer den Tyrannen spielen, in: Mann in der Zeit (1964), Nr. 3.
[44] Männer mit vollen Herzen (s. Anm. 42).
[45] Ebd.

sie waren. Vieles wäre von der älteren Generation überkommen und würde ungefragt übernommen. Umso notwendiger sei es, zunächst sich selbst zu entdecken und sich bei dieser Selbstentdeckung vor Augen zu führen, dass es nicht um die Entdeckung von etwas Neuem ginge, sondern um die Rückbesinnung auf das Eigentliche und immer schon Dagewesene: es ginge um den „Weg zu einem edlen Mensch- und Christsein“[46]. Und so lautete der Appell erneut: „Wir brauchen Männer voll Herz“[47].

6 Männer mit vollen Herzen

In der ersten Hälfte der 1960er-Jahre wurden in der hier untersuchten Zeitschrift verschiedene Männlichkeitskonstruktionen offen diskutiert. Herrschende Ideen können genauso wie gewünschte Ideale nicht nur indirekt und zwischen den Zeilen aus den Artikeln der Zeitschrift herausgelesen werden. Vielmehr werden sie von den Autoren in zahlreichen Artikeln explizit und zum Teil auch sehr kritisch ins Wort gehoben. Auf diese Weise sollte auf Probleme aufmerksam gemacht sowie für Veränderungen sensibilisiert werden, die letztlich in den Köpfen der Menschen ankommen mussten. Stand zu Anfang hauptsächlich der Mann als strenger Vater und Erzieher sowie als Ernährer und Vorstand der Familie mit Letztentscheidung im Mittelpunkt, so rückte im Laufe des Jahres 1962 der liebende Vater und treusorgende bis ritterliche Ehemann, der Mann mit Herz, der sich liebevoll und einfühlsam um seine Kinder kümmerte und mit seiner Ehefrau ein partnerschaftliches Verhältnis verbunden mit einer hohen Bereitschaft zur Kommunikation unterhielt, immer mehr ins Rampenlicht. Dieses Männerbild ist ab 1963 aus den gesamten katholischen Diskursen nicht mehr wegzudenken. Eine solche Verschiebung ist jedoch nicht gleichbedeutend damit, dass die väterliche bzw. partnerschaftliche Liebe und Zuwendung in den 1960er-Jahren sowie in den Jahrzehnten und Jahrhunderten zuvor als Ideengut im Katholizismus gar nicht vorhanden gewesen bzw. thematisiert worden wäre. Vielmehr wird das Bild des treusorgenden sowie liebenden Vaters und Ehemannes über die gesamte Christentumsgeschichte hinweg auf die eine oder andere Weise immer zur Sprache gebracht. Stichprobenartige Einblicke in die entsprechende Literatur des Mittelalters aber auch des 19. Jahrhunderts zeigen das eindrücklich. Insoweit ist der Befund in „Mann in der Zeit“ nur auf den ersten Blick erstaunlich und Behauptungen, dass katholische Männlichkeitskonstruktionen in den Jahrzehnten und Jahrhunderten vor 1960 gänzlich anders und eher patriarchal gewesen wären, lassen sich daher nur schwerlich halten. Mit einer derartigen Klarheit und Dringlichkeit jedoch, wie in den 1960er-Jahren vom Mann mit Herz gesprochen wird, geschieht das in den vorherigen Jahrhunderten nicht.

Die Autorin: *Ines Weber, geboren 1970, ist seit 2016 Professorin für Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. Bankkauffrau. Studium der Theologie und Chemie in Münster. Promotion über „Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur“ sowie Habilitation über „Mensch und*

[46] Wo Männer den Tyrannen spielen (s. Anm. 43).
[47] Männer mit vollen Herzen (s. Anm. 42).

Bibel. Zur Bildung des Herzens in der Katholischen Aufklärung des deutschen Südwestens“ an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Von 1999 bis 2014 Assistentin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen sowie 2013 Gastprofessorin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seit 2014 Leiterin des Drittmittelprojektes „Persönlichkeitsbildung an der Hochschule“. Veröffentlichungen: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u. a. 2008 [zusammen mit Andreas Holzem]. An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 50), Münster 2013 [Hg. zusammen mit Christian Bauer und Martin Kirschner].

Josef Pichler

„Hegemoniale Männlichkeit“ als Analysekategorie für biblische Texte

◆ **Hegemoniale Männlichkeit begegnet auch in biblischen Texten als Abgrenzungs- und Herrschaftsprinzip gegenüber Frauen *und* Männern. Eph 5,21–33 setzt den Kaiser als Haupt des römischen Weltreichs und den pater familias als Herrscher über den Leib seiner Frau parallel, entwickelt mit dem Liebesgebot aber auch eine Gegenwelt zu männlicher Dominanz. Mk 10,35–45 zeigt, wie sehr selbst der engste Jüngerkreis Jesu am Konzept hegemonialer Männlichkeit orientiert handelt. Dem setzt Jesus die Forderung nach Dominanzverzicht entgegen. (Redaktion)**

Männer in der Bibel: Sie werden von – manchmal sehr jungen, manchmal sehr alten – Frauen geboren, ihre Väter sind mal mehr, mal weniger präsent; sie wachsen in heterogenen Beziehungskonstellationen auf, sind ihren Eltern gegenüber rebellisch oder kümmern sich um die Altgewordenen; sie erleben familiäre Konflikte, aber auch Unterstützung. Sie ernähren sich mitunter vegetarisch und gedeihen zum Erstaunen ihrer Umwelt trotzdem prächtig; sie suchen eine Braut, das Abenteuer oder Gott, werden Väter, Krieger, Könige oder ganz etwas anderes, gehen einem Beruf nach oder warten auf Arbeit. Sie erfahren Verluste und unermessliches Leid, sind untröstlich, weinen und trauern. Sie leben in Feindschaft, verteidigen ihren Vorteil und betrügen. Sie blamieren sich, fallen auf die Nase, sind mutlos oder überfordert. Sie hassen und töten; sie lieben, feiern, singen und tanzen. Sie begegnen Gott oder einem seiner Engel, sie beten, fasten, sind fromm und ringen um ein Leben, das dem Willen Gottes entspricht; sie hadern mit Gott, zweifeln an ihm und treffen Entscheidungen, die nicht im Sinne Gottes sind. Oft wird Migration für sie zum Thema, sei es, dass sie sich auf den Weg machen und ihr Leben fern von der Heimat verbringen (müssen) oder dass sie auf Menschen mit Migrationserfahrungen treffen. In all ihren Begegnungen haben sie manchmal Glück, manchmal schlicht Pech. Wenn es gut geht, erleben sie ein hohes Alter und sind dabei auch noch zeugungsfähig; so manch einer stirbt jedoch einen frühen Tod oder gibt sein Leben für andere. Männer in der Bibel: unterschiedlichste Lebenskontexte, Rollen und Aufgaben, Ziele und Sehnsüchte, Eigenschaften und Charakterzüge. In all dieser Vielfalt können antiken Quellen[1] als Hinweis auf den sozialen Konstruktionscharakter von Geschlecht gelesen werden. Und auch in und durch biblische Schriften wird „Männlichkeit“ (und Weiblichkeit) sozial konstruiert.

Im Folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, ob es Sinn macht, mit dem aus der Genderforschung stammen-

[1] Vgl. *Eric S. Stewart*, Masculinity in the New Testament and Early Christianity, in: Biblical Theology Bulletin 46 (2016), 91–102.

den methodischen Inventar der Männerforschung[2] biblische Texte zu befragen.

1 „Hegemoniale Männlichkeit“ als Leitkategorie der Männerforschung

Mit Raewyn Connell[3] wird im vorliegenden Beitrag vom Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ als Leitkategorie der Männerforschung ausgegangen. Im Rahmen dieser Konzeption wird Männlichkeit nicht als feste Charaktereigenschaft, sondern als – in historischer Perspektive durchaus variierendes – kulturelles Ideal und Orientierungsmuster gedacht, das dem „doing gender“ der meisten Männer zugrunde liegt. Hegemoniale Männlichkeit wird verstanden als „eine Position im Geschlechterverhältnis; die Praktiken, durch die Männer und Frauen diese Position einnehmen, und die Auswirkungen dieser Praktiken auf die körperliche Erfahrung, auf Persönlichkeit und Kultur“[4]. Damit wird der hierarchische Konstruktionsmodus von Männlichkeit benannt, der sich aus der Verbindung von patriarchalen Strukturen und Machtkonstellationen ergibt. Demnach konstituiert sich hegemoniale Männlichkeit immer im konkurrierenden Vergleich und in Abgrenzung zu Frauen und zur Weiblichkeit (heterosoziale Dimension) wie auch zu verschiedenen Formen von untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten (homosoziale Dimension).[5] Der Begriff verweist also auf ein doppeltes Unterdrückungsverhältnis – sowohl die Beziehungen von Männern zu Frauen als auch die Beziehungen von Männern zu Männern sind davon betroffen. Mit dieser Analysekategorie können demnach die Beziehungen von Männern zu Frauen als auch die Beziehungen von Männern untereinander differenziert beschrieben werden. In diesem Sinn hat hegemoniale Männlichkeit eine dreifache Aufgabe: Sie ist

1) eine Analysekategorie, die es ermöglicht, das Handeln von Männern zu beschreiben,

2) eine Kategorie der Verunsicherung, denn mit der Analysekategorie werden auch neue Entdeckungen gemacht, die zunächst im besten Sinn des Wortes fragwürdig sind, und

3) eine Kategorie der Gerechtigkeit, hat sie doch auch eine politische Dimension, was sich im Wunsch nach gerechter Ressourcenverteilung und Chancengleichheit ausdrückt.[6]

Vor diesem Hintergrund sollen nun zwei zentrale Texte des Neuen Testaments

[2] „The most general definition of men's studies is that it is the study of masculinities and male experiences as specific and varying social-historical-cultural formations. Such studies situate masculinities as objects of study on a par with femininities, instead of elevating them to universal norms.“ *Harry Brod*, zit. nach: *Michael Meuser*, Modernisierte Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen, in: *Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz* (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Frauenforschung im Gespräch, Berlin 2006, 21–42, hier: 26.

[3] *Raewyn Connell*, Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Geschlecht und Gesellschaft, Wiesbaden [4]2015.

[4] Ebd., 124.

[5] So *Meuser Michael*, Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster, Opladen [3]2010, 101, im Anschluss an Connell.

[6] Vgl. *Regina Ammicht-Quinn*, Gender: Aufregung um eine Analysekategorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte), in: *Thomas Laubach* (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 65–82, hier: 75.

analysiert werden, welche beide die Hierarchien in der Geschlechterordnung zum Thema haben. Der erste Text stammt aus Eph 5,21–33, es ist die Schlüsselstelle für die Sakramentalität der Ehe, der zweite aus Mk 10,35–45. Beide Texte haben sich in ihrer Rezeption für kirchliches Leben als überaus folgenreich erwiesen.

2 Römische Herrschaft und die Herrschaft der Männer: Eph 5,21–33

Im Kolosser- und Epheserbrief bekommt das von Paulus her bekannte Bild des Leibes Christi einen stark hierarchischen Zug. Dabei weist das hier beschriebene Herrschaftsgefälle zwischen Christus und der Kirche deutliche Parallelen zum römischen Denken auf. Dort gilt der Kaiser als Haupt des Organismus, den das römische Reich bildet. Diese Konzeption stützt eine These des Männerforschers Michael Meuser, demzufolge in „der symbolischen und institutionellen Verknüpfung von Männlichkeit und Autorität […] die gesellschaftliche Dominanz des männlichen Geschlechts begründet“[7] liegt. Auch der „Fürstenspiegel“ von Seneca, dem maßgeblichen Erzieher des späteren Kaisers Nero, erhärtet diese Aussage. Seneca vergleicht in diesem Werk, das sich deutlich an die hellenistische Herrscherphilosophie anlehnt, den Herrscher mit der Seele und den Staat mit dem Körper. Wie der Körper auf die Seele bezogen und von ihr bestimmt ist, „so wird diese unmessbare Menge [von Staatsbürgern; JP], sich scharend um das Leben eines einzigen, durch seinen Atem regiert, durch seine Vernunft gelenkt, durch die eigenen Kräfte sich niederdrückend und zerbrechend, wenn sie nicht durch Herrscherweisheit aufrechterhalten würde“ (Seneca, de clem I 3,5[8]). Der Herrscher wird als Band (vinculum – so wie das Eheband) gedacht, durch welches das Römische Reich zusammengehalten wird. Es ist der römische Kaiser, der die Einheit des Reiches sichert. Ohne ihn und sein Wirken wären auch die Segnungen seiner Regierung, die Pax Romana, dem Untergang geweiht.[9]

Diese römische Idee von Herrschaft prägte auch das Zusammenleben in den einzelnen paganen wie christlichen Haushalten, die als Miniatur des Römischen Reiches gelten können. Das zeigt sich neutestamentlich an mehreren Stellen, besonders deutlich aber in Eph 5,21–6,9. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und SklavInnen wird in deutlicher Analogie zur Herrschaft des römischen Kaisers über sein Volk skizziert. Wie die Haupt-Leib-Metaphorik, die das Verhältnis zwischen Kaiser und Reich beschreibt, so prägt dieses Bild auch das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche und in Analogie dazu das Verhältnis zwischen Mann und Frau. In der Art und Weise, wie der römische Kaiser die Einheit des Reiches sichert, so müssen in Eph 5,28 Männer ihre Frau als ihren eigenen Leib lieben. Zu diesem problematischen Bild, dass die Frau als Leib, und im Sinne der römischen Konzeption als Reich, des Mannes konzipiert, führt Sellin aus: „Das aber gibt nur Sinn durch die Parallelsetzung mit der christologisch-ekklesiologi-

7 *Michael Meuser*, Hegemoniale Männlichkeit, 162.
8 Übersetzt und herausgegeben von *Karl Büchner*, Stuttgart 1970.
9 Vgl. *Eberhard Faust*, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 24), Fribourg–Göttingen 1993, 301.

schen Beziehung von Christus als ‚Haupt‘ und seiner Kirche als ‚Leib‘. Nur von dieser Beziehung her kann die Frau als ‚Leib‘ des Mannes bezeichnet werden. So, wie Christus (als Haupt) die Kirche (als seinen Leib) liebt, sollen die Männer ihre Frauen als ihre Leiber lieben. Wer seine Frau liebt, liebt damit auch sich selbst (V. 28c).“[10]

In diesem Bild sind nun zwei Argumentationsstränge miteinander verbunden. Das eine Bild verdankt sich, wie ausgeführt, der römischen Politik und führt zu einem Sexualregime, das deutlich hierarchisch geprägt ist und bis in die Familien hinein wirkt. Der andere Teil der Argumentation versucht jedoch, innerhalb der Geschlechterordnung dem Liebesgebot (Lev 19,18) zur Durchsetzung zu verhelfen. Mit dem Liebesbegriff versucht der Epheserbrief in Fragen der Geschlechterordnung zum einen in der Gemeinde eine Gegenwelt oder zumindest eine Abmilderung der hierarchischen Strukturen zu etablieren, was von Gerd Theißen mit dem nicht unproblematischen Begriff „Liebespatriarchalismus“ bezeichnet wurde, zum anderen stellt die Kirche selbst durch ihre Christusverbindung eine Gegenwelt dar.

3 Nicht herrschen, sondern dienen: Mk 10,35–45

Wie eingangs schon ausgeführt, ist das Konzept der hegemonialen Männlichkeit von einer doppelten Logik bestimmt: Hegemoniale Männlichkeit wird zum einen bestimmt durch ihre Abgrenzung von allem als weiblich Angesehenen, also von Frauen, was gerade am Beispiel des Epheserbriefes besprochen wurde. Hegemoniale Männlichkeit wird aber auch durch Abgrenzung von anderen subordinierten, marginalisierten Formen von Männlichkeit errungen – bestimmt also auch die Interaktionen von Männern untereinander. Aus diesem Grund soll nun ein Text zur Sprache kommen, der solche Aushandlungsprozesse im engsten Jüngerkreis Jesu zum Thema hat: Mk 10,35–45. Dieser Text ist zudem aus theologischer Sicht höchst aufschlussreich, verhandelt er doch die Frage von Konkurrenzdenken und männlichem Wettkampf vor dem Hintergrund einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu. An diesem Brennpunkt kann sich auch die Analysekraft der Kategorie einer hegemonialen Männlichkeit erweisen.

Für die Textinterpretation ist es von Relevanz, dass Michael Meuser unter Rekurs auf Pierre Bourdieu darauf verwiesen hat, dass das Ringen um hegemoniale Männlichkeit in den „ernsten Spielen des Wettbewerbs“[11] ausgetragen wird. Die „libido dominandi“, so Bourdieu, der Männer richtet sich dabei an der jeweils vorherrschenden Interpretation von hegemonialer Männlichkeit aus: „Die hegemoniale Männlichkeit fungiert somit als generatives Prinzip der Erzeugung des männlichen Habitus. In ihrer Strukturlogik entspricht hegemoniale Männlichkeit der ‚libido dominandi‘, dem Bestreben, andere Männer und Frauen zu dominieren. Diese Strukturlogik konkretisiert sich in einem historisch fassbaren hegemonialen Männlichkeitsideal.“[12]

10 *Gerhard Sellin*, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen [9]2008, 452.

11 *Pierre Bourdieu*, Die männliche Herrschaft, in: *Irene Dölling / Beate Krais* (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt a. M. 1997, 153–217; *Pierre Bourdieu*, Die männliche Herrschaft, Frankfurt 2005.

12 *Michael Meuser / Sylka Scholz*, Herausgeforderte Männlichkeit. Männlichkeitskonstruktionen im Wandel von Erwerbsarbeit und Familie, in: *Meike Sophia Baader / Johannes Bilstein / Toni*

In Mk 10,35 ist Jesus nun mit seinem Jüngerkreis nach Jerusalem, dem Ort seines Leidens, unterwegs. Unmittelbar nach der dritten Leidensankündigung treten Jakobus und Johannes mit der Bitte an Jesus heran, er möge ihnen doch in seiner Herrlichkeit die Plätze links und rechts neben ihm reservieren. Um diese Positionen zu erreichen, sind die beiden „auf ausdrückliche Nachfrage hin bereit, in völliger Loyalität zu Jesus, ja geradezu in Konformität zu ihm, alles auf sich zu nehmen, was auch ihm bevorsteht […] sogar den gewaltsamen Tod“[13]. Das wiederum verärgert die anderen Jünger massiv. Daraufhin holt Jesus auch die anderen zehn herbei und stellt nach V. 42–43 eine neue Maxime auf: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein und wer bei euch der erste sein will, der soll der Sklave aller sein.“ Abgeschlossen wird der gesamte Abschnitt mit dem einprägsamen Jesuswort in V. 45: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“

Was in diesem Abschnitt deutlich wird, ist zunächst der Wunsch nach Dominanz und Herrschaft, der in fragender Form von den beiden Söhnen des Zebedäus vorgetragen wird. Dieser entstammt einem patriarchalen Denkmuster, dessen Logik im „Aufrichten, Agieren und Denken in Hierarchien“[14] besteht. So gehört zu den Signaturen von Männlichkeit in den antiken Mittelmeerkulturen des ersten Jahrhunderts „das Bestreben, zeitlich, räumlich, sozial den ersten Platz oder Rang einzunehmen auch mit Gewalt, die Rolle des sozialen Aufstiegs, die Erwartung, dass das Maß sozialer Anerkennung sich am gesellschaftlichen Status orientiert, das Bedürfnis, sich abzugrenzen und Abgrenzung mit Abwertung zu verbinden, das Aufstellen angstbesetzter Gegenentwürfe zu Männlichkeit (‚unmännlich‘, ‚verweiblicht‘), die Wechselwirkungen von Kontrolle und Selbstkontrolle, die Ideologie des Wettbewerbs“[15]. Das Begehren der beiden Zebedäussöhne entspricht einer solchen Logik, überträgt diese aber auch gleich ins erhoffte Jenseits, indem sie irdische Herrschaftsverhältnisse und ihre symbolischen Repräsentationen für das Jenseits annimmt.

Die beiden Zebedäussöhne, die unmittelbar nach Simon und Andreas von Jesus berufen wurden, bilden mit Petrus das herausragende Dreigestirn des Jüngerkreises; gemäß dem Zeugnis des Paulus (Gal 2,2.6.9) zählen die drei zu den Säulen der Gemeinde in Jerusalem. Nach dem Apostelkonvent übernimmt Jakobus sogar die Gemeindeleitung.[16] Die beiden Brüder gehören damit zur Elite des Jüngerkreises und

Tholen (Hg.), Erziehung, Bildung und Geschlecht. Männlichkeiten im Fokus der Gender-Studies, Wiesbaden 2012, 23–40, hier: 26.

13 *Martin Ebner*, Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen, in: *ders*., Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte, Stuttgart 2015, 364–383, hier: 376.

14 *Martin Leutzsch*, Männlichkeiten im Neuen Testament wahrnehmen. Beobachtungen, Problemstellungen, Hypothesen, in: *Reiner Knieling / Andreas Ruffing* (Hg.), Männerspezifische Bibelauslegung (Biblisch-theologische Schwerpunkte 36), Göttingen 2012, 121–158, 150.

15 Ebd., 150.

16 Vgl. *Gerd Theißen*, Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1–4 und Mk 10,35–45, in: *Ulrich Mell / Ulrich B. Müller* (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS Jürgen Becker (BZNW 100),

sie konkurrieren im agonalen Wettstreit mit den anderen Jüngern um Ehre und Herrschaftspartizipation. Jesus setzt ihrem Begehren zwei kraftvolle Aktionen entgegen:

1) Er antwortet, dass es nicht seine Sache sei, die Ehrenplätze im Jenseits zu vergeben, sondern dass dies Gott selbst obliegt – darauf verweist das passivum divinum („Doch den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe nicht ich zu vergeben; dort werden die sitzen, für die es bestimmt ist.“)

2) Er lässt auch die anderen zehn Jünger partizipieren, indem er sie herbeiruft, nimmt ihre Verärgerung wahr und verändert die Spielregeln des agonalen Wettstreits, weil er präzise die Voraussetzungen definiert, die zum Erreichen der Plätze notwendig sind: Wer in der markinischen Gemeinde groß sein will, soll Diener sein, wer erster sein will, soll ein Sklave, eine Sklavin sein.[17] Diese textliche Anordnung geschieht in scharfer Opposition und in struktureller Parallele zum römischen Kaiserhaus.[18] Die beiden Positionsanweisungen („erster sein“ bzw. „groß sein“) „werden nicht von oben ‚mit Vollmacht‘ vergeben, sondern ‚verdient‘. Sie resultieren aus dem freiwilligen, dienstbereiten Engagement für andere – von außen, mit römischen Augen betrachtet: in der Übernahme einer Diakonos- bzw. Sklavenrolle“[19]. Wer in dieser Rolle agiert, gehört zu den Beherrschten, nimmt Aufträge entgegen, wird beauftragt und lässt sich für bestimmte Dienstleistungen einsetzen. Für Menschen im griechisch-römischen Umfeld war damit klar, dass bei solchen Selbstzuschreibungen unweigerlich der Verlust „echter“ Männlichkeit und die Gefahr der Verweiblichung drohen. Im Unterschied zum kaiserlichen Machtmonopol entwickelt Markus also ein Gegenmodell, das sich mit dem Schlagwort „Dominanzverzicht“[20] (Martin Ebner) beschreiben lässt.

V. 45 verbindet in weiterer Folge den Dominanzverzicht mit einer prosozialen Handlung, wenn es dort heißt, der Menschensohn sei nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele. Mit dem angesprochenen Lösegeld eröffnet sich ein Blick auf die reale Möglichkeit, dass Menschen aus der Sklaverei herausgekauft werden konnten. Im griechischen Kontext war für „die Freilassung, die der Sklave nie vom Herrn erzwingen konnte, […] der Marktwert des Unfreien zu entrichten, eine Summe, die entweder vom Freizulassenden selbst erarbeitet worden war oder von einem Drit-

Berlin 1999, 263–289.

17 Während das Wortfeld von „dienen“ besonders den Gedanken des Dienstes zugunsten von jemand beschreibt, beschreibt das Wortfeld des Sklaven, der Sklavin und die damit verbundenen Tätigkeiten speziell ein Abhängigkeitsverhältnis und die Unterordnung des Sklaven, der Sklavin unter seinen bzw. ihren Herrn. Vgl. *Mira Stare*, „Ich aber in eurer Mitte wie der Dienende“ (Lk 22,27). Der Aufruf Jesu zum Dienen beim letzten Abendmahl in Lk 22,7–38, in: *Judith Hartenstein / Silke Petersen / Angela Standhartinger*, „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 222–238, hier: 223 f.

18 Dabei entsprechen sich – im Stilmittel des Chiasmus – jene, die über die Völker herrschen (V. 42), und jene, die Erste sein wollen (V. 44), sowie die Großen aus V. 42 mit jenen, die groß werden wollen, in V. 43. Vgl. *Martin Ebner*, Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv (s. Anm. 13), 372: „Die Tätigkeiten jedoch, die unter den Jesusjüngern jemanden zu einem ‚Großen‘ bzw. ‚Ersten‘ machen, sind in schärfstem Kontrast zum Bild des römischen Machtapparates formuliert.“

19 *Martin Ebner*, Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv (s. Anm. 13), 376.

20 *Gerd Theißen*, Die Verfolgung unter Agrippa I. (s. Anm. 16), 263–289, spricht von Statusverzicht.

ten, Freund, Tempel, Verein aufgebracht wurde“[21]. Der Menschensohn kauft demnach im Bild gesprochen in einem selbstlosen Akt alle aus der Sklaverei frei, um ihnen bedingungslose Freiheit zu schenken.

Nun lässt sich beobachten, dass dem Jesuswort vom Dominanzverzicht, dem im Lukasevangelium als Konkretisierung auch der Besitzverzicht entspricht, auf Seite der Jesusbewegung gelegentlich zwar hohe rhetorische Bedeutung, aber wenig Relevanz für das eigene Leben beigemessen wird. Deutlich wird das in der Literatur der frühen Kirche, wo besonders Bischöfe ermahnt werden, ihr Amt als Dienst zu verstehen. Außerdem gibt es eine weitere gefährliche Möglichkeit, das Jesuswort, das einen völlig neuen Lebensstil jenseits hegemonialer Männlichkeit konzipiert, seines Sinnes zu entleeren. Mit einiger „Kreativität“ lässt sich aus dem jesuanischen Wort vom Dominanzverzicht ein Wettstreit im Dienen etablieren. Bedenkt man zusätzlich, dass in der frühen Kirche die Bildworte von der Taufe und vom Kelch auf die Männer und Frauen gedeutet wurden, welche ihren Glauben bekannten bzw. dafür sogar das Martyrium auf sich nahmen,[22] und dass Märtyrer als Athleten Christi[23] gezeichnet werden konnten, dann wird deutlich, dass der kompetitive Wettkampf durch die Neudefinition zumindest auf der Ebene der späteren Rezipienten keinesfalls überwunden ist. Denn die agonalen Muster im Wettstreit um hegemoniale Männlichkeit wurden von der politischen Elite anders geführt als von jenen, welche keinen Zugang zur Macht hatten. Die herrschenden Eliten kämpften und konkurrierten um äußere Herrschaft, jene, denen der Zugang zur äußeren Herrschaft verwehrt war, konzentrierten sich auf die Herrschaft über den eigenen Körper und Geist. Das konnte ebenfalls in Form eines Wettbewerbes um die je größere Tugendhaftigkeit[24] im Hinblick auf Selbstkontrolle, Mäßigung und Willensstärke ausgetragen werden.

Obwohl Jesus konkurrierende Muster konterkariert, indem er die Maxime prägt „dienen statt herrschen“, heißt das noch lange nicht, dass mit der Orientierung an Jesus die kompetitive Logik ein für alle Mal ein Ende hat. Auch wenn Jakobus und Johannes das jesuanische Programm als ihr eigenes aufnehmen, auch wenn sie loyal und „dienstbereit“ sind, so müssen sie aus der Logik männlich-hegemonialer Performanz nicht aussteigen. Es haben sich durch die Anordnung des Meisters nur die Spielregeln des Wettbewerbs verändert.[25]

21 *Elisabeth Hermann-Otto*, Sklaverei in der griechisch-römischen Welt, Hildesheim 2009, 101.

22 In der Patristik wird der Kelch für das Leiden, die Taufe aber für den Tod gedeutet und in weiterer Folge werden Bekenner und Märtyrer unterschieden. Vgl. *Justina C. Metzdorf*, Das Matthäusevangelium. Kapitel 19–21 (Novum Testamentum Patristicum 1/6), Göttingen 2017, 227.

23 Vgl. *Stephanie L. Cobb*, Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts, New York 2012.

24 Vgl. *Moisés Mayordomo*, Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: EvTGh 68 (2008), 99–115, hier: 106: „Die Tatsache, dass Kontrolle und Herrschaft als wichtigste Ausdrucksformen des Männlichen galten, erlaubte eine philosophische Verlagerung von Männlichkeit in das Innere des Menschen.“ Für die Auslegung der Bergpredigt hat das *Hans-Ulrich Weidemann*, „Vergeltet nicht dem bösen Mann!“ Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt, in: *ders.*, Er stieg auf den Berg … und lehrte sie (Mt 5,1 f). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012, 25–70, eindrucksvoll nachgewiesen.

25 Das wird auch in 4 Makk 1,7–9 deutlich, wo es heißt, dass die fromme Vernunft Herrin über die Triebe ist und durch Gewalt beherrscht wird. Vgl. *S. D. Moore* / *J. C. Anderson*, Taking it

Um diese Mechanismen zu durchschauen, hilft die Männerforschung weiter, denn sie macht zweierlei deutlich:

1) Die Muster und die Spielregeln hegemonialer Männlichkeit können sich geografisch, zeitlich und kontextuell durchaus ändern.

2) Männlichkeit ist kein Handeln („doing gender“), das primär von Individuen ausgetragen wird, sondern Männlichkeitskonstruktionen haben immer einen relationalen Charakter und sind mit kollektiven Prozessen in einer Gruppe verbunden.[26]

Männerforschung will aber unter Berufung auf Connell auch aufzeigen, dass die patriarchalen Konzepte echte Empathiefähigkeit nicht zulassen. Deswegen gibt es an diesem Punkt eine erstaunliche Konvergenz von Männerforschung und Exegese des markinischen Schlüsseltextes. Auch wenn der Begriff Empathiefähigkeit in Mk 10,35–45 nicht vorkommt, so schließt doch die Heilung des blinden Bartimäus unmittelbar an. Während die beiden Söhne des Zebedäus nach der dritten Leidensweissagung ihren Wunsch nach Herrschaft an Jesus herantragen, hat der blinde Bartimäus Einsicht in den Weg und das Programm Jesu. Brisant daran ist, dass der Wunsch nach Herrschaft aus dem inneren Kreis der Jesusbewegung kommt, während Bartimäus zunächst der Jesusbewegung nicht angehört und daher von außerhalb kommt. Als sich Bartimäus Jesus nähern will, wird er von jenen, die Jesus begleiten, davon abgehalten. Erst durch die Initiative Jesu verändern sie ihr Verhalten und verhelfen Bartimäus zur Jesusbegegnung. Jesus muss also zuerst den Widerstand der Menge beseitigen, um in einer Frage seine Empathie zu bekunden: Was willst du, dass ich für dich tun soll?

Weiterführende Literatur:
Irmtraud Fischer (Hg.), Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät Graz (Theologie im kulturellen Dialog 31), Innsbruck–Wien 2016. Die Publikation einer Ringvorlesung bekundet eindrucksvoll, dass interdisziplinäre Arbeit echten Mehrwert generiert, wenn es darum geht, Geschlechterkonstruktionen in Geschichte und Gegenwart zu analysieren und Gegenentwürfe zu entwickeln, die Menschen ermächtigen, ihre je eigenen Lebenskonzepte jenseits von Geschlechterstereotypen zu verwirklichen.
Ute E. Eisen / *Christine Gerber* / *Angela Standhartinger* (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302), Tübingen 2013. Der Band zeigt variantenreich an frühjüdischen, biblischen, frühchristlichen und frühislamischen Texten, dass Geschlechterkonstruktionen und religiöse Konzepte aufeinander bezogen sind. Für das Thema „Männlichkeitskonstruktionen“ sind speziell die Beiträge von *Moisés Mayordomo*, Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche, 359–380, und *Martin Leutzsch*, Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40, 405–430, zu empfehlen.

Like a Man. Masculinity in 4 Maccabees, in: JBL 117 (1998), 249–273. Für das rabbinische Judentum M. L. Satlow, „Try to be a Man“. The Rabbinic Construction of Masculinity, in: HThR 89 (1996), 19–40.

[26] Vgl. *Raewyn Connell*, Der gemachte Mann (s. Anm. 3), 229.

4 Ergebnis

Ausgehend von der Grundannahme, dass Männlichkeit sozial konstruiert wird, wurden zwei biblische Texte – beide in der Mitte christlicher Theologie angesiedelt – im Blick auf die Analysekategorie einer hegemonialen Männlichkeit beleuchtet. Deutlich wird, dass auch in biblischen Texten hegemoniale Männlichkeit als Abgrenzungs- und Herrschaftsprinzip sowohl gegenüber Frauen als auch gegenüber Männern in Erscheinung tritt. Der zentrale Text aus Eph 5,21–33 schreibt auf der einen Seite Paulus weiter und bekundet dadurch eine hohe Wertschätzung der Ehe. Andererseits steht der Text ganz in der Tradition römischen Hierarchiedenkens und exerziert minutiös die Parallele zwischen dem Kaiser als Haupt des römischen Weltreichs und dem pater familias als Herrscher über den Leib seiner Frau. Durch die Verbindung dieses Konzepts mit dem Liebesgebot kann man fragen, inwiefern dadurch zu männlicher Dominanz eine kühne Gegenwelt entwickelt wird.

Am Beispiel von Mk 10,35–45 wurde deutlich, wie sehr selbst die Vortrefflichsten des Jüngerkreises am Konzept hegemonialer Männlichkeit orientiert handeln. Zudem greift das Konzept hegemonialer Männlichkeit selbst bei veränderten Spielregeln, was sowohl für Einzelpersonen als auch für Institutionen gilt. Das ist auch der Grund, weshalb die patristische Literatur eine Vielzahl von Ermahnungen im Hinblick auf die kirchlichen Amtsträger parat hat.

Die beiden Beispiele zeigen, dass es sinnvoll ist, hegemoniale Männlichkeit als Analysekonzept zu verwenden, werden dadurch doch bis dato unerkannte Entwicklungen und Strukturen sicht- und benennbar. Obwohl dies möglicherweise auch zu Verunsicherung führen kann, braucht es doch die Generierung solcher kritischen Einsichten, denn erst auf dieser Basis kann ein Beitrag zu größerer Gerechtigkeit im Rahmen der Geschlechter- und Kirchenordnung geliefert werden. Dieses gemeinsame Anliegen verbindet Exegese und Männerforschung und müsste eigentlich dazu beitragen, dass die beiden wie Pech und Schwefel zusammenhalten. Durch die Abfolge von Dominanzverzicht und Blindenheilung formuliert Markus vielleicht auch die tiefe Weisheit, dass so manche Einsicht nicht aus der Jesusbewegung selbst, sondern eben von außerhalb und mitunter auch gegen viele Widerstände kommt.

Der Autor: *Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Pichler, geb. 1967, Promotion 1996, Habilitation 2003, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft Universität Graz und Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten, 2014–2017 gemeinsam mit Ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Weirer Leiter des FWF-Projekts „Biblische Narratologie und subjektorientierte Bibeldidaktik“; aktuell in Kooperation mit der Diözese Graz-Seckau: Raumkonzeptionen im Epheserbrief; Publikationen: Jesus, der Lebensspender. Vom spirituellen Reichtum des Johannesevangeliums, Regensburg 2015; gemeinsam mit Christine Rajič (Hg.), Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike, Regensburg 2017; Plötzlich konkrete AdressatInnen! Eine Übersetzung der lukanischen Ostertexte für die Sekundarstufe 1 als exegetische Herausforderung, in: Andrea Lehner-Hartmann / Oskar Dangl (Hg.), „Wenn kein Hahn mehr danach kräht“. Vom Bildungspotenzial biblischer Texte, in: ÖRF 25 (2017/2), 131–142. http://unipub.uni-graz.at/oerf/periodical/titleinfo/2303132.*

Wolfgang Beck

Coole Macher und softe Looser?

Männerbilder in Medien und das theologische Lernfeld biografischer Identitätsheterogenität

◆ **Das heutige Männerbild ist ebenso wenig eindeutig wie es in der Krise steckt. An ausgewählten Beispielen aus Film und Fernsehen kann der Autor zeigen, dass die dort präsentierte Männlichkeitskonstruktionen keinem eindeutigen Muster genügen und damit Spiegel der gesellschaftlich gelebten Männlichkeiten sind, die allesamt weit entfernt sind von dem, was wir als hegemoniale Männlichkeit bezeichnen. (Redaktion)**

In der soziologischen Betrachtung von Unsicherheiten in postmodernen Gesellschaften werden wissenschaftliche Debatten auf unterschiedliche Felder ausgerichtet: den Verlust übergeordneter und Erklärungsmuster konstituierender Theoriebildung[1], die Religionen in ihrer Ambivalenz als Sicherheitsrisiko[2] und Stabilisierungsressource, Unsicherheitssteigerungen durch Klimawandel oder politische Destabilisierung, die Krise von Institutionen und die Demontage bestehender Autoritäten in ihrer „Gatekeeper-Funktion“[3] im Zuge einer etablierten „Kultur der Digitalität“[4]. Kein gesellschaftliches Segment scheint von der gesteigerten Unsicherheitserfahrung ausgenommen. Dies gilt in besonderer Weise für das Geschlechterarrangement[5], für Geschlechterrollen[6] und die Infragestellung ihrer traditionellen Konstruktion im Rah-

1 *Armin Nassehi*, Der Ausnahmezustand als Normalfall. Modernität als Krise, in: *ders.* (Hg.), Krisen lieben. Kursbuch 170, Hamburg 2012, 34–49, hier: 38: „Wenn man Modernität auf eine Formel bringen will: Die zentralen Instanzen der Gesellschaft wie Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Religion, Kunst und Bildung entwickeln völlig unterschiedliche interne Logiken, Erfolgsbedingungen, Reflexionstheorien, Erwartungsstile und Funktionen und werden einerseits unabhängiger voneinander, andererseits bleiben sie stets krisenhaft, weil nicht wirklich mit Passung aufeinander bezogen.“

2 *Michael Opielka*, Kultur versus Religion? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten, Bielefeld 2015.

3 *Bernhard Pörksen / Hanne Detel*, Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter, Köln 2012, 41–42: „Sie entschieden, was als wichtig und was als unwichtig zu gelten hatte. Sie legten fest, was überhaupt ein Skandal ist – und was nicht. […] Faktisch verwandelt sich das einzelne Individuum in einen Gatekeeper eigenen Rechts und tritt in sehr unterschiedlichen, mitunter rasch wechselnden Rollen in Erscheinung: als Informant und Skandalisierer, als Publizist und Medienunternehmer, als Zwischenhändler für brisante Informationen.“

4 *Felix Stalder*, Kultur der Digitalität, Berlin 2016, 167.

5 *Christel Eckart*, Privatheit. Zur Gestaltung von Beziehungen des Sorgens, in: *Karin Jurczyk / Mechtild Oechsle* (Hg.), Das Private neu denken: Erosionen, Ambivalenzen, Leistungen, Münster 2008, 301–314.

6 *Martina Löw*, Neue Unsicherheiten – Männer auf verlorenem Posten, in: *Hans-Georg Soeffner* (Hg.), Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformation (Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008, Bd. 2), Wiesbaden

men der Gendertheorie. Als dominierend stellt sich im Blick auf die Geschlechtskonstruktion des Mannes das Deutungsschema der Krise dar. Da dieses Deutungsschema auch strategische Verwendung in der Stabilisierung hegemonialer Männlichkeit findet, scheint Vorsicht vor seiner vorschnellen Akzeptanz geboten zu sein:[7] Könnte es sein, dass die Rede von einer Krise des Mannes bzw. des Mannseins sich als vorschnell, stereotyp oder wissenschaftlich wenig valide erweist? Die Rede von einer Krise des Mannseins oder einer bestimmten Definition männlicher Identität manifestiert erst die Annahme eines Normalzustands, den es in einer sich dynamisch entwickelnden Geschlechterkonstellation nicht geben kann.

1 Bewegung in dem kirchlichen „Paradigma der Polarität"

In den zurückliegenden 25 Jahren ist auch in Theologie und Kirche der Mann in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt.[8] Breit angelegte Studien dokumentierten und analysierten die Entwicklungen, die auch von Soziologie[9], Gender Studies[10] und Geschlechterforschung betrachtet werden.[11]

Vorrangig konnten dabei kirchlich weithin etablierte Formen des Geschlechterdimorphismus als ein „Paradigma der Polarität"[12] gegenüber einem vormodernen Patriarchat gewürdigt, längst aber auch im Zuge der hitzig geführten Debatte um Gendertheorien problematisiert werden.[13]

2010, 947–950, hier: 947: „Zur Diskussion steht, welche gesellschaftlichen Risiken aus biographisch-strukturellen Unsicherheiten in der Konstruktion von Männlichkeit erwachsen."

7 Vgl. *Jürgen Martschukat / Olaf Stieglitz*, Es ist ein Junge! Einführung in die Geschichte der Männlichkeit in der Neuzeit, Tübingen 2005, 82: „Wenn von der Männlichkeit die Rede ist, die in eine Krise gerät, bildet dann nicht eine stabile und gewissermaßen essenziell zu denkende Männlichkeit, die diese Krise durchlebt, den Ausgangspunkt des Denkens über Geschlecht? […] Wie wir wissen, existieren ein solch kohärentes System und eine derart essenziell gedachte Männlichkeit in dem Konzept performativer Geschlechter nicht, vielmehr wird ‚das vergeschlechtlichte Subjekt nicht durch einen dauerhaften Status quo, sondern durch die permanente Veränderung bestimmt'."

8 *Andrea K. Thurnwald*, „Fromme Männer". Eine empirische Studie zum Kontext von Biographie und Religion, Stuttgart 2010.

9 *Lothar Böhnisch*, Männliche Sozialisation. Eine Einführung, Weinheim–Basel ²2013. Armin Nassehi, Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter, in: *Ursula Pasero / Christine Weinbach* (Hg.), Frauen. Männer. Gender Trouble. Systemtheoretische Essays, Frankfurt a. M. 2003, 80–104.

10 *Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz* (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Berlin 2006.

11 *Vgl. Rainer Volz / Paul M. Zulehner*, Männer in Bewegung. Zehn Jahre Männerentwicklung in Deutschland. Ein Forschungsprojekt der Gemeinschaft der Katholischen Männer Deutschlands und der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (Forschungsreihe 6), Baden-Baden 2009. *Carsten Wippermann / Marc Calmbach / Katja Wippermann*, Männer: Rolle vorwärts, Rolle rückwärts? Opladen 2009. *Martin Engelbrecht / Martin Rosowski*, Was Männern Sinn gibt – Leben zwischen Welt und Gegenwelt, Stuttgart 2007.

12 K*arl Lehmann*, In gegenseitiger Ergänzung bilden sie das unverkürzte Menschsein, in: *Franz-Josef Bode* (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 95–100.

13 Vgl. die zusammenfassende Darstellung der Diskussion in der Bearbeitung eines kirchlich-lehramtlichen Schreibens aus dem Jahr 2004 bei: *Marianne Heimbach-Steins*, „… nicht mehr Mann

Da sich markante Entwicklungen in den Konstruktionen[14] männlicher Identität beobachten lassen, haben sich daraus Impulse für die kirchliche Bildungsarbeit ergeben, wie auch gesellschaftspolitische Forderungen. Dazu gehört das Bemühen um die Befreiung von hegemonialer Männlichkeit[15], die auf vormodernen Geschlechterrollen aufbaut, sich lange Zeit mit verengten Naturrechtsbegründungen legitimierte oder in Ansätze der Naturalisierung[16] von Gender übergingen.

Mit der Wahrnehmung von Entwicklungen ist jedoch auch die Frage nach Ursachen und die Herkunft von Impulsen für solche Entwicklungen aufgeworfen. Diese können sowohl in den individuellen Biografien, in Erfahrungen von Krisen, Verunsicherungen, Erfolgen und den Resonanzachsen Hartmut Rosas gesucht und plausibel identifiziert werden.[17] So ist gerade die individuelle Bearbeitung von Krisenerfahrungen als Verabschiedung von Idealbildern gelingenden Lebens ein Ort, an dem es einerseits zur Verunsicherung bisheriger Geschlechteridentitäten und andererseits zur Entwicklung neuer, tragfähiger Rollenverständnisse kommt.[18]

Neben der Frage nach der individuellen Entwicklung und der Suche nach einem tragfähigen Rollenverständnis gilt es zugleich nach Impulsen für eine gesellschaftliche Entwicklung zu fragen: Öffentliche Diskurse, wie die Diskussion um eine geschlechtergerechte Bezahlung auf allen Ebenen der Arbeitswelt oder das Bemühen um geschlechtergerechte Sprache sind hier wichtige Felder, um vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu destabilisieren und in ihrer bewusstseinsprägenden Wirkung zu entlarven.

2 Vormoderne Geschlechterrollen halten sich

Wie im privaten und familiären Leben Rückgriffe in vormoderne Geschlechterrollen als kaum hinterfragte Praxis zu beobachten sind,[19] gibt es auch in den Massenmedien entsprechende Manifestierungen und Rückgriffe: So sind im Fernsehen

und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009, 163–177.

14 *Robert W. Connell*, Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Wiesbaden ^{3}2006.

15 *Martin Weiß-Flache*, Männer in Deutschland auf befreienden Wegen der Umkehr aus dem Patriarchat. Gegenwartsanalyse – theologische Optionen – Handlungsansätze, Münster 2001.

16 Vgl. *Marcus Temeer*, Naturräume – Körper – Geschlecht. Wälder als Verkörperungen sozialer Geschlechter, in: *Karl-Siegbert Rehberg* (Hg.), Die Natur der Gesellschaft (Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Bd. 1), Frankfurt a. M. 2008, 524–538.

17 *Clarissa Rudolph*, Arbeitslosigkeit – Bremse oder Motor beim Wandel der Geschlechterverhältnisse?, in: *Brigitte Aulenbacher / Angelika Wetterer* (Hg.), Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung, Münster 2009, 138–156.

18 *Andreas Heek*, Väter behinderter Kinder. Eine pastoraltheologische Studie im Zusammenhang von Krise und Bewältigung, Münster 2014. *Andreas Heek*, Was zählt, wenn nichts mehr geht? Väter behinderter Kinder zwischen Krise und Bewältigung – eine pastoral-empirische Studie, in: PthI 36 (2016), 125–138.

19 B*ärbel Schön*, Geschlechterrollen: Mutter – Vater – Sohn – Tochter, in: *Hildegard Macha / Monika Witzke* (Hg.), Familie. Handbuch der Erziehungswissenschaft, Paderborn 2011, 215–236.

Männer nicht nur in Relation zur Gesellschaft überrepräsentiert und damit öffentlich sichtbarer als Frauen. Sie treten auch stärker als erklärender Fachmann und damit als starkes Geschlecht auf, während Frauen die Rolle der Fragenden und Hilfsbedürftigen zukommt.[20] Ähnliches gilt in eklatanter Weise für Marketing und Werbung, wie auch für den Bereich der digitalen Medien. Einerseits werden Frauen nach wie vor tendenziell mit den Themen Schönheit und Gesundheit dargestellt. Andererseits erscheinen Männer auffallend häufig in Verbindung mit Arbeit und Leistung.

Als Beispiel sei hier auf das Marketingprojekt „MyVan" verwiesen, das in vielfacher Hinsicht als idealtypische Werbestrategie eines „Content Marketing" mit Unterhaltungsanspruch gelten kann. Um Werbung für den Kleintransporter eines großen deutschen Automobilkonzerns in ungewöhnlicher Form als „Lifestyle-Produkt" zu ermöglichen, wird humorvoll das Narrativ einer Dorfbevölkerung in den Alpen entwickelt: Während andernorts Profifußball in Stadien gespielt wird, entwickelt hier eine bunte Truppe von Männern die Idee, auf der Bergwiese einen alternativen Sport zu entwickeln und „Steilhangfußball" zu spielen. Die Männer beschaffen alles Nötige, zimmern Tore, markieren das Spielfeld und haben eine „Riesen-Gaudi". Die Männer werden auch hier zu Machern und Helden eines Handwerker-Pragmatismus. Die Frauen verbleiben dementsprechend in der traditionellen Rolle der Dorfschönheiten am Spielfeldrand und jubeln den Männern zu. Das Marketingkonzept des „Steilhangfußballs" der Marketingagentur fischer-Appelt ist so erfolgreich, dass es von anderen Firmen zitiert wird. Es fungiert hier zugleich als Beispiel für eine Geschlechterdarstellung von Männern, die ganz dem vormodernen Konzept hegemonialer Männlichkeit entspricht. Anregungen, diese zu hinterfragen oder durch alternative Ansätze zu ergänzen, werden nicht entwickelt. Damit findet sich in diesem Marketingbeispiel ein ähnlicher Mechanismus[21], wie in verschiedenen Formaten der Social Media, wenn etwa in den Ratgeber-Tutorials von Youtube traditionelle und sexistisch verengte Rollenklischees bedient werden und eine bislang kaum problematisierte Wirkung entfalten. Wenngleich die ambivalente Wirkung dieser Mechanismen in den Social Media auf Jugendliche nur in Ansätzen erforscht ist, so zeichnet sich doch ab, dass sie ähnliche Auswirkungen bei der Verfestigung wie auch der Dynamisierung klassischer Rollenmuster haben, wie schulische Kontexte.[22]

Vor dem Hintergrund dieser marktförmigen Mechanismen wird das weit anspruchsvollere Konzept von zwei Kinofilmen erkennbar, die nachfolgend vorgestellt werden sollen.

Wie bei allen modernen Massenmedien und digitalen Medien ist auch der Film

[20] *Elisabeth Prommer / Christine Linke*, Audiovisuelle Diversität? Geschlechterdarstellungen in Film und Fernsehen in Deutschland, Studie der Universität Rostock, Rostock 2017; https://www.uni-rostock.de/fileadmin/uni-rostock/UniHome/Presse/Pressemeldungen/Broschuere_din_a4_audiovisuelle_Diversitaet_v06072017_V3.pdf [Abruf: 14.02.2018].

[21] *Marina-Lena Gläßel*, Werbeopfer Frau? Beeinflussung weiblicher Körperwahrnehmung durch die Schönheitsideale der Werbung, Darmstadt 2010.

[22] *Susanne Thurn*, „Macht und Geld regiert die Welt – und Männer sind anfällig dafür!" Sechzehnjährige Mädchen und Jungen über Macht und Geschlecht, in: *Martina Löw* (Hg.), Geschlecht und Macht. Analysen zum Spannungsfeld von Arbeit, Bildung und Familie, Wiesbaden 2009, 157–190.

von seiner Wirkung auf Zuschauerinnen und Zuschauer her zu reflektieren, in deren Rezeption sich das Kunstwerk ereignet. Dieser Suche nach der Wirkung des Mediums Film geht sowohl die psychoanalytische Filminterpretation nach, wie auch der Ansatz des Neoformalismus[23], in dem nicht nur der Film, sondern die kommunikative Wechselwirkung mit den Zuschauerinnen und Zuschauern reflektiert wird. Gerade in der Wirkung des Films liegt die Gefährdung zur ideologischen Instrumentalisierung, wie auch zu seiner markt- und gesellschaftskonformen Bestätigungsneigung je gegenwärtiger Verhältnisse.[24]

Gerade der Umgang mit unterschiedlichen Geschlechterrollen und Identitätsmustern legt es nahe, die in den Filmen und anderen Formen zeitgenössischer Medien und öffentlicher Kommunikation vorgestellten Muster mit Hilfe der „psychoanalytischen Filmtheorie" zu bearbeiten: Ist das, was gezeigt und gesehen wird, eine Verarbeitung dessen, was ähnlich oder ganz anders zuvor erlebt wurde? Diese bildtheoretische Reflexion fragt nach der „reflexiven Brechung der Wirklichkeit im Illusionsbild"[25].

Einerseits wird es in diesem Anliegen immer wieder um eine Medienanalyse mit der Fokussierung auf einzelne Figuren und ihre Konstellationen[26] zu gehen haben, andererseits als Interpretation von im- und explizit erkennbaren Normen und Werten.[27] Von besonderer Bedeutung ist dabei die Komplexität, mit der eine Persönlichkeit dargestellt wird, und die Entwicklung, die eine Person im Verlauf des Films zeigt, um individuell-biografische Lernprozesse beispielhaft abzubilden.[28]

3 Ein Typ, der durchs Leben treibt: „Oh Boy"

Der Film „Oh Boy" des Autors und Regisseurs Jan Ole Gerster stellt mit dem Studenten Niko die Figur eines jungen Erwachsenen vor. Mit Ende zwanzig ist sein Studium nicht abgeschlossen, im Gegen-

23 *Kristin Thompson*, Neoformalistische Filmanalyse, in: *Franz-Josef Albersmeier* (Hg.), Texte zur Theorie des Films, Stuttgart [3]1998, 409–446.

24 Joachim Valentin markiert an dieser Gefahr die markante Unterscheidung von Mainstream- und Autorenfilm. *Joachim Valentin*, Avatare und andere Erlöser. Theologie im Gespräch mit dem zeitgenössischen Mainstream- und Autorenfilm, in: *Christine Büchner/Gerrit Spallek* (Hg.), Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, Ostfildern 2016, 257–280, hier: 267: „Wenn im Film nicht in einer bloßen Bestätigung des Status Quo letztlich ungerechte ökonomische, politische und soziale Verhältnisse einfach wiederholt, sondern sie in ihrer menschenverachtenden Struktur bloßgestellt, auf ihre ‚offenen Flanken' auf das Reich Gottes hin befragt und – eventuell auch gegen die Intention des Autors – ‚prophetisch dekonstruiert' werden sollen, muss die Irritation mindestens ebenso hochgeschätzt werden wie die Bestätigung gängiger Darstellungs- und Rezeptionsmuster."

25 *Gertrud Koch*, Die Wiederkehr der Illusion. Der Film und die Kunst der Gegenwart, Berlin 2016, 29.

26 *Werner Faulstich*, Grundkurs Filmanalyse, Paderborn [3]2013, bes. 99–116.

27 Ebd., 163–217.

28 Ebd., 103: „Eine mehrdimensionale Figur kann durch zwei Merkmale ausgezeichnet sein: erstens eine gewisse Komplexität, das heißt, die Liste der Eigenschaften ist vergleichsweise lang, gekennzeichnet von großer Vielfalt und durchaus auch von Gegensätzen und Widersprüchen, die eine Figur wirklich lebendig erscheinen lassen; zweitens eine persönlichkeitsmäßige Veränderung, das heißt, die Figur ist am Ende des Films nicht mehr die, die sie noch am Anfang war."

teil. Es ist zu einer Fassade für die Rechtfertigung elterlicher Unterhaltszahlungen verkommen. Niko spaziert durch die Stadt, ohne erkennbare Ziele zu haben. Er ist auf der Suche nach Kaffee, nach liebevoller Beziehung, verliert seinen Führerschein und ist pleite. So ist Niko mehr und mehr das Gegenbild zu einer Generation, die gerne als „digital natives" oder „Generation Y" mit spektakulären Attributen des Erfolgs beschrieben wird. Entschieden, fordernd und mit klaren Zukunftsvorstellungen in Gestalt des Biografiedesigns? All das ist Niko nicht. Das einzig konkrete Ziel wäre ein normaler Kaffee. Und obwohl vordergründig alles nach dem Weg eines Loosers aussieht, bleibt Niko entspannt und eigentümlich cool. Seine Hauptbeschäftigung ist neben der Suche nach Kaffee das „In-Berlin-leben"[29]. Er lässt sich eher durch das Leben und die berührenden Begegnungen treiben.[30] Er passt nicht in das Gesellschaftsschema, in dem Menschen sich einer Selbstoptimierung verschreiben und in der Fülle von Multioptionierungen eine erwartungskompatible Identitätskonstruktion ausbilden, sondern repräsentiert eine „Melancholie der Bohème"[31].

Wichtige Termine sind bei ihm nur ein inszenierter Anlass, um weiterziehen zu können. Dabei gibt es immer wieder Begegnungen mit Menschen und Einblicke in deren Lebenswelten: ein Mitbewohner im Haus, eine frühere Mitschülerin mit Depressionen, ein Kumpel. Immer wieder teilen Menschen in für ihn selbst überraschender Offenheit ihr Leben mit ihm. Offenbar strahlt er eine Schwäche aus, die ihn als ansprechbar und nahbar wirken lässt.

Gerade mit seiner Unentschiedenheit, Ziellosigkeit und Sorglosigkeit repräsentiert Niko ein Männerbild, das vordergründig dazu einlädt, als schwach identifiziert zu werden. Hier scheint alles demon-

Weiterführende Literatur:

Margit Eckholt (Hg), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017. Der Sammelband bietet einen gehaltvollen Überblick über den aktuellen Forschungs- und Diskussionsstand im Grenzbereich von Gender Studies und Theologie.

Dieter Thomä, Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin 2016. Entlang eines überraschenden und ungewöhnlichen Motivs traditioneller Männlichkeit unternimmt der Autor eine Expedition durch die Kulturgeschichte und deren Ränder, die von einer Sympathie für Außenseiter geprägt ist.

Bernhard Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx', Würzburg 2017. In einer beeindruckenden theologischen Arbeit entwickelt der Autor ein alternatives Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen anhand des Motivs der Verletzlichkeit, das zu einem Korrektiv gegenüber zu engen und fixierten Identitätskonstruktionen wird.

[29] *Caroline Elsen*, Aus dem Leben eines Taugenichts, in: FAZonline, 02.11.2012; http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kino/im-kino-oh-boy-aus-dem-leben-eines-taugenichts-11947781.html [Abruf: 10.01.2018].

[30] *Michael Ranze*, Oh Boy, in: Filmdienst 65 (22/2012), 44.

[31] *Rainer Gansera*, Mit Gespenstern an der Bar, in: SZ.de, 15.04.2015; http://www.sueddeutsche.de/kultur/oh-boy-im-kino-mit-gespenstern-an-der-bar-1.1512315 [Abruf: 10.01.2018].

tiert und dekonstruiert zu sein, was seinem Vater als nahezu karikatureskem Gegenbild eigen ist. Bei Niko findet sich kein heldenhaftes Machertum, kein Habitus des Machos, keine traditionell bürgerlichen Ideale. Vordergründig dürfte er von vielen, denen die gesellschaftliche Entwicklung männlicher Rollenverständnisse ohnehin suspekt ist, als mustergültig gescheitertes Projekt erscheinen. Doch Schwäche, Profil- und Ziellosigkeit werden hier ironisch gebrochen, so dass die Gelassenheit Nikos seine eigentliche Stärke markiert.

Dass die Darstellung Nikos etwas Lockeres behält, ist dabei auch den ästhetischen Anleihen an die 1920er-Jahre zu verdanken. Es bleibt ein junger Mann, der davon überfordert scheint, für sein eigenes Leben Verantwortung zu übernehmen. Unweigerlich steht die Frage im Raum: Soll man sich um Niko eigentlich Sorgen machen? Nicht nötig, am Schluss gibt es ja einen Kaffee. Und ohne große Statements oder auch nur spektakuläre Wendungen läuft und fließt das Leben eben weiter, ohne dass es nach bürgerlichen oder antibürgerlichen Standards gestaltet werden müsste. Die Tasse Kaffee genügt als Ansage: Es wird schon werden.

4 Der überforderte und sprachlose Mann?

Der Film „Manchester by the Sea" des Regisseurs Kenneth Lonergan erzählt die Geschichte des Einzelgängers Lee, der nach dem plötzlichen Tod seines Bruders die Funktion des Vormunds für dessen Sohn, den 16-jährigen Teenager Patrick, übernehmen soll. Beeindruckend von dem Schauspieler Casey Affleck dargestellt, wird Lee zum Inbegriff des Menschen, den die Härte des Lebens und die Übernahme von Verantwortung zu überfordern droht. Erst im Verlauf des Filmes wird die Dramatik seiner Lebensgeschichte mit voller Wucht sichtbar: Unter Drogen und Alkohol kam es Jahre zuvor zu einem Hausbrand, bei dem er und seine Frau die drei Kinder verloren. Die Tragödie, die Last der Schuld liegt schwer auf dem Leben von Lee und droht die Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, vollends zu lähmen. Die Ambivalenz des Charakters wird von der grandiosen Darstellung durch Casey Affleck verstärkt: „Seine Unentschiedenheit, sein irritierendes Verhalten, die Abwehr, mit der er auf seine Umwelt reagiert – mit jeder Geste, jeder Bewegung, jedem Wort fängt er die Misere und Verzweiflung seiner Figur ein."[32]

Mit der Erfahrung einer tragisch verlaufenden Familiengeschichte einerseits und der persönlichen Überforderung des Protagonisten andererseits entsteht hier das Bild eines Mannes, der schon mit sich allein zu ringen hat und dabei kaum die sich stellenden Herausforderungen wahrzunehmen vermag.

Der Film mag eigentümlich auf männliche Figuren fokussiert sein. Den Protagonisten Lee jedoch als typisch männliches Emotionswrack zu zeichnen, wie dies von Hannah Pilarczyk[33] in einer Spiegel-Rezension unternommen wird, scheint verfehlt. Vielmehr erzeugt das Ereignis der Familientragödie, der Trauer um seine drei Kinder und der Blick auf die eigene Schuld eine traumatische Sprachlosigkeit. Mit ihr

[32] *Michael Ranze*, Manchester by the Sea, in: Filmdienst 70 (2/2017), 37.

[33] *Hannah Pilarczyk*, Das Schweigen der Männer. Familiendrama „Manchester by the Sea", in: Spiegel online, 19.01.2017; http://www.spiegel.de/kultur/kino/manchester-by-the-sea-mit-casey-affleck-das-schweigen-der-maenner-a-1129490.html [Abruf: 10.01.2018].

wird klar: Da ist ein Mensch, der von der eigenen Lebensgeschichte, der Lebenssituation und der eigenen Schulderfahrung überfordert sein muss. Darin gibt es eine berechtigte, ja notwendige Sprachlosigkeit. In ihr spiegelt sich die Ambivalenz[34] des Lebens. So wäre es auch zu einfach, die Prügeleien von Lee als Teil eines Macho-Gehabes zu betrachten. Sie sind auch ein Symbol für eine prekäre Lebenssituation, in der sich die eigene Verletzung und Überforderung eines Menschen in Aggression ausdrückt.

5 Das Spiel der individuellen Geschlechterbilder als ekklesiales Lernfeld

An den zwei Filmbeispielen lässt sich aufzeigen, dass eindeutig identifizierbare Identitätskonstruktionen des Mannes, sei es in ihren traditionellen und vormodernen Spielweisen oder in modernen, häufig als „weich" oder „sensibel" markierten Formen, lediglich Hilfskonstruktionen sein können, um erlebte Heterogenität postmoderner Gesellschaft handhabbar zu gestalten. So wenig sich übergreifende Modelle zur Erklärung einer unübersichtlichen Wirklichkeit als tragfähig erweisen, so wenig können eindeutige Bestimmungen von Geschlechterrollen und Typen mit Anspruch auf Eindeutigkeit entwickelt werden. Die genannten Filmbeispiele können in Absetzung von Entwicklungen im Marketing darin positiv gewürdigt werden, Tendenzen der Vereinfachung als eine Bearbeitung des „Unbestimmten"[35] zu hinterfragen. Sie stellen Beispiele von Biografien und Identitäten vor, die keinerlei Anspruch auf gesellschaftliche Beispielhaftigkeit formulieren wollen. Die Wucht persönlicher Krisenerfahrungen unterbindet Versuche der Ableitung oder Verallgemeinerung. Sie betonen vielmehr die Individualität des persönlichen Lebensweges und werden damit zu einer impliziten theologischen Forderung, die Biografien der Einzelnen nicht nur als seelsorgliches Betätigungsfeld, sondern als theologiegenerativen Ort zu würdigen.[36] Insofern sind die vorgestellten Filme ihrerseits Ausdruck eines starken theologischen Impulses: In der Konkretion des persönlichen Schicksals haben sich einerseits alte und neue Vorstellungen von Geschlechtlichkeit als tragfähig zu erweisen, ebenso wie die individuellen Biografien der Ort sind, an dem kirchliche Verkündigung als religiöse Kommunikation ihren Ernstfall erlebt und Theologie ihr wichtigstes Lernfeld.

[34] *Caspar Shaller*, Männer, Kinder, Boote. Kenneth Lonergans stilles Meisterwerk „Manchester by the Sea" ist ein Oscar-Favorit, in: ZEIT ONLINE, 19.02.2017; http://www.zeit.de/2017/04/manchester-by-the-sea-kenneth-lonergan-kritik [Abruf: 10.01.2018].

[35] *Zygmunt Bauman*, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992, 77: „Ein großer Teil der gesellschaftlichen Organisation kann als Sediment der systematischen Bemühung interpretiert werden, die Häufigkeit, mit der man hermeneutischen Problemen begegnet, zu reduzieren, und die Qual zu lindern, die solche Probleme verursachen, sobald man ihnen einmal gegenübersteht."

[36] *Henning Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjektes, Stuttgart 2014, 38: „Daß die radikale Absage an ‚Biographie' auch ein theologisches Mißverständnis ist, gilt zumindest dann, wenn man davon ausgeht, daß Theologie keine abstrakten, zeitenthobenen ‚Wahrheiten' verkündet, sondern konkrete, fleischgewordene, die Existenz jedes einzelnen lebenspraktisch betreffende, ansprechende und herausgehobene Wahrheit sein will – wenn sie also nicht dogmatisch richtige Satzwahrheiten, sondern befreiende, also evangelische Lebenswahrheiten, Wahrheiten, die zum Leben verhelfen, laut werden lassen will."

Der Autor: *Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck, geb. 1974 in Hildesheim; seit 2015 Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik an der PTH Sankt Georgen in Frankfurt am Main; Leiter des Studienprogramms Medien; Priester der Diözese Hildesheim; Stationen als Schul- und Hochschulseelsorger und Pfarrer in Hannover; seit 2011 Sprecher des „Wort zum Sonntag" in der ARD; Publikationen: Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis, Würzburg 2018; Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (Werkstatt Theologie 12), Berlin 2008.*

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

Andreas Ruffing

Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche

Beobachtungen und Einschätzungen

◆ **Ausgehend von Beobachtungen – einer Nachtwallfahrt und eines „Time-Out-Wochenendes" – reflektiert der Beitrag den Stellenwert der Männerpastoral im kirchlichen Raum. Der Autor verortet diese Form der Seelsorge deutlich am Rand der kirchlichen Realität, stellt diesem Befund aber eine Reihe von Studien gegenüber, die eigentlich eine optimistische Prognose zuließen – wenn sich die Männerpastoral, so die These des Autors, zunehmend als „geschlechtersensible" Pastoral profilierte und stärker auf „spezifisch männliche Lebenswelten" Rücksicht nähme. Deutlich wird dabei eine Spannung zwischen derartigen Annahmen über „spezifisch Männliches" auf der einen Seite und einer zunehmenden Pluralisierung der Lebensformen von Männern auf der anderen Seite. (Redaktion)**

Gründonnerstag 2017: In Oberkalbach, einem kleinen Ort südwestlich von Fulda, kommen am späten Abend rund 40 Männer zusammen. Die jüngsten sind Mitte zwanzig, der älteste über siebzig. In der Dorfwirtschaft essen sie gemeinsam eine Suppe, danach geht es in die benachbarte evangelische Kirche. Dort gibt ihnen der Fuldaer Weihbischof Karlheinz Diez den Pilgersegen. Gemeinsam machen sich die Männer gegen 23 Uhr auf den Weg durch die Nacht. Rund zwanzig Kilometer liegen vor ihnen, bevor sie am nächsten Morgen gegen 6 Uhr ihr Ziel, die katholische Pfarrkirche in der Kleinstadt Schlüchtern erreichen. Unterwegs werden sie an vier Stationen kurze inhaltliche Impulse zur Passionsgeschichte hören, gemeinsam singen und in einem kleinen wiederkehrenden Ritual an jeder Station ein Kreuz aus weißen Kieselsteinen auf den Boden legen. An einem Feuer können sie sich nach einigen Stunden noch einmal aufwärmen, bevor es auf die letzten Kilometer geht. Viele waren schon mehrfach beim Weg durch die Nacht in den Tag dabei, einige sind diesmal zum ersten Mal dabei. Alle erreichen am nächsten Morgen das Ziel, erschöpft und auch etwas durchgefroren, aber zufrieden. Eine gute Erfahrung war es, sagen sie: Das Gehen in der Gruppe durch die Nacht, die besonderen Eindrücke, welche die Dunkelheit schenkt, das Gefühl, gut durch die Nacht geführt worden zu sein und einmal nicht selber führen zu müssen, das Spüren des eigenen Körpers, die neuen Perspektiven auf die Passionsgeschichte. Ja, sie wollen wiederkommen im nächsten Jahr 2018, wenn es passt, sagen sie uns Teamern zum Abschluss.

Ortswechsel: Abtei Münsterschwarzach, erster Advent 2017. Diesmal sind es zwölf Männer, die von Freitagabend bis Sonntagmittag zu einem Time-Out-Wochenende zusammenkommen. Die Teilnehmerzahl ist bewusst klein gehalten. Die

Männer kommen aus ganz Deutschland. Ein junger Familienvater ist darunter, ein Arzt, ein Banker, ein Handwerker – ganz gemischt. Einige haben das Wochenende von ihren Partnerinnen geschenkt bekommen, andere sind aus eigenem Antrieb gekommen. Raus aus dem Hamsterrad des Alltags, wieder zu Atem kommen, Zeit für sich haben, sich selber und seine Bedürfnisse wieder kennenlernen, das sind die Wünsche, die sie mitbringen. Ein Wochenende ist dafür vielleicht zu kurz, sagen sie. Aber immerhin, es ist ein guter Anfang. Und: Das Kloster ist dafür der ideale Ort mit seinen geprägten Zeiten aus Gebet und gemeinsamen Mahlzeiten. Dazwischen ist Zeit, zur Ruhe zu kommen und nichts tun zu müssen, es gibt Gelegenheiten für ein Gespräch zu zweit oder in der Gruppe. Einige sparsame Impulse aus Bibel und christlicher Tradition biete ich den Männern an, zu der einen oder anderen Körperübung lade ich ein, all das in Maßen, denn das Alltagsleben dieser Männer ist eng getaktet genug. Am Sonntag gehen sie mit dem Gefühl nach Hause, sich etwas Gutes gegönnt zu haben. Und sie sagen übereinstimmend: Ja, diese Unterbrechungen des Alltags sind wichtig für mich, die will ich mir in Zukunft regelmäßiger leisten – im Kloster oder wo auch immer.

Das Timeout-Wochenende und das Nachtpilgern werden so oder so ähnlich in vielen Diözesen (und Landeskirchen) durchgeführt und seit Jahren gut angenommen. Es sind offensichtlich pastorale Angebote, die für Männer „passen". Beide Angebote machen zugleich exemplarisch sichtbar, was eine geschlechtersensible Pastoral[1] kennzeichnet, die Männer in ihrer Vielfalt wertschätzend in den Blick nimmt und ihnen Begleitung in ihren Lebenskontexten anbietet. Sie sind darum auch weder pastoraler Luxus noch skurrile Spielwiese einiger weniger „Männerbewegter".

1 Männer – kirchlich (noch) ein Randthema!

Schaut man allerdings in den kirchlichen Raum hinein, so spielt die Männerpastoral weiterhin eine eher nachgeordnete Rolle. Immer noch klingen Aussagen zum Thema „Männer, Glaube und Kirche" wie folgt: Männer machen sich im Alltag der Gemeinde rar, sind in Glaubensdingen zurückhaltend und verhalten sich gegenüber der Kirche distanzierter als Frauen. Ob es sich um den Gottesdienstbesuch handelt oder um die Teilnahme an den unterschiedlichen Angeboten der Gemeinde, um Mitarbeit bei Gemeindediensten im pastoralen, karitativen oder katechetischen Bereich – die Frauen haben ein deutliches Übergewicht. Die Männer dagegen bewegen sich im Hintergrund, sind gar zuweilen gänzlich im Gemeindeleben unsichtbar geworden.

Es stimmt natürlich: Die „Feminisierung des Glaubens" ist längst nicht mehr nur ein Schlagwort, sondern mittlerweile in vielen unserer Gemeinden sichtbare Realität geworden. Allerdings: All dies ist nicht über Nacht gekommen, sondern bereits geraume Zeit zu beobachten. Und man kann ein Bündel von möglichen Ursachen identifizieren:

– Das traditionelle, auf die außerhäusliche Berufstätigkeit zugeschnittene Män-

[1] Zu Begriff und Anliegen einer „geschlechtersensiblen Pastoral" vgl. die Hinweise bei *Hildegund Keul / Andreas Ruffing*, Geschlechtersensible Pastoral, in: *Franz-Josef Bode* (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 83–86.

nerbild führte in der Vergangenheit dazu, dass Männer vielfach tendenziell areligiös lebten, da Religion und Kirche gesellschaftlich ins Private – und damit in die Domäne der Frauen – zurückgedrängt wurden.

– Die klassischen Männerverbände in Deutschland wie Kolping oder KAB haben sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil zu Familienverbänden gewandelt. Männlich geprägte Räume, in denen sich Männer in der Kirche beheimatet fühlten, wurden dadurch weniger oder verschwanden ganz aus den Gemeinden.

– Bis in die jüngere Vergangenheit war auch bei Verantwortlichen wenig im Blick, dass für die Weitergabe des Glaubens die Männer (als Väter, Erzieher, Katecheten) ebenso unverzichtbar sind wie die Frauen. Und da die Frauen sich nach wie vor in den Gemeinden engagierten, wurde das Fehlen der Männer kaum bemerkt.

– In der Gestaltung unserer Gottesdienste und Gottesdiensträume findet bis heute vor allem die kreative Kraft der Frauen Platz; Männer (außer Priester und vielleicht Diakone) werden dazu kaum einbezogen. Viele Männer vermissen auch in der Verkündigung die Berücksichtigung spezifisch männlicher Lebenswelten und empfinden die Sprache als zu weiblich geprägt.

Aus diesem Grund ist Vorsicht geboten: Aus der Abwesenheit bzw. der Distanz der Männer zum kirchlichen Leben zu schließen, sie seien religiös „unmusikalischer" als Frauen und als pastorale Zielgruppe zu vernachlässigen, ist zu kurz gegriffen. Dies gilt umso mehr, als sich die klassische Territorialgemeinde, wie sie sich nachkonziliar entwickelt hatte, massiv wandelt. Von daher lohnt es sich, nochmals auf zwei Studien zu schauen, welche die evangelische und die katholische Männerarbeit in Deutschland in den 2000er-Jahren in Auftrag gegeben haben. Sie verdienen angesichts der Transformationsprozesse, die wir in vielen Diözesen erleben, weiterhin Beachtung.

2 Männer – keineswegs religiös unmusikalisch!

An erster Stelle ist die qualitative Studie „Die unsichtbare Religion kirchenferner Männer"[2] aus dem Jahr 2005 zu nennen (s. Literaturliste). In offenen Interviews wurden Männer gebeten, von ihrem Leben zu erzählen und dem nachzugehen, was ihr Leben ausfüllt und lebenswert macht. Die Studie verzichtete auf einen vorgegebenen Begriff des Religiösen und ersetzte ihn durch den Begriff „Sinn", verstanden als subjektiv gemeinten und erfahrenen Sinn: „Unter ‚Sinn' soll alles verstanden werden, was Männer als ihr Leben ausfüllend und bereichernd schildern." (Martin Engelbrecht) So treten in der Studie die eigenen Wahrnehmungen der Männer, ihre Erzählungen zu Sinn und Leid, zu Sehnsucht und Glück, zu Verzweiflung und Hoffnung zutage. Lebenssinn liegt für die meisten Männer in dem, was sie schaffen und aufbauen. Zentral sind für sie die Arbeit und die Familie. Beziehungen zu anderen Menschen, vor allem auch die Paarbeziehung, haben einen hohen Stellenwert. Das Leben erleben sie oft als Kampf und als Feld der Bewährung, dem es sich zu stellen gilt. Die kirchenbezogenen und im engeren Sinn religionssoziologischen Passagen ergeben ein differenziertes Bild: einerseits die Ablehnung kirchlicher Lehre als dog-

[2] *Martin Engelbrecht / Martin Rosowski*, Was Männern Sinn gibt – Leben zwischen Welt und Gegenwelt, Stuttgart 2007.

matische und moralische Bevormundung und andererseits eine Offenheit für „kosmologische“ und „anthropologische“ Fragen, für Fragen des „Lebens“, für „Natur“, „Geschichte“ und „Ethik“. Die befragten Männer suchen und schaffen sich attraktive „Gegenwelten“ zur Alltagswelt: Sie sichern sich Räume der Selbstbestimmung, der Freiheit und der Zurückgezogenheit. Wichtig sind ihnen Erfahrungen mit der „Natur“ (durchaus auch als Gotteserfahrung verstanden). Sie schaffen sich Räume des Abschaltens beim Sport, am Computer, auch beim Essen oder in Alltagsritualen. All dies hebt sich jedoch weitgehend vom vorherrschenden Raum kirchlich-religiösen Fragens und Lebens ab, soweit die Männer sich nicht sogar bewusst davon abgrenzen. Der Gott der biblisch-christlichen Tradition spielt im Leben der interviewten Männer so gut wie keine Rolle mehr. Plausibler und näher sind ihnen oft spirituelle Vorstellungen und Erfahrungen des Göttlichen in der Natur. Die Natur ist ein Ort, in dem viele Männer (spirituelle) Kraft für den Alltag schöpfen. Theologisch wirken die veröffentlichten Texte sperrig und fremd. Religiös unmusikalisch und kirchlich uninteressiert kann man diese Männer dennoch nicht nennen! Auch die „kirchenfernen“ Männer erwarten sich durchaus etwas von Kirche, nämlich dass diese zuallererst glaubwürdige Wegbegleitung in Botschaft und Praxis jenseits der Konzentration auf dogmatische und moralische Verkündigung ist.

Im Jahr 2009 erschien die empirische Studie „Männer in Bewegung“ von Paul M. Zulehner und Rainer Volz[3]. Im Unterschied zur erstgenannten Studie ist sie eine Repräsentativbefragung. Die zentrale Erkenntnis lautete: Deutschlands Männer werden moderner! Immer mehr Männer lassen sich auf partnerschaftlich arrangierte Lebensentwürfe ein. Sie streben eine faire Teilung zwischen Familien- und Erwerbsarbeit an und sind auch zunehmend bereit, Elternzeit für sich persönlich in Anspruch zu nehmen. Gerade traditionelle Männer haben ihre negative Einstellung zur Berufstätigkeit von Frauen und ihre Auffassung, diese schade den Kindern, gegenüber der Vorgängerstudie aus dem Jahre 1998[4] erheblich revidiert. Von einem „teiltraditionellen“ Typ sprechen die Forscher daher, dem auf der anderen Seite der moderne Männertyp gegenübersteht. Der Typus des Traditionellen wird nicht nur moderner, sondern er wird auch seltener. Vor allem in der Altersgruppe der jungen Väter (20- bis 39-jährige) sind die traditionellen Werte am geringsten vertreten. Die Vaterrolle wird für Männer wichtiger und von den Modernen auch aktiver wahrgenommen. Die Studie bestätigt aber auch, dass präsente und aktive Väter ebenso wie die Mütter sehr schnell in das Vereinbarkeitsdilemma von Familie und Beruf geraten.

Insgesamt macht die Studie einen durchgehenden Wandel von Männlichkeiten plausibel – allerdings nicht nur in der Generationenfolge, sondern auch im Zeitverlauf innerhalb der jeweiligen Alterskohorten. Es gibt Männervielfalt in unterschiedlichen und sich teilweise widersprechenden Einstellungen, Wertvorstellungen und Selbstbildern zwischen traditionellen und modernen Entwürfen. Vielfalt ist auch bei den religiösen Einstellungen zu beob-

[3] Download der Studie unter: http://www.bmfsfj.de/BMFSFJ/root,did=121150.html [Abruf: 15.01.2018]

[4] P*aul M. Zulehner / Rainer Volz*, Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen, Ostfildern 1998.

achten: Selbst bei „kirchennäheren" Männern kann nicht mehr von einer Übereinstimmung mit dem christlichen Gottesbild und der christlichen Morallehre ausgegangen werden. Die allgemein bekannten Phänomene der Individualisierung und Pluralisierung religiöser Inhalte und Kontakte finden sich also auch in dieser großen Studie bestätigt.

3 Anknüpfungspunkte für eine geschlechtersensible Pastoral mit Männern

Die beiden Studien geben im Kern drei Hinweise, wo eine geschlechtersensible Männerpastoral auch heute im Jahre 2018 weiter ansetzen kann:

3.1 Work-Life-Balance

Zu Beginn meiner Tätigkeit in der Männerarbeit vor 25 Jahren hörte ich oft den Begriff des „halbierten Lebens". Gemeint war damit die massive Fixierung von Männern auf die Erwerbsarbeit, auf die „Hauptsache Arbeit", so der Titel eines damals erschienenen Männerbuch-Bestsellers.[5] Wenn die Erwerbsarbeit für Männer – so die Beobachtung – die Achse der Lebensführung bildet, werden beispielsweise Väter zu Randerscheinungen im familiären Zusammenleben, zu „ewigen Praktikanten des Privaten"[6]. Die drei Männer-K's „Konkurrenz, Karriere, Kollaps" machen zugleich darauf aufmerksam, dass ein solches Leben auch gesundheitliche Folgen nach sich zieht und somit ein wesentlicher Grund für die geringere Lebenserwartung von Männern gegenüber Frauen ist.

Die Männer arbeiten zu viel, gehen morgens früh aus dem Haus, kommen spät zurück, bleiben in der Familie unsichtbar, leben ungesund. Doch stimmt diese Diagnose heute überhaupt noch? Auf der einen Seite ist nicht zu bestreiten, dass das „halbierte Leben" nach wie vor Lebensrealität vieler Männer ist und sich unter dem ökonomischen Druck der Digitalisierung und Globalisierung noch verschärft. Auf der anderen Seite aber ändern sich Einstellungen von Männern zur Bedeutung der Erwerbsarbeit. Gerade jüngere Männer suchen bewusst Alternativen zu einem solch einseitigen Leben. Das Statistische Bundesamt meldete z. B. im Sommer 2017, dass 365.000 Väter in Deutschland im Jahre 2016 Elterngeld bezogen, zwölf Prozent mehr als im Vorjahr. Auch wenn die Bezugsdauer im Vergleich zu den Müttern kürzer war (3,4 Monate), sind diese Zahlen ein Indiz für den erkennbaren Einstellungswandel bei jüngeren Männern und für ihren Wunsch nach einer guten Balance zwischen Familie und Beruf.

In der Männerpastoral hat die Väterarbeit traditionell eine hohe Bedeutung. Die Förderung einer aktiven und präsenten Vaterschaft gehört ja zu den Grundaufgaben, die etwa die Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Männerseelsorge und kirchliche Männerarbeit im Jahre 2001 formuliert haben.[7] Darüber hinaus ist Männerpastoral immer auch dann angefragt, wenn Männer auf der Suche nach einer guten

[5] *Dieter Schnack / Thomas Gesterkamp*, Hauptsache Arbeit. Männer zwischen Beruf und Familie (rororo Sachbuch 60429), Reinbeck b. Hamburg 1998.

[6] *Thomas Gesterkamp*, Wieviel Vater braucht das Kind? http://www.zeit.de/1999/42/199942.sl-vaeter_.xml [Abruf: 19.02.2018].

[7] Einsehbar unter https://kath-maennerarbeit.de/richtlinien-fur-die-mannerseelsorge-und-kirchliche-mannerarbeit/ [Abruf: 15.01.2018]

Balance zwischen Erwerbsarbeit, Familie/Partnerschaft, Freizeit und Ehrenamt[8] sind oder in Lebensübergängen eine neue Orientierung für ihr Leben finden wollen.

3.2 Macht und Ohnmacht

Einer platten Patriarchatskritik, die in der Vergangenheit Männer einseitig zu Tätern und Frauen zu Opfern machte, setzt heutige Geschlechter- und Männerforschung die Beobachtung entgegen, dass Männer, obwohl sie nach wie vor dem privilegierteren Geschlecht angehören, sich dennoch in ihren konkreten Lebenszusammenhängen ohnmächtig fühlen können. Der australische Männerforscher Robert Connell hat Ende der 1990er-Jahre diesen Antagonismus von männlicher Macht und Ohnmacht in Verbindung mit dem gebracht, was er „hegemoniale Männlichkeit" nennt.[9] Danach beinhaltet die vorherrschende Geschlechterordnung einer Gesellschaft nicht nur eine Hierarchie zwischen Männern und Frauen (der klassische Ansatz der Patriarchatskritik), sondern schließt auch Hierarchien zwischen Männern ein. Das jeweils vorherrschende Konstrukt von Männlichkeit wird als hegemoniale Männlichkeit bezeichnet. Hegemoniale Männlichkeit strukturiert also nicht nur die Beziehung von Frauen und Männern, sondern auch die Beziehung der Männer untereinander, die ebenfalls differenziert und hierarchisiert nach Schicht, Rasse, Ethnie, Alter, sexueller Orientierung etc. sind. Hegemoniale Männlichkeit ist also keine individuelle Charaktereigenschaft, sondern ein kulturelles Ideal, das dem „doing gender" von Männern zugrunde liegt. Mächtig ist daher der Mann nicht als Individuum, mächtig sind die Männer als Gruppe und der einzelne nur insoweit, als er Mitglied der Gruppe ist.

Ein Männerleben unter dem kulturellen Ideal des dominierenden Konstrukts von Männlichkeit führt so beim einzelnen –

Weiterführende Literatur:
Lothar Böhnisch, Männliche Sozialisation. Eine Einführung, Weinheim [2]2013. Standardwerk zur geschlechtsspezifischen Sozialisation im Lebensverlauf, wichtig und unentbehrlich zum Verständnis, welche Männlichkeitsmuster Männer heute prägen.
Martin Engelbrecht / *Martin Rosowski*, Was Männern Sinn gibt – Leben zwischen Welt und Gegenwelt, Stuttgart 2007. Die Auswertung der qualitativen Interviews bietet eine Fülle von Impulsen und Anregungen für die Männerpastoral; auch nach über zehn Jahren noch lesenswert.
Martin Fischer (Hg.), Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, Wien–Münster 2014. Theologische Männerforschung ist und bleibt ein Desiderat; der Sammelband umkreist das Arbeitsfeld und bietet erste Einblicke.

[8] Wie anstrengend für betroffene Männer und Frauen die Suche nach einer guten Balance zwischen privater und beruflicher Lebenswelt ist, legen neuere Zahlen aus Österreich nahe. Vgl. *Paul M. Zulehner* / *Petra Steinmair-Pösel*, Gleichstellung in der Sackgasse? Frauen, Männer und die erschöpfte Familie von heute, Wien 2014, und *Petra Steinmair-Pösel*, Feminismus in der Krise. Warum und wie immer mehr junge Frauen und Männer ihr familiales Leben selbst bestimmen wollen, in: Stimmen der Zeit 139 (2014), 385–394.

[9] *Robert W. Connell*, Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Wiesbaden [3]2013.

sofern er mit seinem persönlichen Lebensentwurf hinter diesem Ideal zurückbleibt, ihm nicht entsprechen kann oder will – unweigerlich zu Erfahrungen von Verwundbarkeit, Scheitern und Ausgrenzung. Wenn Spiritualität – theologisch gesprochen – im Kern mit der Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, nach „Heil-Sein" zu tun hat, dann wird bereits bei dieser Aufzählung deutlich, wie sehr hier spirituelle Dimensionen des Lebens von Männern angesprochen sind und welche theologische Qualität sie beinhalten. Um allerdings dieser Sehnsucht nachzuspüren, braucht es eine Unterbrechung des Alltags mit seinen Belastungen und Fremdbestimmungen. Genau hier setzt beispielsweise das eingangs beschriebene Timeout-Wochenende für „Männer unter Druck" an.

3.3 Raus aus einengenden Männerbildern

In unserer Kultur hat bis in die Gegenwart hinein eine bestimmte Form der psychosozialen Zurüstung dominiert, die Männer fit machen soll für das hegemoniale Muster von Männlichkeit. Die Männerforscher Lothar Böhnisch und Reinhard Winter haben diese Zurüstung überzeugend mit Hilfe von acht Prinzipien männlicher Sozialisation beschrieben.[10] Der seine Emotionen beherrschende, rational handelnde (Berufs-)Mann wurde zum idealen Manns-Bild stilisiert. Die Gültigkeit dieses Männerbildes ist mittlerweile von vielen Seiten in Frage gestellt. Die oben erwähnten Studien belegen empirisch, wie Männer selber mittlerweile in Distanz zu hegemonialen Männlichkeitsmustern getreten sind. Die Männerpastoral tut gut daran, Männern Räume anzubieten, in denen sie für sich andere Formen von Männlichkeit entdecken und einüben können. Es geht darum, die Sorge für sich selber und die Sorge für andere in das eigene Lebenskonzept zu integrieren. Nicht ein starres Männerbild ist das Ziel, sondern die Ermöglichung von Vielfalt im Leben von Männern! Die einengende Rede vom „Neuen Mann" gehört daher – anders als vor zwanzig Jahren – nach meinem Eindruck nicht mehr zum gängigen Begriffsinventar der Männerpastoral.

4 Die geschlechtersensible Kirche gibt es schon!

Wo geht die Reise hin? Sinnvoll ist in der Männerpastoral eine Mischung von Angeboten. Einerseits können Männer- oder Geschlechterthemen in einem gemischtgeschlechtlichen Rahmen zur Sprache gebracht werden, wie es in unseren Gemeinden und pastoralen Räumen in der Regel üblich sein wird. Andererseits sollte es auch homosoziale Angebote „nur für Männer" geben. Solche expliziten Angebote stoßen übrigens auf einen wachsenden Markt. Längst sind sie auch nicht mehr mit dem Verdikt belegt, all das wäre nichts für „richtige" Männer. Es muss jedoch nicht immer die „klassische" Männergruppe sein. Es kann auch einfach nur die Sportgruppe, die Bergtour, das Klosterwochenende oder das Pilgern sein.

Solche Angebote existieren bereits. Es gibt in den Diözesen (und Landeskirchen) vielfältige und bewährte Angebote, wie Männer sich in unterschiedlichen Lebenslagen ansprechen lassen. Neben den haupt-, neben- und ehrenamtlich in der Männerpastoral Engagierten gibt

[10] Vgl. L*othar Böhnisch*, Männliche Sozialisation. Eine Einführung, Weinheim [2]2013, 229–237.

es an unterschiedlichen kirchlichen Orten Menschen, die sensibel geworden sind für Männer und ihre Anliegen. Sie alle – so hoffe ich – bieten die Gewähr, dass eine geschlechtersensible Männerpastoral auch in den pastoralen Räumen der Zukunft ihren Platz haben wird.

Der Autor: *Andreas Ruffing, geb. 1959, Studium der Kath. Theologie in Trier, Innsbruck und Münster, Promotion zum Dr. theol. mit einer bibelwissenschaftlichen Arbeit in Bochum, nach zwischenzeitlicher Tätigkeit in der Erwachsenenbildung von 1992–2015 Referent und später Leiter der Arbeitsstelle für Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, seit Oktober 2015 Referatsleiter für Diakonische Pastoral im Bischöflichen Generalvikariat Fulda; Publikationen: zus. mit Hans Prömper und Mechtild M. Jansen (Hg.), Männer unter Druck. Ein Themenbuch, Opladen 2012; zus. mit Reiner Knieling (Hg.), Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis (Biblisch-Theologische Schwerpunkte 36), Göttingen 2012; zus. mit Benedikt Lautenbacher SJ (Hg.), Männer Gottes. Ein Jahresbegleiter, München 2013; zus. m. Reiner Knieling (Hg.), Männerbeziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II (Biblisch-Theologische Schwerpunkte 37), Göttingen 2015.*

Europa und das Christentum

CHRISTIAN SCHALLER / FLORIAN SCHULLER / JOSEF ZÖHRER (HG.)

Europa christlich?!

Zum Gespräch von Glaube und säkularer Welt

Wie wird Europa den Weg finden, der ihm Zukunft gibt? Wie kein anderer Kardinal und Papst vor ihm ist Benedikt XVI. Europa in seiner Geschichte und seinen Herausforderungen nachgegangen. Diese Bemühungen werden aus Anlass seines 90. Geburtstages neu aufgenommen. Mit einem Grußwort von Reinhard Kardinal Marx und hochkarätigen Beiträgen.

Ratzinger-Studien, Band 14
104 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2388-4
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Alexander Yendell

Rechte Radikalisierungstendenzen – Reine Männersache?

◆ **Der Autor, Mitarbeiter in der Abteilung für Medizinische Psychologie und Medizinische Soziologie an der Universität Leipzig, geht unter Auswertung empirischer Studien der Frage nach, ob Rechtsextremismus als politische Einstellung ein typisch männliches Phänomen sei oder nicht. Wider Erwarten trifft dies ausschließlich für Aussagen über körperliche Gewalt und die Bereitschaft, diese selbst anzuwenden, zu. Der wichtigste Faktor zur Ausbildung einer rechtsextremen Einstellung ist der Autoritarismus – ohne nennenswerte Unterschiede zwischen Männern und Frauen. (Redaktion)**

1 Einleitung

Es gibt einige gute Gründe, warum Männlichkeit als ein Aspekt im Zusammenhang mit rechten Radikalisierungstendenzen diskutiert wird. Zum einen passen rechtsextreme Einstellungen und Verhaltensweisen scheinbar besser in eine patriarchalische, rechtsautoritäre Gesellschaftsordnung als in eine linke kapitalismuskritische oder -ablehnende Ideologie. Zudem wird aus den Programmen rechtsextremer und sogenannter rechtspopulistischer Parteien deutlich, dass eine Vielzahl von emanzipativen, feministischen und gleichstellungspolitischen Forderungen als „Genderwahn" abgewertet und abgelehnt werden. Gleichzeitig gehen rechte Gewalttaten meist von jungen Männern aus, deren Opfer wiederum häufig Männer sind. Vor diesem Hintergrund argumentieren einige Forscher, dass dies auch etwas mit Männlichkeit zu tun haben könnte. Da die traditionelle Männlichkeit hinterfragt – ja sogar angegriffen – würde, weise sie in modernen Gesellschaften nicht ihre ursprüngliche Stabilität auf, sodass sich bestimmte Männergruppen bedroht fühlen und mit rechtsextremen Einstellungen und Verhaltensweisen reagieren.[1] Dies könne sich insbesondere in unteren sozialen Schichten äußern, die besonders stark Erfahrungen der Deprivation machen und ihrer Männlichkeit mit rechter Gewaltausübung Ausdruck verleihen.[2]

Dagegen spricht, dass es viele prominente Beispiele für Frauen gibt, die politisch am rechten Rand agieren, wie beispielsweise bei der AfD in Deutschland oder dem Front National in Frankreich. Es gibt auch genü-

[1] *Lothar Bönisch / Reinhard Winter*, Männliche Sozialisation. Bewältigungsprobleme männlicher Geschlechtsidentität im Lebenslauf, Weinheim u. a. [3]1997; *Gert Krell / Hans Nicklas / Änne Ostermann*, Immigration, Asylum, and Anti-Foreigner Violence in Germany, in: Journal of Peace Research 33 (1996/2), 153–170, in Anlehnung an *Walter Hollsten*, Die Männer. Vorwärts oder zurück? (Knaur Ratgeber 7939), München 1992.

[2] Vgl. beispielsweise *James Treadwell / Jon Garland*, Masculinity, Marginalization and Violence. A Case Study of the English Defence League, in: The British Journal of Criminology 51 (2011/4), 621–634.

gend Frauen, die bei Neonazimärschen mitmarschieren oder die männliche, rechte Täter unterstützen. In der jüngeren Geschichte Deutschlands fallen die Morde der NSU ein und Beate Zschäpe, die sich vor Gericht als unkritische, abhängige Mitläuferin inszeniert. Möglicherweise nehmen in Bezug auf rechte Radikalisierungen Frauen eine andere Rolle als Männer ein, nämlich die der passiv-aggressiven Unterstützer, die zwar selbst keine Gewalt ausüben, aber durch ihre Akzeptanz und Befürwortung von Gewalt eine bedeutende Rolle spielen.

Im Folgenden möchte ich mich der Frage widmen, inwieweit rechtsextreme Einstellungen überhaupt ein typisch männliches Problem sind. Ich nehme also eine Einschränkung dahingehend vor, dass ich mich nicht mit dem tatsächlichen Verhalten beschäftige, sondern mit den politischen Einstellungen von Männern im Vergleich zu Frauen. Diese wiederum sind Voraussetzungen für Verhaltensweisen, d. h. ohne rechtsextreme Einstellung findet auch keine Radikalisierung statt, die in Gewalt mündet.

2 Theorien zur Erklärung von Rechtsextremismus

Wenn ich im Folgenden von Rechtsextremismus schreibe, dann verstehe ich ihn so wie die Autoren der *Mitte*-Studien der Universität Leipzig:

„Rechtsextremismus ist ein Einstellungsmuster, dessen verbindendes Kennzeichen Ungleichwertigkeitsvorstellungen darstellen. Diese äußern sich im politischen Bereich in der Affinität zu diktatorischen Regierungsformen, chauvinistischen Einstellungen und einer Verharmlosung bzw. Rechtfertigung des Nationalsozialismus. Rechtsextremismus auf der Einstellungsebene ist also ein mehrere Dimensionen umfassendes Sammelkonzept. Im sozialen Bereich ist es gekennzeichnet durch antisemitische, fremdenfeindliche und sozialdarwinistische Einstellungen.“[3]

Ich konzentriere mich im Folgenden auf zwei Theorien zur Erklärung von Rechtsextremismus: zum einen auf die sogenannte *Deprivationsthese* und die *Theorie der autoritären Persönlichkeit*. Für diese beiden Theorien sprechen zwei Gründe: Beide Theorien bieten ein hohes Erklärungspotenzial an. Zum anderen waren sie Grundlage für die *Mitte*-Studien an der Universität Leipzig, deren Daten ich im empirischen Teil analysiere und diskutiere.

2.1 Deprivationsthese

Die *Deprivationsthese* wird in der deutschen Rechtsextremismusforschung häufig verwendet. In diesem Kontext gibt es verschiedene Konzepte, die allesamt von einem Zusammenhang zwischen sozialer Benachteiligung und fremdenfeindlichen Einstellungen ausgehen. Im Kampf um knappe Ressourcen könnten Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft vor allem in Zeiten wirtschaftlicher Rezession besonders anfällig dafür sein, einer anderen konkurrierenden Gruppe mit Vorurteilen, ja sogar Gewalt zu begegnen, weil diese als Ursache für die Benachteiligung ausgemacht wird.

Deprivationstheorien unterscheiden häufig zwischen *objektiver*[4] und *relativer*[5]

[3] *Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler* (Hg.), Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn [2]2013, 18.

[4] *Berthold Dietz*, Soziologie der Armut: Eine Einführung, Frankfurt a. Main 1997, 99.

[5] *Samuel A. Stouffer / Edward A. Suchman / Leland C. DeVinney / Shirley A. Starr / Robin M. Williams*, The American Soldier: Adjustment to Army Life. Vol. 1, Princeton, NJ 1949; *Samuel A.*

Deprivation. Mit objektiver Deprivation ist eine tatsächliche und messbare soziale Benachteiligung eines Individuums gemeint. Messen kann man dies beispielsweise anhand sozio-ökonomischer Indikatoren wie Einkommen, Arbeitslosigkeit und Schichtzugehörigkeit. Mit relativer Deprivation ist die Benachteiligung im Vergleich zu anderen sozialen Gruppen gemeint, also die subjektive Einschätzung, gesellschaftlich benachteiligt zu sein, ohne dass eine tatsächliche Benachteiligung vorausgesetzt ist. Rippl / Baier[6] machen in diesem Zusammenhang noch eine weitere wichtige Unterscheidung zwischen *individueller* Deprivation, dem Gefühl der eigenen Benachteiligung, und der *kollektiven* Deprivation, dem Gefühl der Benachteiligung der eigenen sozialen Gruppe. Es sei zu erwarten, dass insbesondere kollektive Deprivation entscheidend die Heranbildung fremdenfeindlicher Einstellungen beeinflusst. Viele Forschungsergebnisse bestätigen die Deprivationsthese.[7]

2.2 Das Konzept der autoritären Persönlichkeit

Ein weiterer Ansatz, der eine hohe Erklärungskraft verspricht und in den *Mitte*-Studien an der Universität Leipzig eine Rolle spielt, ist das Konzept der autoritären Persönlichkeit.[8] Die autoritäre Persönlichkeit hat aus Sicht der Vertreter des Konzepts ein verstärktes Potenzial für antidemokratische sowie faschistische Einstellungen und Verhaltensweisen. Zu den Eigenschaften der autoritären Persönlichkeit gehören u. a. das Festhalten an Konventionen, Machtorientierung sowie Unterwürfigkeit. Zudem spielt die Projektion bzw. Sündenbocksuche eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Xenophobie. Außerdem benötigen autoritäre Persönlichkeiten eine Identifikation mit einem Aggressor. Der autoritäre Mensch identifiziert sich beispielsweise mit einem autoritären Führer, der wiederum Unterwerfung fordern kann, während die Identifikation mit seiner Stärke dem Unterlegenen zur Teilhabe an dieser Gewalt verhilft.[9] Im Grunde habe

Stouffer / Arthur A. Lumsdaine / Marion Harper Lumsdaine / Robin M. Williams, Jr. / M. Brewster Smith / Irving L. Janis / Shirley Star / Leonard S. Cottrell, Jr., The American Soldier: Combat and its Aftermath. Vol. II, Princeton, NJ 1949.

6 *Susanne Rippl / Dirk Baier*, Das Deprivationskonzept in der Rechtsextremismusforschung. Eine vergleichende Analyse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 57 (2005/4), 644 – 666, hier: 645.

7 Z. B. *Birgit Becker*, Ausländerfeindlichkeit in Ost- und Westdeutschland. Theoretische Grundlagen und empirische Analysen, Saarbrücken 2007; online verfügbar unter http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=2911352&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm [Abruf: 19.01.2018]; *Michael Edinger / Andreas Hallermann*, Rechtsextremismus in Ostdeutschland. Struktur und Ursachen rechtsextremer Einstellungen am Beispiel Thüringens, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen 32 (2001/3), 588 – 612; *Jürgen R. Winkler*, Ursachen fremdenfeindlicher Einstellungen in Westeuropa. Befunde einer international vergleichenden Studie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 26/2003), 33 – 38.

8 *Theodor W. Adorno / Else Frenkel-Brunswik / Daniel J. Levinson / R. Nevitt Sanford*, The Authoritarian Personality, New York 1950.

9 *Oliver Decker / Elmar Brähler*, Autoritäre Dynamiken: Ergebnisse der bisherigen »Mitte«-Studien und Fragestellung, in: *Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler* (Hg.), Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Originalausgabe (Forschung Psychosozial), Gießen 2016, 11 – 22, hier: 13.

die autoritäre Persönlichkeit ein schwaches Selbstbewusstsein und folge dem „Radfahrerprinzip“: nach oben buckeln, nach unten treten.

Die gesamte Annahme beruhte darauf, dass ein gängiges Erziehungsideal aus Bestrafung bis hin zur körperlichen Züchtigung bestand. Zwar sei aus Sicht der modernen Vertreter der Theorie die moderne Gesellschaft offener geworden, aber auch hier gebe es Techniken, die vom Individuum autoritäre Unterwerfung fordern.[10] Auch heute müssen sich Menschen Zwängen unterwerfen – beispielsweise den Anforderungen durch die Wirtschaftsordnung. Decker/Brähler sprechen in diesem Zusammenhang von sekundärem Autoritarismus.[11] Die autoritäre Aggression entstehe aus Sicht der beiden Autoren in diesem Kontext aus der eigenen Anpassung unter Zwang an gesellschaftliche Anforderungen. Wer sein eigenes Leben nicht leben könne, hasse auch das Leben der anderen. Heutzutage unterwürfen sich die Menschen nicht einem autoritären Führer, sondern sie identifizierten sich mit Macht und Größe der nationalen Wirtschaftsleistung.[12]

2.3 Männer, Deprivation und Autoritarismus

Die beiden Theoriekonzepte könnten auch Hinweise dafür liefern, warum Männer eventuell stärker ausgeprägte Radikalisierungstendenzen in Richtung Rechtsextremismus aufweisen als Frauen. Männer könnten häufiger einen gesellschaftlichen Anpassungsdruck und dementsprechend eine höhere Abstiegsangst spüren, nämlich insbesondere dort, wo sie sich stärker als Frauen mit der Rolle des Brötchenerwerbers identifizieren, die dem traditionellen Männerbild entspricht. Dementsprechend wäre der Erhalt des sozialen Niveaus oder der soziale Aufstieg ein zentraler Identifikationsmarker, der leichter ins Wanken gerät und sogar bedroht wird als dies bei Frauen der Fall wäre. In einem solchen Szenario würden sich Männer eher als Frauen von Zuwanderern in die Gesellschaft und dem Arbeitsmarkt bedroht fühlen.

Gegen ein höheres Radikalisierungsniveau bei Männern spricht, dass beispielsweise in Ostdeutschland, wo relativ gesehen mehr rechtsextremistisch motivierte Straftaten passieren, die traditionelle Arbeitsteilung in Bezug auf Erwerbsarbeit und Kinderbetreuung historisch betrachtet und aktuell weitaus weniger häufig ist als in Westdeutschland, da zu DDR-Zeiten Frauen üblicherweise trotz Kinderbetreuungsaufgaben erwerbstätig waren und sich diese Tradition auch im wiedervereinigten Deutschland weiter fortgesetzt hat.[13]

3 Forschungsfragen und Methode

Vor dem Hintergrund der skizzierten Erklärungsansätze ergeben sich folgende Forschungsfragen:

1. Sind Männer rechtsextremer eingestellt als Frauen?

[10] Vgl. ebd.
[11] Vgl. ebd., 13 f.
[12] Vgl. ebd.
[13] *Anke Domscheit-Berg*, Familienpolitik in Ost- und Westdeutschland und ihre langfristigen Auswirkungen. Hg. v. Heinrich Böll Stiftung. Online verfügbar unter https://www.boell.de/de/2016/11/09/familienpolitik-ost-und-westdeutschland-und-ihre-langfristigen-auswirkungen [Abruf: 22.02.2018].

2. Ist die Gewaltakzeptanz und -bereitschaft unter Männern stärker ausgeprägt als unter Frauen?

3. Sind Männer stärker von objektiver und subjektiver Deprivation sowie autoritären Denkmustern betroffen als Frauen?

4. Inwieweit spielen Geschlecht, Deprivation und Autoritarismus in einem komplexen Modell zur Erklärung von rechtsextremen Einstellungen eine Rolle?

Zur Beantwortung der Fragen analysiere ich die *Mitte*-Studie der Universität Leipzig aus dem Jahr 2016 und partiell aus den Erhebungswellen davor. Dabei handelt es sich um eine bevölkerungsrepräsentative Langzeituntersuchung zu politischen Einstellungen in Deutschland, die seit 2002 im Zweijahresrhythmus als Face-to-Face-Befragung durchgeführt wird.[14] Die Analyse der Daten der Befragung aus 2016 berücksichtigt die Daten deutscher Staatsbürger (1917 Personen in Westdeutschland und 503 Personen in Ostdeutschland).

4 Rechtsextreme Einstellungen, Gewaltakzeptanz und -bereitschaft

In den *Mitte*-Studien der Universität Leipzig werden insgesamt sechs Dimensionen mit jeweils drei Aussagen, zu denen sich die Befragten positionieren sollen, abgefragt. Diese wiederum ergeben sich aus der oben genannten Definition von Rechtsextremismus: 1. Befürwortung einer rechtsautoritären Diktatur, 2. Chauvinismus, 3. Ausländerfeindlichkeit, 4. Antisemitismus, 5. Sozialdarwinismus und 6. Verharmlosung des Nationalsozialismus.

Wie sieht es nun auf der Einstellungsebene bezüglich der einzelnen Dimensionen des Rechtsextremismus aus?

1. Befürwortung einer rechtsautoritären Diktatur (Abb. 1): Deutsche Männer befürworten etwas stärker als Frauen eine rechtsautoritäre Diktatur. Sie sind etwas häufiger der Meinung, dass im nationalen Interesse unter bestimmten Umständen eine Diktatur die bessere Staatsform sei (8,6 % vs. 4,2 %). Außerdem sind sie häufiger der Meinung, man brauche zum Wohle des deutschen Volkes einen Führer (11,1 % vs. 9,6 %) oder aber eine einzige starke regierende Volkspartei (23,4 % vs. 20,6 %). Allerdings fallen die marginalen Unterschiede nur bei der Aussage, die Diktatur sei unter bestimmten Umständen die bessere Staatsform, statistisch signifikant auf, wenngleich der Zusammenhang nur sehr schwach ausgeprägt ist (Cramer-V 0,99*** [15]).

2. Chauvinismus (Abb. 2): Hier sind die Unterschiede etwas deutlicher als bei der vorherigen Dimension. Männer befürworten signifikant häufiger, man solle wieder den Mut zu einem starken Nationalgefühl haben (39,7 % vs. 32,1 %, Cramer-V 0,087**), sie glauben signifikant häufiger, dass man ein hartes und energisches Durchsetzen deutscher Interessen brauche

[14] Von 2006 bis 2012 wurden die *Mitte*-Studien der Universität Leipzig in Kooperation mit der Friedrich-Ebert-Stiftung durchgeführt. 2016 erfolgte die Befragung in Kooperation mit der Otto-Brenner-Stiftung, der Heinrich-Böll-Stiftung und der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Ich möchte mich an dieser Stelle ausdrücklich bei Oliver Decker und Elmar Brähler für die Bereitstellung der Daten bedanken.

[15] Cramer-V sowie auch andere Zusammenhangsmaße geben an, wie stark ein statistischer Zusammenhang ist. Sie können Werte zwischen 0 und 1 annehmen. Der Wert 0 würde gar keinen Zusammenhang bedeuten, der Wert 1 würde einen perfekten Zusammenhang bedeuten. Werte unter 0,1 können als sehr schwach bezeichnet werden.

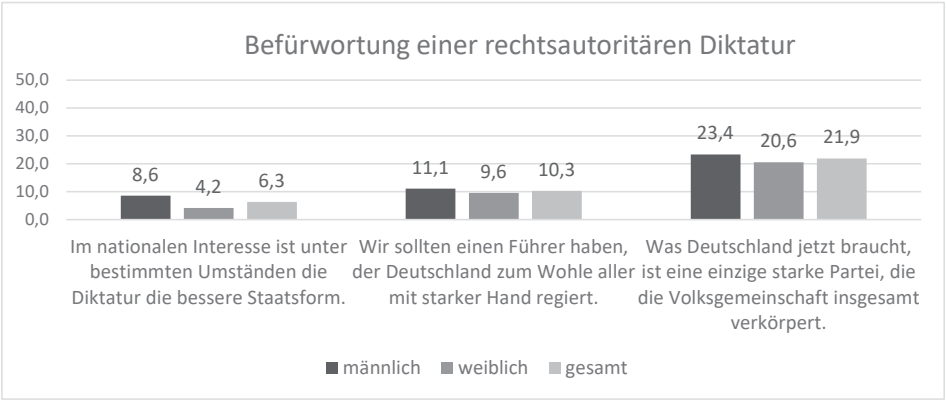


Abb. 1: Befürwortung einer rechtsautoritäten Diktatur

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); „Kreuzen Sie bitte bei den folgenden Aussagen an, inwieweit Sie den einzelnen Aussagen zustimmen." Antwortmöglichkeiten: lehne völlig ab, lehne überwiegend ab, teils/teils, stimme überwiegend zu, stimme voll und ganz zu; hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

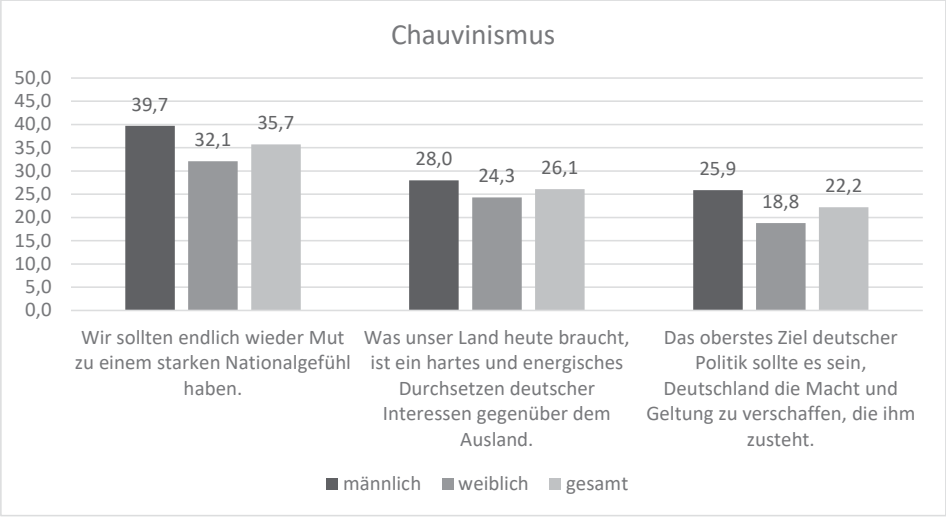


Abb. 2: Chauvinismus

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); Eingangsfrage und Antwortmöglichkeiten siehe Abb. 1 (hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

(28 % vs. 24,3 %, Cramer-V 0,073*) und sie sind signifikant häufiger der Meinung, Deutschland sollte sich die Macht und Geltung verschaffen, die ihm zusteht (25,9 % vs. 18,8 %, Cramer-V 0,088*).

3. Ausländerfeindlichkeit (Abb. 3): Auch in Bezug auf Ausländerfeindlichkeit gibt es Unterschiede, die allerdings von geringem Umfang sind. Männer glauben etwas häufiger als Frauen, dass Ausländer nach

Deutschland kommen, um den Sozialstaat auszunutzen (32,8 % vs. 29,5 %), sie sind geringfügig häufiger überzeugt, dass man Ausländer in ihre Heimat zurückschicken sollte, wenn die Arbeitsplätze knapp werden (26,7 % vs. 24,1 %) und sie glauben geringfügig häufiger, die BRD sei durch die Ausländer überfremdet (33,8 % vs. 32,1 %). Statistisch signifikante Unterschiede existieren nur bei den letzten beiden Aussagen, die Stärke des Zusammenhangs ist allerdings äußerst schwach (Cramer-V 0,068* bzw. 0,066*).

4. Antisemitismus (Abb. 4): Antisemitische Einstellungen sind zwischen Männern und Frauen ebenfalls nur marginal unterschiedlich ausgeprägt. Dass der Einfluss der Juden zu groß sei, geben etwas mehr Männer als Frauen (12,5 % vs. 9,3 %) an. Etwa ein Prozent mehr Männer als Frauen meinen, die Juden arbeiteten mit üblen

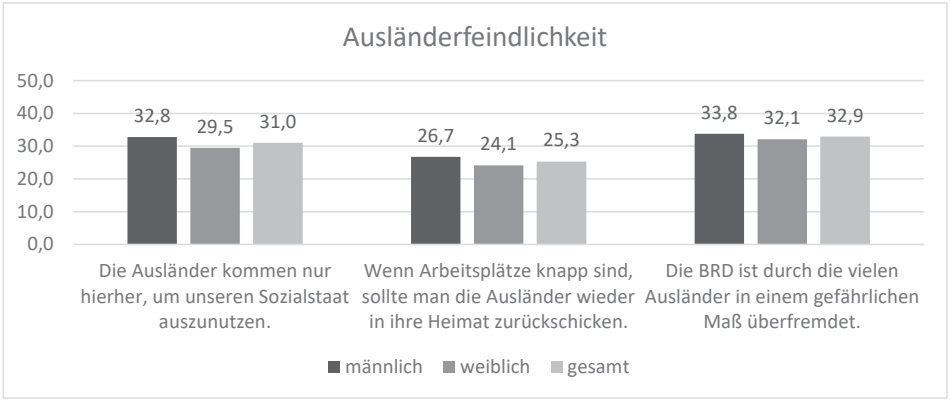


Abb. 3: Ausländerfeindlichkeit

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); Eingangsfrage und Antwortmöglichkeiten siehe Abb. 1 (hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

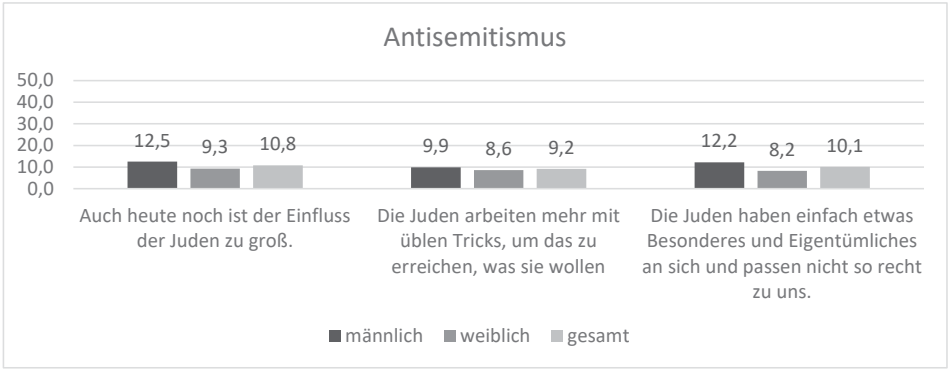


Abb. 4: Antisemitismus

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); Eingangsfrage und Antwortmöglichkeiten siehe Abb. 1 (hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

Tricks (9,9 % vs. 8,6 %), und vier Prozent mehr Männer als Frauen finden, die Juden hätten etwas Besonderes und Eigentümliches an sich; sie würden daher nicht so recht zu den Deutschen passen (12,2 % vs. 8,2 %). Statistisch signifikant, wenngleich nur schwach ausgeprägt, sind nur die Zusammenhänge der ersten der letzten Antisemitismusaussage (Cramer-V 0,088*** und Cramer-V 0,083**).

5. Sozialdarwinismus (Abb. 5): Auch hier liegen die Unterschiede im geringfügigen Bereich. Mehr oder weniger gleich viele Männer und Frauen meinen, wie in der Natur solle sich auch in der Gesellschaft der Stärkere durchsetzen (8,1 % und 7,7 %). Zwei Prozent mehr Männer als Frauen finden, die Deutschen seien anderen Völkern von Natur aus überlegen (13,1 % vs. 11 %) und geringfügig mehr Männer stimmen

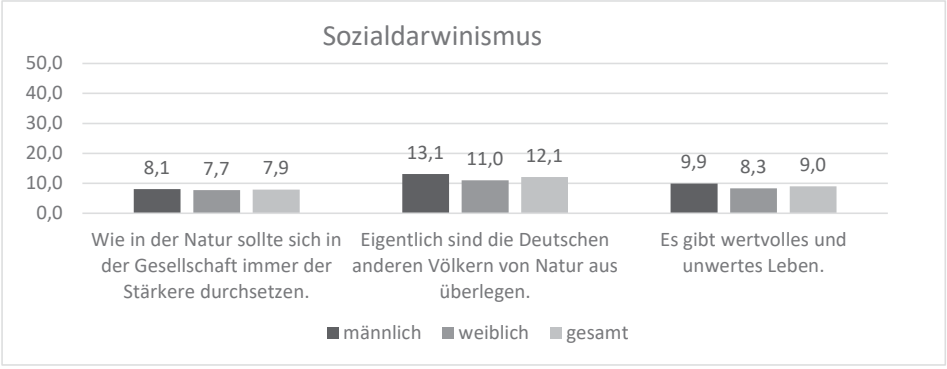


Abb. 5: Sozialdarwinismus

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); Eingangsfrage und Antwortmöglichkeiten siehe Abb. 1 (hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

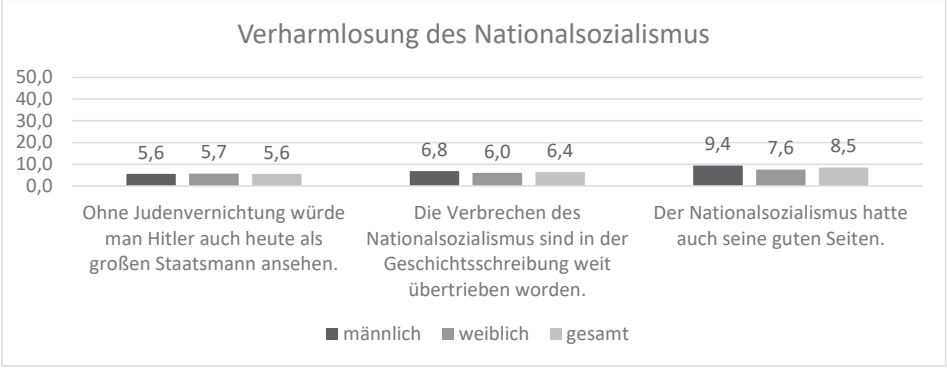


Abb. 6: Verharmlosung des Nationalsozialismus

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); Eingangsfrage und Antwortmöglichkeiten siehe Abb. 1 (hier zusammengefasst: stimme überwiegend bzw. voll und ganz zu); Angaben in Prozent.

der Aussage zu, es gäbe wertvolles und unwertes Leben (9,9 % vs. 8,3 %). Nur letzterer kleiner Unterschied ist statistisch signifikant und auch hier haben wir es statistisch gesehen mit einem nur sehr schwachen Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Zustimmung zu der Aussage zu tun (Cramer-V 0,70*).

6. Verharmlosung des Nationalsozialismus (Abb. 6): Ein statistischer Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Verharmlosung des Nationalsozialismus existiert nicht, so sind auch die prozentualen Unterschiede nur marginal. Etwa gleich viele Männer wie Frauen bestätigen, dass Hitler ohne die Judenvernichtung auch heute als ein großer Staatsmann angesehen würde (5,6 % bzw. 5,7 %). Ebenso meinen fast gleich viele Männer wie Frauen, dass die Verbrechen des Nationalsozialismus übertrieben dargestellt würden (6,8 % bzw. 6,0 %). Fast zwei Prozent mehr Männer als Frauen befürworten, der Nationalsozialismus hätte auch seine guten Seiten gehabt (9,4 % vs. 7,65 %).

Alles in allem zeigt die Auswertung der Aussagen, mit denen die sechs Dimensionen des Rechtsextremismus in der *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016 gemessen werden, oftmals keine Unterschiede im Antwortverhalten von Männern und Frauen – und wenn doch, sind die Unterschiede meist nur geringfügig und weisen nur auf einen sehr schwachen statistischen Zusammenhang hin.

Wie sieht es aber bezüglich des manifest rechtsextremen Weltbildes aus? Wie stellt es sich dar, wenn man nicht die einzelnen Dimensionen bedenkt, sondern alle einzelnen Aussagen zusammenfasst und diejenigen betrachtet, die besonders hohe Gesamtwerte bezüglich aller Aussagen haben? In Abb. 7 sind die prozentualen Anteile im Zeitverlauf derjenigen dargestellt, die einen Gesamtscore von über 63 (die Skala reichte von 1 bis 5), also ein besonders hohes Zustimmungspotenzial bezüglich der Aussagen haben. Interessant ist zunächst einmal, dass immer weniger Deutsche nach diesem Cut-Off-Wert als manifest rechtsextrem einzustufen sind. Zwischen 2002 und 2016 sank dieser Anteil

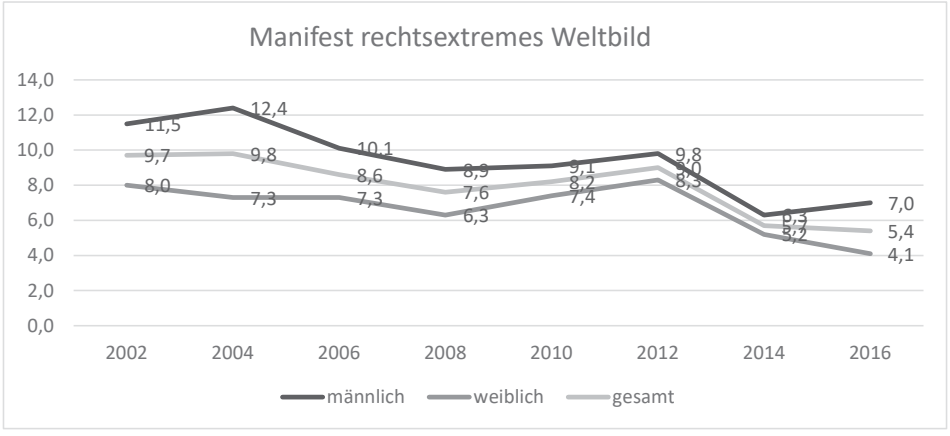


Abb. 7: Manifest rechtsextremes Weltbild

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen (n = 2420); die Angaben beziehen sich auf Personen mit einem Gesamtwert > 63 in Bezug auf die Rechtsextremismusaussagen (siehe Aussagen in Abb. 1 bis 6); Angaben in Prozent.

von 9,7 % auf 5,4 %. In allen Erhebungswellen ist der Anteil unter den männlichen Befragten größer als bei den Frauen (im Jahr 2016 7 % vs. 4,1 %). Der Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und dem manifest rechtsextremen Einstellungsmuster war allerdings in einigen Wellen nicht signifikant (2012, 2010, 2008) und lag in den anderen Erhebungswellen, in denen er statistisch signifikant war, auch meist nur äußerst schwach vor (Cramer-V stets unter 0,100).

Können wir auf der Ebene der Einstellungen zur Gewalt Unterschiede zwischen Männern und Frauen finden? Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Befürwortung von und die Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt in einem statistisch höchst signifikanten Zusammenhang stehen. Tabelle 1 zeigt, dass die Wahrscheinlichkeit, Gewalt normal zu finden, selbst Gewalt anzuwenden und/oder zumindest Gewalt durch andere zu befürworten, erheblich mit dem Level an Rechtsextremismus steigt.

Differieren die Positionierungen zu den Gewaltaussagen zwischen Männern und Frauen (Tabelle 1)? Deutsche Män-

Aussage[a)]	Zusammenhang mit Rechtsextremismus Gesamtscore[b)]	Männlich[c)]	Weiblich[c)]	Gesamt[c)]	Cramer-V[d)] (Zusammenhang mit Geschlecht)
Körperliche Gewalt gegen andere gehört ganz normal zum menschlichen Verhalten, um sich durchzusetzen.	0,313***	20,8	11,7	16	0,137***
Ich bin bereit, mich mit körperlicher Gewalt gegen Fremde durchzusetzen.	0,244***	26,2	14,9	20,4	0,191***
Ich bin in bestimmten Situationen durchaus bereit, auch körperliche Gewalt anzuwenden, um meine Interessen durchzusetzen.	0,263***	27,4	12,8	19,8	0,204***
Man muss leider zur Gewalt greifen, weil man nur so beachtet wird.	0,348***	12,8	6,9	9,7	0,131***
Selber würde ich nie Gewalt anwenden. Aber es ist schon gut, dass es Leute gibt, die mal ihre Fäuste sprechen lassen, wenn's anders nicht mehr weitergeht.	0,360***	25	22,6	23,7	0,079**
Ich würde selbst nie körperliche Gewalt anwenden. Aber ich finde es gut, wenn es Leute gibt, die auf diese Weise für Ordnung sorgen.	0,328***	28	29,7	28,9	0,086***

Tabelle 1: Zusammenhang von Gewalt und Rechtsextremismus sowie Zustimmung zu Gewalt nach Geschlecht (in Prozent)

Quelle: *Mitte*-Studie der Universität Leipzig 2016, eigene Berechnungen; [a)] Antwortmöglichkeiten: „stimmt überhaupt nicht, stimmt eher nicht; stimmt eher; stimmt voll und ganz"; hier: stimmt eher bzw. stimmt voll und ganz, [b)] Zusammenhang zwischen den Gewaltaussagen und Rechtsextremismusgesamtscore = Kendall-Tau b; [c)] Angaben in Prozent; [d)] das Zusammenhangsmaß Cramer-V bezieht sich auf die Kreuztabellierung aller Antwortmöglichkeiten mit dem Geschlecht.

ner meinen signifikant häufiger als Frauen, dass körperliche Gewalt zum menschlichen Verhalten dazugehöre, um sich durchzusetzen (20,8 % vs. 11,7 %). Sie sind auch eher bereit, sich mit Gewalt gegen Fremde durchzusetzen (26,2 % vs. 14,9 %) oder Gewalt anzuwenden, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen (27,4 % vs. 12,4 %). Auch glauben sie signifikant häufiger, dass man leider zur Gewalt greifen muss, weil man nur so beachtet werde (12,8 % vs. 6,9 %). Der prozentuale Unterschied zwischen den Geschlechtern schrumpft allerdings, wenn man die Aussagen zur Gewalt durch andere betrachtet. Ein Viertel der Männer findet es gut, wenn es Leute gibt, die mal ihre Fäuste sprechen lassen, sollte es anders nicht gehen. Bei den Frauen liegt der Anteil mit 22,6 % knapp darunter. Im Rahmen der etwas milderen Aussage „Ich würde selbst nie körperliche Gewalt anwenden. Aber ich finde es gut, wenn es Leute gibt, die auf diese Weise für Ordnung sorgen." ist die Zustimmungsrate unter den Frauen sogar geringfügig und statistisch signifikant höher als bei den Männern (29,7 % vs. 28 %).

Es lässt sich also feststellen, dass es unter Männern – nicht überraschend – eher als unter Frauen Personen gibt, die bereit sind, Gewalt anzuwenden. Bei der Zustimmung zur Gewalt durch andere lassen sich solche Unterschiede allerdings nicht feststellen. Vermutlich spielt eine Rolle, dass Männer sich körperlich eher in der Lage sehen, Gewalt anzuwenden und tendenziell vielleicht auch mehr Übung darin haben als Frauen. In der *Mitte*-Studie wird nur nach Einstellungen gefragt und nicht zu konkreten Verhaltensweisen. Auf dieser Ebene gibt es offensichtlich Unterschiede, dazu genügt ein weltweiter Blick in die Kriminalitätsstatistiken, bei dem ersichtlich wird, dass Männer wesentlich häufiger Gewalttaten ausüben als Frauen.

Wie sieht es mit möglichen Indikatoren aus, welche als Ursache für rechtsextreme Einstellungen ausgemacht werden können?

Männer sind nicht weniger häufig arbeitslos als Frauen und in Bezug auf das Einkommen wird auch in der *Mitte*-Studie der Universität Leipzig deutlich, dass Männer signifikant häufiger ein hohes Einkommen haben als Frauen. Zwei wichtige individuelle, objektive Deprivationsfaktoren eignen sich jedenfalls als Erklärungsfaktoren, warum Männer womöglich eher rechtsextremer sind, nicht.

Allerdings könnte dies mit der subjektiven Einschätzung der eigenen und der allgemeinen Wirtschaftslage anders aussehen.

Zwischen den Geschlechtern gibt es jedoch keinen nennenswerten Unterschied in Bezug auf die Einschätzung der aktuellen Gesamtwirtschaftslage in Deutschland. Männer schätzen die Lage ebenso schlecht

Weiterführende Literatur:
Die *Mitte*-Studie 2016 der Universität Leipzig, die umfassend über Ausmaß und Ursachen rechtsextremer Einstellungen in Deutschland informiert: *Oliver Decker / Johannes Kiess / Elmar Brähler* (Hg.), Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland (Forschung Psychosozial), Gießen 2016.
Der Klassiker der Rechtsextremismus- und Vorurteilsforschung: *Theodor W. Adorno / Else Frenkel-Brunswik / Daniel J. Levinson / R. Nevitt Sanford*, The Authoritarian Personality, New York 1950.
Studie zu Biografien von Extremisten: *Saskia Lützinger / Benjamin Kraus* (Hg.), Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen. Deutschland (Polizei + Forschung 40), Köln 2010.

oder gut ein wie Frauen. Dies gilt ebenso für die eigene Wirtschaftslage. Auch hinsichtlich der subjektiven Einschätzung der zukünftigen deutschen Wirtschaftslage (in einem Jahr ab Befragungszeitpunkt) und der zukünftig zu erwartenden eigenen wirtschaftlichen Lage gibt es zwischen den Geschlechtern keine erheblichen Unterschiede. Beide Geschlechter schätzen die zu erwartende zukünftige allgemeine Wirtschaftslage als auch die zu erwartende zukünftige eigene Lage als etwa gleich schlecht ein.

Im Hinblick auf autoritäre Einstellungen gibt es zwischen den Geschlechtern keine signifikanten Unterschiede. Weder autoritäre Aggression („Unruhestifter sollten deutlich zu spüren bekommen, dass sie in der Gesellschaft unerwünscht sind"), Unterwürfigkeit („Menschen sollten wichtige Entscheidungen in der Gesellschaft Führungspersonen überlassen") noch Konventionalismus („Bewährte Verhaltensweisen sollten nicht in Frage gestellt werden") ist bei Männern signifikant stärker ausgeprägt als bei Frauen.

Bezüglich der zwei wichtigen Erklärungsansätze, der Deprivationsthese und der These der autoritären Persönlichkeit, gibt es zumindest vor dem Hintergrund ausgewählter Indikatoren keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern.

Aber welche Faktoren beeinflussen in einem multivariaten Modell, bei dem möglichst viele Erklärungsfaktoren berücksichtigt werden, rechtsextreme Einstellungen?

Auch dies lässt sich mittels einer sogenannten Regressionsanalyse überprüfen. Hier wird zwischen abhängiger und unabhängiger Variable bzw. zwischen dem beeinflussten Merkmal (Rechtsextremismus) und den beeinflussenden Merkmalen unterschieden. Die abhängige Variable ist der Gesamtscore für Rechtsextremismus, also die errechnete Zahl für alle abgefragten Aussagen pro Befragten. Einflussvariablen sind in dem Modell Autoritarismus als Index von drei Autoritarismusaussagen (siehe oben), darüber hinaus subjektive Deprivation (eigene wirtschaftliche Lage und die wirtschaftliche Lage der BRD in einem Jahr), das Haushaltsnettoeinkommen und Arbeitslosigkeit als Indikator für objektive individuelle Deprivation. Darüber hinaus wurden weitere Indikatoren aufgenommen. Zum einen andere Formen von Benachteiligung wie politische Deprivation (Index aus „Leute wie ich haben sowieso keinen Einfluss darauf, was die Regierung tut"; „Ich halte es für sinnlos, mich politisch zu engagieren") und soziale Deprivation (Index aus „In meiner unmittelbaren Umgebung gibt es nicht genügend Menschen, die mich so nehmen, wie ich bin"; „In meiner unmittelbaren Umgebung fühle ich mich nicht wohl und sicher"). Weitere Indikatoren sind eine Verschwörungsmentalität bestehend aus einem Index von 5 Aussagen („Die meisten Menschen erkennen nicht, in welchem Ausmaß unser Leben durch geheim ausgeheckte Verschwörungen bestimmt wird"; „Es gibt geheime Organisationen, die großen Einfluss auf politische Entscheidungen haben"; „Die verschiedenen in den Medien zirkulierenden Verschwörungstheorien halte ich für ausgemachten Blödsinn"; „Es gibt keinen vernünftigen Grund, Regierungen, Geheimdiensten oder Medien zu misstrauen"; „Politiker und andere Führungspersönlichkeiten sind nur Marionetten der dahinterstehenden Mächte"). Zudem wurden neben dem für die Fragestellung wichtigen Indikator Geschlecht soziodemografische Indikatoren in die Berechnung aufgenommen: Alter, Schulabschluss, die Region (West- oder Ostdeutschland), Wohnort (urban oder ländlich). Zu den Ergebnissen:

Der weitaus wichtigste Faktor (0,329***) ist Autoritarismus. Je autoritärer die Befragten eingestellt sind, desto rechtsextremer sind sie eingestellt. Als zweiter bedeutender Faktor ist die Einschätzung der wirtschaftlichen Lage der BRD in einem Jahr (0,241***), also ein Faktor, der auf kollektive Deprivation zielt. Danach folgen als Erklärungsfaktoren die soziale Deprivation (0,179***), der Schulabschluss (0,133***) und die politische Deprivation (0,116***). Wer also wenig soziale Unterstützung verspürt, über einen niedrigen Schulabschluss verfügt oder sich politisch benachteiligt fühlt, hat eine signifikant höhere Wahrscheinlichkeit, rechtsextrem eingestellt zu sein. Das Geschlecht spielt als Einflussgröße eine signifikante, aber wie schon vorhersehbar, sehr schwache Rolle (0,098*), insofern Männer etwas wahrscheinlicher rechtsextrem eingestellt sind als Frauen. Eine minimale Rolle spielt die Region, also ob jemand in West- oder Ostdeutschland wohnt (0,066*) und zwar dahingehend, dass Ostdeutsche eine etwas höhere Wahrscheinlichkeit haben, rechtsextrem zu sein. Nicht signifikant sind die eigene wirtschaftliche Lage, Arbeitslosigkeit, das Haushaltsnettoeinkommen, das Alter, ob man ländlich oder städtisch wohnt und eine Verschwörungsmentalität. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass es nicht objektive, individuelle Formen der Benachteiligung sind, die einen Einfluss darauf haben, ob jemand rechtsextrem eingestellt ist, sondern die negative Einschätzung der gesamten zukünftigen wirtschaftlichen Lage.

5 Fazit

In diesem Artikel sollte vornehmlich beantwortet werden, inwieweit Männlichkeit bzw. das männliche Geschlecht als Erklärung für rechtsextreme Einstellungen und Gewaltbereitschaft und -akzeptanz in Frage kommt. Hintergrund ist der Eindruck, dass Rechtsextremismus gut in eine chauvinistische Männerwelt passt, die von Aggression und Gewalt geprägt ist. Die hier vorliegende Analyse der *Mitte*-Studien der Universität Leipzig zeigt allerdings, dass das Geschlecht als Einflussfaktor auf rechtsextreme Einstellungen oftmals gar nicht, und wenn doch, nur schwach ausgeprägt ist. Bei Fragen zu Gewalt zeigt sich zwar, dass Männer gewaltbereiter sind als Frauen, die Gewaltakzeptanz dahingehend, dass andere ja Gewalt anwenden können, wenn dies nötig sei, bei Frauen aber ebenso ausgeprägt ist wie bei Männern. In einem komplexen Hypothesenmodell, bei dem mehrere Einflussgrößen überprüft wurden, zeigt sich, dass als wichtigster Einfluss ein autoritäres Einstellungsmuster ausgemacht werden kann. Ein zweiter wichtiger Einflussfaktor ist die kollektive Deprivation, also die Einschätzung, mit der Wirtschaft in Deutschland gehe es zukünftig bergab. Diese subjektive und kollektive Form der Deprivation ist entscheidend, nicht aber die tatsächliche Deprivation gemessen anhand von Einkommen oder Arbeitslosigkeit. Das Geschlecht hat gerade so noch einen signifikanten, aber sehr schwachen Einfluss, dahingehend, dass Männer etwas eher rechtsextrem sind als Frauen. Bei den Einstellungsfragen konnte aber gezeigt werden, dass diese Unterschiede meist in einem kleinen einstelligen Prozentanteil liegen.

Vor dem Hintergrund dieser Analyse komme ich zu der Einschätzung, dass Männlichkeit als Radikalisierungsfaktor ein eher zu vernachlässigender Aspekt ist, was wiederum nicht bedeutet, dass die Geschlechterbeziehungen zwischen Männern und Frauen oder die Stabilität der Ge-

schlechtsidentität in diesem Kontext keine interessanten Diskussionsfelder wären. Es wäre jedoch übertrieben, im Zusammenhang rechtsextremer Einstellungen von einer reinen Männersache zu sprechen. Wichtiger erscheint mir in dem Zusammenhang mit rechter Radikalisierung die Diskussion um die Persönlichkeit und Erziehung von Kindern – gleich welchen Geschlechts. Wenn die Bedürfnisse von Kindern beispielsweise in dysfunktionalen Familien übergangen werden, wird möglicherweise ein Nährboden für extreme Einstellungen geschaffen, der nur schwer korrigierbar ist. Oftmals – so zeigt eine Studie der Universität Duisburg Essen und des Bundeskriminalamts[16], ist es dann Zufall, in welchem extremen Lager Menschen landen, die zuvor keinen emotionalen Halt in ihrer Familie hatten. Mann oder Frau zu sein spielt dann juristisch möglicherweise eine Rolle, weil Männer häufiger Gewalttaten ausüben als Frauen. Gesamtgesellschaftlich spielen Frauen für Radikalisierungsprozesse von rechts allerdings eine nahezu gleich gravierende Rolle wie Männer, und zwar als diejenigen, die nicht nur rechtsextrem eingestellt sein können, sondern auch als diejenigen, die Gewalt durch andere befürworten. Genug Beispiele gibt es dazu und zurzeit mischen Frauen in rechtspopulistischen Parteien ebenso kräftig mit wie Männer.

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

16 *Saskia Lützinger / Benjamin Kraus* (Hg.), Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen. Deutschland (Polizei + Forschung 40), Köln 2010.

Christoph Theobald SJ

Christentum als Lebensstil

◆ **Der Pariser Dogmatiker und Fundamentaltheologe Christoph Theobald SJ (geb. 1946) gehört zu den einflussreichsten Systematischen Theologen der Gegenwart. Dies gilt nicht nur in seiner akademischen Heimat Frankreich, sondern zunehmend auch im deutschen Sprachraum. Theobald stellt sich in seinem theologischen Werk konstruktiv den Prozessen der Säkularisierung, den „Exkulturationen", die das Christentum in den modernen Gesellschaften Europas gegenwärtig erfährt. Dabei entwickelt er – unter Aufnahme des Philosophen Maurice Merleau-Ponty – eine Sichtweise auf das Christentum als einen spezifischen *Stil*, als „Art und Weise, die Welt zu bewohnen". Darin spielen Haltungen und Praxen der Gastfreundschaft eine entscheidende Rolle. Theobalds Theologie ist damit zugleich von großer pastoraler und ethischer Bedeutung. In den beiden hier aufgenommenen Texten, „Christentum als Lebensstil" und „Christentum als Stil – Thesenpapier", findet sich die Theobald'sche Theologie in komprimierter Form – einmal in Auseinandersetzung mit dem Religionsphilosophen Romano Guardini, einmal als thesenhafte Zusammenstellung seines Ansatzes. Der Autor hat die Texte den TeilnehmerInnen eines Workshops an der Katholischen Privat-Universität Linz am 26.4.2017 zur Verfügung gestellt und der Theologisch-praktischen Quartalschrift zum Abdruck überlassen. Sie geben einen repräsentativen Einblick in sein Werk.**

In seinem weiträumigen Werk hat Romano Guardini mehrfach die Wesensfrage gestellt. Ich erinnere hier dankbar an zwei seiner Schriften aus der Nachkriegszeit. Zunächst *Das Wesen des Christentums* (1953): ein Text, der gut fünfzig Jahre nach der gleichnamigen Berliner Vorlesung von Adolph von Harnack die Frage aufwirft, wie denn das Eigentliche christlichen Lebens in Abhebung zu anderen religiösen Möglichkeiten bestimmt werden kann, wenn „Christus die Kategorie des christlichen Denkens ist". „Wie fügen sich die Sachlichkeiten des Daseins in jene personale Grundform ein?", so lautet die Frage Guardinis: „Wie ist die christliche Aussage gebaut? […] Die Probleme sind außerordentlich schwierig, und es hat den Anschein, als ob das theologische Denken sie noch nicht wirklich ins Auge gefasst hätte. Es hat den Anschein, als ob es seine Wissenschaftlichkeit darin suche, die eigene Arbeit nach dem Schema der auf abstrakten Kategorien aufbauenden geschichtlichen oder philosophischen Disziplinen durchzuführen – die Christlichkeit hingegen nur in besonderen Qualitäten des *Inhalts* bzw. in den *autoritären Charakter* der Offenbarung setzte"[1].

Genau an diesem Punkt, wo Guardini eine bisher kaum wahrgenommene Schwierigkeit theologischen Denkens

[1] *Romano Guardini*, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1953, 82.

sieht, setzt mein eigener Versuch an, mich dem Wesen des Christentums mit Hilfe des *Stilbegriffs* zu nähern,[2] jenseits einer Beschränkung auf bestimmte christliche Inhalte oder auf den autoritären Charakter der Offenbarung. Der Philosoph selbst spricht von „Form": „Die Offenbarung durch Christus ist nicht nur ein Akt erster Mitteilung […], sondern eine *Form*, von welcher der Inhalt nicht gelöst werden kann."[3] Damit ist wenigstens implizit auf das ästhetische Prinzip allen Stils verwiesen: die mehr oder weniger große *Konkordanz*, eventuell die *Identität* zwischen dem Inhalt und der Form; ein Prinzip, das ja nicht nur das ästhetische Urteil über ein Kunstwerk, sondern auch letztendlich das philosophisch-theologische Urteil über die Glaubwürdigkeit christlichen Glaubens bestimmt.

Es ist deshalb schon erstaunlich, dass Guardini in seiner zweiten Wesensschrift, seinem Vortrag an der Stuttgarter Akademie der bildenden Künste *Über das Wesen des Kunstwerks* (1947), dem Stilbegriff keinerlei Beachtung schenkt; seine heuristische Funktion bei der Bestimmung der Christlichkeit liegt jedoch umso mehr auf der Hand, als das Kunstwerk – so Guardini – die Wirklichkeit in den Raum der „Verheißung" stellt: „Aus alledem kommt der religiöse Charakter der Kunst. Wie wir hier meinen, stammt er *nicht aus unmittelbaren religiösen Inhalten* des einzelnen Werkes. […] Hier geht es um etwas anderes: um jenen religiösen Charakter, der in der *Struktur des Kunstwerkes als solcher* liegt; in seinem Hinweis auf die Zukunft; auf jene schlechthinige ‚Zukunft', die nicht mehr von der Welt her begründet werden kann. Jedes echte Kunstwerk ist seinem Wesen nach ‚eschatologisch' und bezieht die Welt über sie hinaus auf ein Kommendes."[4]

Vielleicht war Guardini zu sehr darum besorgt, das Wesen des Christlichen nicht in Analogien mit anderen Gegebenheiten, religiöser oder nicht religiöser Art, aufgehen zu lassen, um dem Stilbegriff eine vermittelnde Funktion bei einer nicht auf bloß dogmatische oder normative Inhalte beschränkten Wesensbestimmung des Christentums einräumen zu können. Drei Aspekte des Stilbegriffs bekommen an dieser Stelle jedoch eine unverzichtbare Bedeutung. Die Phänomenologie versucht (1) die *Singularität* eines Werkes oder die *einzigartige* Gestaltungskraft seines Autors zu denken: die Allüre oder die Gestalt, die nicht mehr mit Hilfe vergleichender Klassifizierungen erfasst, sondern allein als Erscheinung unvergleichlicher Einzigkeit und Neuheit da ist. Gerade deshalb kann sie (2) nur in einem solchen *Begegnungsgeschehen* ihre eigentümliche Wirkung entfalten, in dem der Betrachter, Hörer oder Leser sich auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt. Guardini hat diesen Punkt sehr klar ausgesprochen: „Es gibt eine besondere, nur dem Kunstwerk eigene Wirkung, und die wurzelt in der Tatsache der Gestaltung als solcher. […] Der Mensch ist im Werden begriffen auf jenes Bild hin, das ihm durch Anlage und Fügung zur Aufgabe gesetzt ist. Trifft er nun auf ein Werk, das zur Reife und Klarheit gediehen ist, dann wirkt es

2 *Christoph Theobald*, Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité. Zwei Bände (Cogitatio fidei 260 und 261), Paris 2007; *ders*., Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique (Cogitatio Fidei 296), Paris 2015; *ders.*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

3 *Romano Guardini*, Das Wesen des Christentums (s. Anm. 1), 37.

4 *Romano Guardini*, Über das Wesen des Kunstwerks, Tübingen–Stuttgart 1948, 53 f.

in seine innere Werdebereitschaft hinein, stärkt seinen Werdewillen und verheißt ihm Vollendung. Daraus kommt die eigentümliche Zuversicht, die das echte Kunstwerk dem Empfänglichen mitteilt und die mit gedanklicher Belehrung und Aneiferung nichts zu tun hat. Es ist ein *unmittelbares Gefühl, neu anfangen zu können, und der Wille, es in rechter Weise zu tun.*“[5] Diese die schöpferischen Kräfte des Empfängers freisetzende Wirkung des Werkes, dessen jeweilige Einzigartigkeit bei Guardini allerdings nicht zum Zuge kommt, vollzieht sich (3) *in der Welt*. Nur wenige Jahre später (1960) definiert der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty den Stil als „Kennzeichen einer Art und Weise die Welt zu bewohnen“: „Jeder Stil ist eine Ausformung der Elemente der Welt, welche es erlauben, diese in Richtung einer ihrer wesentlichen Anteile zu orientieren.“[6] Solcher Vollzug einer „Metamorphose“ schafft eine *andere* Welt – Guardini spricht von Vorstellung[7] –; die Welt, wie sie der Künstler bewohnt. Die Verheißung der Vollendung oder die eschatologische Struktur, die nach Guardini jedes echte Kunstwerk bestimmt, hat in diesem Akt der Metamorphose ihren Ort.

In dem Moment, wo man sich bewusst wird, dass Christentum nicht in dogmatischen Lehrsätzen oder autoritativen Aussagen eingefangen werden kann, sondern als *Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt* verstanden werden will, bietet sich der hier entwickelte Stilbegriff geradezu an, sich seinem Wesen zu nähern. Ich werde das in einem ersten phänomenologischen Gedankenschritt näher ausführen. Allerdings stellen sich dann neue Probleme. So sehr man Guardinis weitsichtige Zeitdiagnose und -prognose über *Das Ende der Neuzeit* (1950)[8] bewundern muss, so wenig darf man allerdings übersehen, dass die Postmoderne das Christentum nunmehr mit einem radikalen Pluralismus der Weltanschauungen konfrontiert, der *das spezifische Verhältnis nicht nur Jesu, sondern auch des Christen zum Anderen* in die Wesensbestimmung selbst mit einbeziehen muss. Wird in unserem epochal neuen Kontext das Christentum als Weltanschauung definiert, dann ist es unweigerlich dazu verdammt, entweder als eine unter anderen Anschauungen relativiert zu werden oder aber seinen universalen Wahrheitsanspruch nur jenseits kultureller Einwurzelungen und d. h. abstrakt dogmatisch und normativ zur Geltung bringen zu können. Der Begriff des Stils oder des Lebensstils erlaubt es zwar, die inkarnatorische Form des Christlichen zu denken; er pointiert aber das Problem der notwendigen Pluralität der Stile und bedroht somit die spezifische Einzigartigkeit Christi; ein Problem, das ich in einem zweiten, mehr reflexiven Gedankenschritt kurz angehen werde.

Eine letzte mehr epistemologische Vorbemerkung drängt sich noch auf. Romano Guardini hat von seiner Voraussetzung her, dass das Christliche „das natürliche Denken und Sprechen *sprengt*“[9], den „geschichtlichen Jesus“ der Wissenschaft zurückgewiesen: „Dem wirklichen Jesus Christus ist der Glaube so zugeordnet, wie das Auge der Farbe und das Ohr dem Ton“,

5 Ebd., 39.
6 *Maurice Merleau-Ponty*, Signes, Paris 1960; vor allem die beiden ersten Kapitel: I: Le langage indirect et les voix du silence; II: Sur la phénoménologie du langage, 65–95.
7 *Romano Guardini*, Über das Wesen des Kunstwerks (s. Anm. 4), 47.
8 *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel 1950.
9 *Romano Guardini*, Das Wesen des Christentums (s. Anm. 1), 10.

liest man am Ende seiner *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Der Herr*: „Dieser Sachverhalt ist wesentlich und bedarf im Grunde keines Beweises – immerhin kann man auf eine bezeichnende Tatsache hinweisen, nämlich auf die völlige Belanglosigkeit jener Jesusgestalt, welche als ‚geschichtlich' von der bloßen Wissenschaft zu Tage gefördert wird."[10] Dieser sehr pointierten „Abhebung"[11], die sich auch bei anderen Denkern wie Hans Urs von Balthasar und Josef Ratzinger findet, können wir deshalb nicht folgen, da sie dem im *Stilbegriff selbst angelegten schöpferischen Aspekt* des jesuanischen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen widerspricht, so wie ihn die historisch-kritische Exegese sichtbar macht. Das Wesen des Christentums wird nur dann in seiner unglaublichen geschichtlichen Mobilität, Vielfalt und Neuheit ansichtig und einsichtig, wenn man es *zwischen* der „Jesusbewegung" und der „entstehenden Kirche" ansiedelt: in diesem für den christlichen Glauben selbst konstitutiven und nie überholten „Übergang", der sich in einem Prozess neuer Schrift*werdung* dokumentiert; ein Prozess, dessen Originalität allein mit Hilfe des Stilbegriffs verstanden werden kann. Bei unserer Frage nach dem Wesen des Christentums haben wir es zunächst mit Texten zu tun, können aber gerade im Sinne des oben entwickelten Verständnisses von Stil nicht auf das in diesen Schriften greifbare *Begegnungsgeschehen* verzichten, das am Ursprung ihrer eigenen schöpferischen Ausformung steht.

1 Eine Art und Weise die Welt zu bewohnen

Die Schriftwerdung des entstehenden Christentums hebt sich in der Tat von dem erstaunlichen, im Umfeld religiöser Gründergestalten allerdings bekannten Phänomen ab, dass *Jesus in seiner überaus kurzen Tätigkeit nichts geschrieben hat*. Die Neuigkeit seiner Art und Weise, die Welt zu bewohnen, lässt sich am besten als ein bestimmter Typ von *Beziehung* beschreiben – genauer als *Beziehung* und deren *Wirkung* und *Wirkungsgeschichte*. Mit einem Seitenblick auf E. Benveniste[12] und J. Derrida[13] kann man auch von einer spezifischen Art von „Gastfreundschaft" (*philoxenia*) reden; Gastfreundschaft, die sich auf einer ganz elementaren menschlichen Ebene abspielt, ehe man sie, innerhalb des alt- oder intertestamentarischen Interpretationsrahmens, mit Hilfe des theologischen Sprachspiels der „Heiligkeit" deutet.

1.1 Gastfreundschaft und Heiligkeit

Von Episode zu Episode zeigen die Evangeliumserzählungen, in welcher Distanz der Nazarener zu sich selbst steht: Sollte er einmal von sich selbst reden, dann tut er das, indem er von jemand anderem spricht – dem „Menschensohn", dem „Sämann", dem „Hausvater"; die Frage seiner eigenen Identität schiebt er auf und widersetzt sich allen Versuchen, sie voreilig zu beantworten (vgl. Mk 1,40 f. usw.). Solche Distanz zu sich selbst ist kein Ausdruck

[10] *Romano Guardini*, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1951, 647 f.
[11] *Romano Guardini*, Das Wesen des Christentums (s. Anm. 1), 13.
[12] *Emile Benveniste*, Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: Economie, parenté, société, Paris 1969.
[13] *Jacques Derrida*, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, Paris 1997.

von List oder strategischer Klugheit, sondern Erscheinung der einzigartigen Fähigkeit Jesu, sozusagen als Jünger (Jes 50,4 f.), von Jedermann und aus jeder Situation erneut zu „lernen", wer er selbst ist und was er „kann" (vgl. z. B. Mk 1,40 f.; 5,30; 6,34; 7,29 etc. und par.). So schafft er einen Freiheitsraum und schenkt gleichzeitig denen, die ihm begegnen, allein durch seine Anwesenheit und seine Gegenwart guttuende Nähe. Dieser neue Lebensraum erlaubt denen, die in ihn eintreten, ihre eigene Identität zu entdecken, die bereits in der Tiefe ihrer Existenz verborgen da ist und sich nun plötzlich, in der Begegnung mit dem Mann aus Nazaret, als „Glaubensakt" artikuliert: Sie schenken nicht nur Jesus „Kredit", sondern betrachten gleichzeitig das eigene Leben und das des anderen bei aller radikalen Offenheit als „kreditwürdig". Hat sich solches ereignet – oft dauert es nur einen kurzen Augenblick (*euthus*) –, dann können sie ihre eigenen Wege gehen; das Entscheidende für ihr Leben ist geschehen. Einige bleiben allerdings bei Jesus (Joh 1,35–39) oder werden von ihm in die Nachfolge gerufen (Mk 3,13–19).

Zwei spezifische Kennzeichen ergeben sich aus dieser kurzen Beschreibung der Gastfreundschaft des Nazareners. Sie bestimmen, was man seine „Heiligkeit" nennen kann und die „Heiligkeit" derer, die in irgendeiner Weise mit ihm verbunden sind; sie geben dieser ihre ganz spezifische Form: (1) Lernfähigkeit oder Freiheit bzw. Loslassen von sich selbst; und das (2), um für Jedermann da zu sein, hier und jetzt anwesend und gegenwärtig. Von einem dritten Merkmal, dem Rückbezug dieser spezifischen ethischen Gestalt von „Heiligkeit" auf den „heiligen Gott" selbst, wird dann später die Rede sein.

Diese „gastfreundliche" Heiligkeit bildet den „Raum", wo sich das Fehlen jeglichen Schreibens bei Jesus von Nazaret *und* die neutestamentliche Erfindung einer neuen Art und Weise zu schreiben verbinden. So wie die vielfältigen Begegnungen Jesu mit einzelnen Menschen, Gruppen oder mit der Menge erzählt werden, sind sie tatsächlich undenkbar ohne seine Gegenwart oder Anwesenheit, *hic et nunc*, auf Rufweite oder in der Distanz eines Blickwechsels. Jedes Mal erweisen sich diese Begegnungen für den Nazarener und für die, deren Weg er kreuzt, als entscheidend und somit als „endgültig", so dass jede dieser Episoden die letzte der Erzählung sein könnte. Das Fehlen jeglicher Schreibtätigkeit bei Jesus ist somit der Ausdruck dafür, dass er in der überaus kurzen Zeit öffentlicher Tätigkeit seiner gegenwärtigen Anwesenheit an der Seite des Anderen absolute Priorität gibt; Ausdruck auch seiner absoluten Freiheit und Distanz sich selbst gegenüber. Denn ohne einer ausdrücklichen Kritik zu verfallen – wir wissen nichts von solcher Kritik –, *kann* die Schreibtätigkeit tatsächlich zu einem tödlichen Schirm werden und zu einer subtilen Art und Weise, sich selbst zu verewigen oder „sich selbst zu empfehlen", im Sinne der von Paulus im zweiten Korintherbrief stigmatisierten „Empfehlungsschreiben", vor deren negativer Folie er sein eigenes Briefschreiben abhebt (2 Kor 3,1; 5,12; 10,12.16 usw.). Wenn Jesus die Frage nach seiner Identität aufschiebt und jeweils vor den Auswirkungen seiner Gegenwart und Anwesenheit zurücktritt und sich zurückzieht, dann öffnet er einen immer weiteren und tieferen Raum, wo andere ihn benennen und „identifizieren" und sich gerade so selbst in ihrer eigenen Einzigkeit „identifizieren" können; Lebensraum schließlich, in dem die „geheimnisvolle" Identität des Nazareners sozusagen in sie „über-gehen" und in ihnen Gestalt annehmen kann.

Diese Fruchtbarkeit neuer Art, die sich in keinerlei Tradierungsstrategie einfangen lässt und trotzdem immer wirksamer wird, sowie das Fehlen jeder schriftstellerischen Tätigkeit – paradoxes Zeichen solcher Art von Fruchtbarkeit –, machen eine neue Art und Weise des Schreibens möglich; ein Schreiben, das die soeben stigmatisierte Zweideutigkeit überwindet und ganz auf eine dem jesuanischen Vorbild folgende „apostolische" Gegenwart oder Anwesenheit (*parousia*) bezogen bleibt.

Von Seiten der ersten Christen setzt diese neue Form des Schreibens eine „Einsicht" voraus, die der Existenzweise dessen vollkommen angemessen ist, der ihnen nichts hinterlassen hat, es sei denn sein eigenes Leben. Auf welchen Ursprung auch immer diese „Einsicht" zurückgehen mag, wir müssen uns zunächst fragen, *wie sie spezifiziert* werden kann, angesichts der *tatsächlich* von den frühchristlichen Kommunitäten geschaffenen Textsorten. Genau an dieser Stelle erhält aber der Stilbegriff seine heuristische Funktion: „es bedurfte" in der Tat eines besonders „feinen" Sinnes – Pascal spricht vom „esprit de finesse" –, um die „gastfreundliche Heiligkeit" Jesu wahrzunehmen. Man könnte sich bezüglich dieses „stilistischen Sinnes" auf „den Herrn" von Guardini berufen: „Dem wirklichen Jesus Christus ist der Glaube so zugeordnet, wie das Auge der Farbe und das Ohr dem Ton"[14], lasen wir bei ihm. Allerdings wird dann die aktive, schöpferische Seite dieses Sinnes unterschlagen, die erst in der Spannung zwischen dem historischen Jesus und der Schriftwerdung des in der „apostolischen" Missions- und Gastfreundschaft entstehenden Christentums deutlich wird. Wenn Merleau-Ponty *einerseits* darauf verweist, dass ein Kunstwerk „seine eigene Kohärenz in sich selbst trägt und so die Bedingungen ausdrückt, unter denen es angenommen und anerkannt werden will", und *andererseits* vom Empfänger des Werkes verlangt, dass er sich auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt, dann liefert er das Modell, mit dessen Hilfe der stilistische Sinn der Urgemeinde gedacht werden kann.[15] Man findet einen ähnlichen Gedanken in Guardinis Schrift *Über das Wesen des Kunstwerks*, aber nirgends im Zusammenhang mit dem Begegnungsgeschehen zwischen Jesus und seinen Jüngerinnen und Jüngern.

Um diesen ersten noch globalen Zugang zu einem stilistischen Verständnis des Christentums und die theologischen Gründe, die einen solchen Zugang notwendig machen, weiter zu präzisieren, greife ich nun auf die beiden anderen der drei zu Anfang erläuterten Aspekte des Stilbegriffs zurück.

1.2 Ein messianischer Stil

Der erste Aspekt betrifft die *Singularität* eines Werkes oder die *einzigartige* Gestaltungskraft seines Autors. Er ist in unserem Zusammenhang heuristisch auf die *Einzigkeit* der Existenzweise Jesu von Nazaret zu beziehen. Die Freiheit oder Distanz Jesu sich selbst gegenüber und seine Lernfähigkeit sind keineswegs Ausdruck von Schwäche, sondern Zeichen von „Autorität" (*exousia*) und „Kraft" (*dynamis*), die ihren Ursprung in seiner Einheit mit sich selbst haben: seine Gegenwart strahlt aus, weil bei ihm Gedanken, Worte und Werke vollkommen übereinstimmen und

[14] Vgl. weiter oben Anm. 10.
[15] Vgl. weiter oben, Anm. 6.

die „Einfachheit“ oder „Einfalt“ (Bergpredigt) seines Daseins sichtbar machen. Seine Ausstrahlung blendet jedoch niemanden; sie macht sich eher diskret und nimmt sich zurück zu Gunsten von Jedermann; so erweckt und offenbart sie im Anderen die gleiche „elementare“ Grundgegebenheit des Lebens, die man auch „Glauben“ nennt – Glauben, dessen Ursprung Jesus niemals für sich selbst in Anspruch nimmt. Solche Art von Gastfreundschaft erfährt nun der Glaubenssinn deshalb als *einzigartig*, weil der Nazarener sie bis zum Ende durchhält und gerade in dem Moment ihre paradoxe Gestalt sichtbar macht, wo Unverständnis und Gewalt sein eigenes ethisches Verhalten – Abwesenheit von Lüge oder Übereinstimmung mit sich selbst – bedrohen.

Die messianisch-christliche Interpretation der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu versucht diese menschliche Grundgegebenheit verständlich zu machen, indem sie diese in den innerjüdischen Interpretationskonflikt hineinstellt, der zum gewaltsamen Tod des Nazareners führte und auch nach seinem Tod weiter bestehen bleibt. Um diesen entscheidenden Punkt verständlich zu machen, muss man davon ausgehen, dass in mehreren nach dem Exil entstandenen Traditionen das Kommen des Messias durch das tatsächliche Aufbrechen der „messianischen Zeit“ legitimiert wird. Jesus weist alle Legitimationsforderungen zurück, da sie im Widerspruch zur Gastfreundschaft und ihrer spezifischen Wahrnehmungsfähigkeit – dem Vertrauensvorschuss des Glaubens – stehen; allerdings wirkt er, in der synoptischen Perspektive, „Machttaten“ (*dynameis*) und setzt, in der Sprache des Johannes, „Zeichen“ (*sêmeia*) oder erfüllt „Werke“ (*erga*). Die Heilung der Blinden nimmt hier eine besondere Stellung ein; sicher deshalb, weil die Wahrnehmung von Heiligkeit in dem, was sich hier und jetzt ereignet, nicht von vorneherein garantiert ist, sondern auf Seiten des Wahrnehmenden und in ihm die Entdeckung der gleichen „Möglichkeit“ von Heiligkeit voraussetzt; eine Möglichkeit, die seiner unveräußerlichen Freiheit übergeben ist.

Jedoch ist diese Möglichkeit „übermäßig“ oder „ohne Maß“. Es gibt keinen Maßstab, kein Gesetz, das ein Subjekt davon befreien könnte, in sich und für sich an der unendlich beweglichen Grenze zwischen dem, was für es jeweils „nach Maß“ zu sein scheint, und dem, was sich als „maßlos“ darstellt, zu leiden und zu arbeiten. Kein Vergleich kann ihm hier helfen; es würde seinen Blick von dem abwenden, was es nur selbst erfahren und entscheiden kann, hier und jetzt, und d. h. in dem Augenblick, wo sich das, was „übermäßig“ ist, sich als „nach Maß“ oder auf „*sein* Maß zugeschnitten“ zeigt. Die Antithesen der Bergpredigt bieten hier sprechende Beispiele.

Wie aber dann die messianische Heiligkeit Jesu von Irrsinn oder Wahnsinn unterscheiden, die ja gerade kein „Maß“ kennen? Dies ist die entscheidende Schwierigkeit, der sich die Umwelt Jesu und die neutestamentlichen Gemeinden ausgesetzt sehen. Das Johannesevangelium bringt die ganze Spannbreite möglicher Interpretationen: es erinnert an die beiden bereits von Markus registrierten, religiösen und profanen Deutungen – „Er ist von einem bösen Geist besessen! Er ist verrückt!“ (Joh 10,20) – und fügt auf der einen Seite das Motiv der „Gotteslästerung“ hinzu und auf der anderen das der „Anmaßung“ (8,52) und das des „Selbstmordes“ (8,22). Allerdings hat Johannes seinem Leser bereits am Anfang seiner Erzählung einen biblischen Interpretationsschlüssel für das „ex-

treme“ Verhalten Jesu gegeben: „Der *Eifer* für dein Haus wird mich verzehren (Luther: fressen)“ (Joh 2,17; Ps 69,10). Paulus nimmt den Vorwurf der „Torheit“ an (1 Kor 1,18), fokusiert ihn allerdings, in einer erstaunlichen Entgrenzung, auf die „Sprache des Kreuzes“, wie sie sich in der „Torheit der Predigt“ zeigt.

Der stilistische Zugang zum Wesen des Christentums wird dort theologisch notwendig, wo die Verwirrung, die in der Ähnlichkeit zwischen Irrsinn und Heiligkeit ihr Extrem erreicht, scheinbar nur noch den Ausweg lässt, die Entscheidung des Interpretationskonflikts von Gott selbst und seiner „Offenbarung“ zu erwarten. Paulus selbst hört allerdings nicht auf, an die elementare Intelligenz oder das „Gewissen“ (Röm 2,14 f) seiner Leser zu appellieren; und die Evangelien erzählen das Aufbrechen der „messianischen Zeit“ im Vertrauen auf Jedermanns Wahrnehmungsfähigkeit. Der christliche Lebensstil kann somit als „weisheitlicher Feinsinn“ (*finesse*) oder als weisheitlicher Scharfsinn verstanden werden, ein „Sinn“, der in der radikal offenen Gastfreundschaft Jesu – in seiner kommunikativen Heiligkeit – entsteht und diese gleichzeitig ermöglicht: „Wir haben für euch auf der Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt; wir haben die Totenklage angestimmt und ihr habt nicht geweint. […] Und doch hat die Weisheit durch alle ihre Kinder Recht bekommen.“ (Lk 7,32.35) Dieser stilistische Scharfsinn, den die Schrift mit der Weisheit identifiziert, besteht in der Fähigkeit, in dem, was gehört und gesehen wird, *die unsichtbare und unhörbare Übereinstimmung des jeweiligen Menschen mit sich selbst* zu hören und zu sehen: geheimnisvolle Übereinstimmung, Einheit oder Einfalt, die seine Einzigkeit begründet.

1.3 Ein eschatologischer Stil

Der letzte der drei zu Anfang erläuterten Aspekte des Stilbegriffs – „Art und Weise die Welt zu bewohnen“ – wird einschlägig und theologisch notwendig, wenn man den „entscheidenden“ und „endgültigen“ Charakter der Begegnungen mit Jesus von Nazaret ins Auge fasst. Wir qualifizieren diesen Aspekt als „eschatologisch“, da er uns mit Geburt und Tod konfrontiert und uns gleichzeitig die Totalität der Geschichte, ihre letzten Wurzeln und Energiequellen, eröffnet und uns so die Dimension der Höhe (nach der Weite und Tiefe) im gastfreundlichen Lebensraum des Messias ausmessen und die „Stimme“ Gottes hören lässt.

Geboren werden und sterben ist „das“ universale und wohl paradoxeste aller Phänomene; deshalb divergieren seine kulturellen Interpretationen wesentlich. In biblischer Perspektive steht nicht nur der Tod mit dem Leben im Streit, sondern Tod *und* Lüge bekämpfen das Leben; beide – Tod *und* Lüge – sind unentwirrbar miteinander verknüpft. Gleich zu Beginn der Genesis, im sogenannten zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4b–3,24), wird diese Verwirrung vom Erzähler als die elementarste aller weltlichen Unordnungen diagnostiziert. Die „Macht“, die der Tod über das Leben ausübt, ist in Wirklichkeit nur künstlich: der Tod bekommt sie nur, indem er dem Menschen einflüstert, die seiner Existenz anhaftenden wesentlichen Grenzen mit einem im Leben verborgenen „Neid“ zu verwechseln; er provoziert ihn so, in einen unerbittlichen Kampf um das einzutreten, was er für sein Recht hält, fast immer zum Nachteil des Anderen. Der Bund zwischen der menschlichen Gewalt und dieser Art existenzialer *Blindheit* steht unter dem Zeichen eines von der Schrift als

radikalste Lüge kritisierten grundsätzlich neidischen Lebens, das sich in der Erscheinung des Todes „als dem letzten Feind“ (1 Kor 15,25–27) zeige. Der Messias entwaffnet ihn, indem er eine gute Neuigkeit *hören* lässt, die Neuigkeit radikaler und immer neuer Güte.

Verstehen, was man hört, das setzt hier voraus, dass man ohne Zögern den Ursprung dieser *gehörten* „Glückszusage“ identifiziert – „Gott“ als *Abba*-Vater – und gleichzeitig wahrnimmt, aus welchem Grund diese Stimme göttlichen Ursprungs ist. Die gehörte „Glückszusage“ befreit uns in der Tat von dem unterschwelligen Verdacht, wir seien die Opfer eines uns grundsätzlich mit Neid begegnenden Lebens. Sie entwaffnet den Tod als letzten Feind und macht ihn zum Boten, der Jedermann vom unvergleichlichen Preis seiner Existenz zu überzeugen vermag: Wenn er nur *ein* Leben hat, dann ist dieses „Ein für allemal“ die Garantie seiner Einzigkeit. Allein ein radikal guter Ursprung – Gott „Vater“ in diesem Sinne – kann das Gewicht dieser Neuigkeit radikaler Güte tragen. Wer sie hört, der vernimmt plötzlich (*euthus*) die *einzige Neuigkeit*, die sein eigenes Existieren zwischen Geburt und Tod *und – in wesentlicher Verbindung dazu* – das Existieren des Anderen bedeuten; *gleichzeitig* verwandeln sich dann auch der Pakt zwischen den Generationen und das Verhältnis zur Welt in ein Erbschaftsverhältnis. Eine *Differenz* öffnet sich hier, mitten in unserer „inkarnierten“ – Fleisch werdenden – Existenz; eine Differenz, die wir in einer Konversion oder Umwendung überschreiten können. In der Tat ist die einzigartige Existenz eines jeden Menschen jeweils neu; *sie* freilich als solche wahrnehmen – als *Neuigkeit* und *radikal gute* Neuigkeit –, dazu „bedarf es“ einer Stimme, die solches hören lässt und sichtbar macht; dann vor allem, wenn diese eigentlich elementare Evidenz nicht mehr oder nicht mehr unmittelbar zugänglich ist. Genau dies ist es, was dem Evangelium *Gottes* gelingt.

Allerdings muss die Verkündigung eines solchen Evangeliums, in einer Situation existenzialer Unwahrheit oder Lüge, ganz glaubwürdig sein. Wir begegnen hier noch einmal dem *stilistischen Prinzip der Konkordanz von Inhalt und Form*. Diese Forderung betrifft zunächst den „Evangelisten“ selbst bzw. den Messias als Verkünder des Evangeliums Gottes; dessen Glaubwürdigkeit impliziert jedoch sein Wissen darum, dass die Überzeugung seines jeweiligen Gegenübers nur *in diesem selbst* entstehen und wachsen kann: „Meine Tochter, mein Sohn, dein Glaube hat Dich gerettet!“ Die Gastfreundschaft Jesu von Nazaret ist der Art, dass sie *in denen*, die sich bei ihm einfinden, eine Grundhaltung erzeugt und offenbart; eine Grundhaltung, die ich zunächst mit *ethischen* Kategorien beschrieben habe: Abwesenheit von Lüge oder Übereinstimmung mit sich selbst; eine Grundhaltung, die allerdings – das habe ich ebenfalls zu zeigen versucht – eine letzte „übermäßige Möglichkeit“ *theologaler Art* in sich birgt: die Verwandlung des eigenen Verhältnisses zum Tod, Verwandlung, die sich dank dessen, was der Gast in sich selbst hört und vernimmt, in dieser bestimmten Situation als „menschenmöglich“ erweist. Das Hören der „Glückszusage“ im Munde Jesu oder seiner Zeugen bedeutet dann einen wirklichen Sieg über die Lüge; was der französische Terminus „con-*viction*“ (von „*victoire*“ = Sieg) mitschwingen lässt, während das deutsche Wort „Über-Zeugung“ den relationalen Aspekt des Übergangs eines Zeugnisses *von einem zum anderen* mitdeutlich macht: eigene „Überzeugung“ ist nur dort gegeben, wo die „Glückszusage“ gleichzei-

tig von außen *und* von innen kommt: der Hörer muss sie sich selbst zusagen hören, aus der Tiefe des eigenen Selbst kommend, um von ihr überzeugt zu sein.

Unsere phänomenologischen Beobachtungen zum messianischen und eschatologischen Profil der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu haben uns schrittweise zum letzten theologischen Grund eines stilistischen Zugangs zum Christentum geführt. Wenn sich die messianische Eschatologie Jesu in der Heilung von Blindheit und Taubheit und im Sieg über Gewalt und Tod zeigt, wie dann verhindern, dass diese Gestalt unerhörter Neuheit in erneute Gewalt ausartet? Wie ein solches „Ende" innerhalb einer Menschheitsgeschichte wahrnehmen und verstehen, die weiterhin unter den furchtbaren Folgen messianischer Weltanschauungen leidet?

2 Ein neues Verhältnis zur Geschichte

Damit sind wir bei einem zweiten, mehr reflexiven Gedankenschritt angelangt, bei dem wir uns allerdings mit der Zeitdiagnose von Romano Guardini auseinandersetzen müssen. Zu Anfang wurde bereits auf das postmoderne Bewusstsein des radikalen Perspektivismus und die mit dem Stilbegriff selbst verbundene Pluralität der Lebensweisen als unser Zeitzeichen hingewiesen. Wie wirkt sich dieser Pluralismus auf das Verständnis des Christlichen aus? Welches Licht wirft umgekehrt unser stilistischer Zugang zum Wesen des Christentums auf unsere Zeitdiagnose? Und wie kann die Schrift oder Bibel als stilistischer „Kanon" einer schöpferischen Präsenz des Christentums in der Welt dienen?

2.1 Das Christentum inmitten einer Vielfalt von Lebensstilen

Guardinis Zeitdiagnose in seiner Schrift über *Das Ende der Neuzeit* lässt sich in folgendem beeindruckenden Zitat zusammenfassen: „Mit alledem hat die konstitutive Gefahr, die in der Freiheit liegt, eine dringliche Form angenommen. Wissenschaft und Technik haben die Energien der Natur wie des Menschen selbst derart zur Verfügung gestellt, dass Zerstörungen schlechthin unabsehbaren Ausmaßes, akute wie chronische eintreten können. Mit genauestem Recht kann man sagen, dass von jetzt an (1950) ein *neuer Abschnitt der Geschichte* beginnt. Von jetzt an und für immer wird der Mensch am Rand einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr leben."[16] Dies ist angesichts der bereits sichtbaren ökologischen Katastrophe und der drohenden liberalen Eugenik eine weitsichtige Prognose.

Allerdings muss schon zurückgefragt werden, ob die Wesensbestimmung des Christentums, die diesem Orientierungsversuch entsprechen soll, den „Kairos" unserer Epoche wahrgenommen hat. Guardini widersetzt sich vor allem der „Unredlichkeit", mit der die Neuzeit das Christentum beerbt hat und seine Grundwerte ohne ihre Verknüpfung an Offenbarung für sich beansprucht. Diese historische Diagnose führt ihn zu der scharfen Abgrenzung zwischen christlicher und nichtchristlicher Existenz, die ich bereits zu Beginn angesprochen habe: „Je entschiedener der Nicht-Glaubende seine Absage an die Offenbarung vollzieht und je konsequenter er sie praktisch durchführt, desto deutlicher wird daran, was das Christliche ist.

[16] *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit (s. Anm. 8), 94 f.

Der Nicht-Glaubende muss aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muss das Nutznießertum aufgeben, welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte angeeignet hat. Er muss das Dasein ohne Christus und ohne den durch Ihn offenbarten Gott ehrlich vollziehen und erfahren, was das heißt."[17]

Genau an dieser Stelle trennen sich die Wege; Guardinis Diagnose verschweigt meiner Ansicht nach das „Umsonst" (*gratuité*) in der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu: seine Verkündigung der Neuigkeit radikaler und immer neuer Güte geschieht *für alle und umsonst*, ohne *unbedingt* eine Stellungnahme zur Identität des Verkündigers zu verlangen. Dieses „Umsonst" ist das entscheidende Paradox, das gleichzeitig die Glaubwürdigkeit und die Machtlosigkeit seines Dienstes am Leben sichtbar macht. Damit erscheint aber der postmoderne Pluralismus in einem neuen Interpretationsrahmen. Die bloße Unterscheidung zwischen christlicher und nichtchristlicher Existenz greift deshalb zu kurz, weil der Andere nicht nur Nicht-Christ ist, sondern als Anderer ein „Glaubender", im Sinne des oben bereits kurz angesprochenen elementaren Vertrauensvorschusses: es handelt sich um einen zum Leben notwendigen Akt, der aber nie endgültig vorliegt, sondern bei bestimmten Gelegenheiten und Ereignissen neu, ja ganz neu aktiviert werden muss; es sind immer Andere, die diesen Akt in uns erzeugen, ohne allerdings diesen Lebensakt an unserer Stelle setzen zu können: „*Meine* Tochter, *mein* Sohn, *Dein* Glaube hat *Dich* gerettet", lautet der Zuspruch Jesu. Nichts in den Texten deutet darauf hin, dass die in der Begegnung mit dem Nazarener zu solchem Glauben kommenden Menschen der Gruppe der Jünger und Jüngerinnen zugesellt werden müssen. Es scheint eher so zu sein, dass diese Sympathisanten eine eigene Kategorie bilden, mit der sich „Jedermann" identifizieren kann, ob er nun Jünger Jesu wird oder nicht. Allerdings zeigt sich diese äußerst respektvolle Differenzierung im Glaubensbegriff selbst erst innerhalb unseres Pluralismus, dessen Gewaltpotenzial hier keineswegs geleugnet wird, dessen Friedensaspiration in der Welt und mit dem Kosmos allerdings nur in der stilistischen Deutung christlicher Existenz als gastfreundlicher Heiligkeit ganz ernst genommen werden kann.

Hinter dieser Deutung steht dann auch ein anderer Offenbarungsbegriff als der Guardinis; ein Begriff, der bei ihm mit seiner Kritik an der Neuzeit verbunden bleibt. Wenn unsere nicht-christlichen Gesellschaften ihre Schulden gegenüber der christlichen Tradition nicht anerkennen, dann ist das nicht unbedingt „unredlich" (wie Guardini sagt), sondern weist vielleicht auf Gott selbst hin, dessen Unsichtbarkeit oder Schweigen sozusagen die Kehrseite aktueller Freiheit und Autonomie ist. Dieses „Umsonst" ist jedenfalls in dem von Karl Rahner geprägten und vom Zweiten Vatikanum rezipierten Begriff der „Selbstmitteilung Gottes" impliziert; ein Begriff, den man heute bis hin in den zum Leben notwendigen anthropologischen „Glauben" verlängern muss. In Jedermann bricht nämlich, wie soeben gezeigt wurde, eine mit Geburt und Tod gegebene Grunddifferenz auf: seine mit den Mitmenschen, mit der Geschichte und dem All verstrickte Existenz ist – im Sinne der Moderne – autonom; sie ist „umsonst" als „Gabe" empfangen und als Neuigkeit, ja radikal gute

[17] Ebd., 108.

Neuigkeit, ein Ereignis freier „Überzeugung", das eine Zäsur setzt und das eigene Leben und alles andere neu sehen und hören lässt; eine Metamorphose hat sich ereignet: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). Auch wenn dies erst im Raum der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu so verkündet wird, so ist doch die Erfahrung einer Wende vom Alten zum Neuen hin Jedermann zugänglich und in einer mehr oder weniger sichtbaren Dankbarkeit greifbar, ohne dass diese in Nachfolge und Gottesanbetung mündet.

Gerade diese Grundausrichtung christlicher Existenz auf den Lebensglauben eines jeden Menschen und die Wahrnehmung der „eschatologischen" Struktur allen Lebens in seiner geschichtlichen Autonomie ist aber der entscheidende und letzte theologische Grund eines stilistischen Zugangs zum Christentum. Jeder andere Zugang läuft heute Gefahr, dieses im Christentum anvisierte Ereignis des Glaubens entweder zu objektivieren, schlimmer noch zu ideologisieren oder aber in ein exotisches Phänomen zu verwandeln; Interpretationen, die das Wesentliche christlicher Tradition auf dem Weltmarkt der unendlich vielen Lebensformen verschwinden ließen. Der stilistische Zugang erlaubt es, sowohl die absolute Singularität des eschatologischen Ereignisses wie auch seine Gegenwart in einer offenen Geschichte zusammenzuhalten; und dies in einer erstaunlichen *Variabilität* von Gestalten, die sich jedem Versuch, sie auf ein einziges Merkmal zu reduzieren, widersetzt, ohne allerdings ihr gemeinsames und zugleich je einzigartiges Profil zu verlieren.

2.2 Die Autonomie der Geschichte oder die Ablösung von „göttlichen Büchern" und „exemplarischen Vergangenheiten"

Dieser ganz spezifische christusbezogene eschatologische Messianismus wirft nun umgekehrt ein neues Licht auf unsere Zeit. Ohne die großen Errungenschaften der Neuzeit zu vergessen, ohne aber auch die Schwierigkeiten zu leugnen, diese weiterhin konkret und lebendig zu halten und die negativen Folgen der Emanzipation zu meistern, unterscheidet er sich sehr deutlich von allen zerstörerischen Messianismen und versucht gleichzeitig in unserer radikal offenen, sozusagen horizontlos gewordenen Geschichte Zukunft zu ermöglichen und sich so der im radikalen Pluralismus verborgenen Gefahr reiner Beliebigkeit zu widersetzen.

Zunächst erscheint dann diese Horizontlosigkeit in neuem Licht. Guardini integriert an dieser Stelle den Begriff der „Masse"[18] und erwähnt fast beiläufig auch den „Expressionismus" und den „Realismus", ohne jedoch bei diesen von ihm eher als Mode betrachteten Stilen Verstehenshilfe bei seiner eigenen Diagnose zu suchen. Nur wenige Jahre vorher – 1946 – kam Erich Auerbach in seinem monumentalen Werk „*Mimesis*" über *Die dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*[19] zu einem ähnlichen Ergebnis, was „das Elementare und Gemeinsame der Menschen" und die Bedeutung des „täglichen Lebens" betrifft. Allerdings zeigt seine Theorie des Abendlandes, wie der Realismus der Bibel die antike und klassische Lehre von den stilistischen Höhenlagen umstürzt; eine „Lehre, nach der

[18] Ebd., 64–69.

[19] *Erich Auerbach*, Mimesis. Die dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Tübingen–Basel 1946.

die tägliche und praktische Wirklichkeit nur im Rahmen einer niederen oder mittleren Stilart, das heißt entweder als grotesk komisch oder als angenehme, leichte, bunte und elegante Unterhaltung“[20] erscheinen kann. Auerbach unterschied zwischen zwei Arten von Realismus und Umstürzung der antiken und klassischen ästhetischen Theorie: dem modernen Realismus, der seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit Balzac und Stendal sich seinen Weg sucht, und der antiken christlichen Darstellung der Wirklichkeit. Obwohl beide Konzeptionen eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen, vor allem ihr Interesse am elementaren alltäglichen Leben, unterscheiden sie sich doch in einem wesentlichen Punkt, und zwar der „figuralen Wirklichkeitsanschauung“ des antiken und mittelalterlichen Christentums. Diese „typologische“ Konzeption der Wirklichkeit, die auf die Apokalyptik und die Weisheitsliteratur zurückgeht, setzt den Gedanken des „göttlichen Buches“ der Schöpfung und der Geschichte voraus, das zu einem bestimmten Zeitpunkt, in „exemplarisch“ bleibender Vergangenheit (*in illo tempore*) geöffnet und in „heiliger Schrift“ dokumentiert und zugänglich gemacht wurde.

Genau diese absoluten Bezugspunkte einer in die Schöpfung eingeschriebenen Naturordnung und deren endgültiger Entzifferung in einer exemplarischen Vergangenheit sind im Laufe der Moderne abhandengekommen. Der Realismus des grauen Alltags ist an die Stelle getreten; aber auch die unglaublichen Differenzierungsprozesse, die das Verschwinden eines gemeinsamen Horizontes verursacht haben. Die immer stärkere Aufgliederung und Spezialisierung der Gesellschafts- und Vernunftbereiche – die Stilistik ist bereits seit Baumgarten einer dieser Spezialbereiche – und der heutige weltanschauliche Pluralismus machen die innere Einheit menschlichen Daseins immer problematischer und schüren die Gewalt zwischen den Zivilisationen. Wenn die entscheidende Herausforderung unserer post-modernen Welt deren *Einheit oder Befriedung* ist, dann lautet die entscheidende Frage, mit *welchen geistigen und geistlichen Voraussetzungen wir diesen Prozess angehen können*.

Genau an diesem Punkt bekommt ein als Lebensstil verstandenes Christentum seine entscheidende zukunftsträchtige Bedeutung; allerdings muss es dann sein nach Auerbach in der Schrift selbst angelegtes „realistisches“ Interesse für den Alltag des Menschen aktivieren und sein ungeklärtes und weithin dogmatisch verhärtetes Verhältnis zu einer in der Natur lesbaren Ordnung und deren endgültiger Deutung in einem exemplarischer Vergangenheit angehörenden Buch aufbrechen.

2.3 Die Heilige Schrift: Kanon schöpferischer Präsenz des Christentums in der Welt

Damit kommen wir am Ende unseres zweiten Denkschritts wieder zum Beginn zurück: dem „Übergang“ von der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu zu dem in der Schriftwerdung greifbaren Entstehen der Kirche. Die anfänglich gestellte Frage nach dem Wesen des Christentums kann in einer postmetaphysischen und pluralistischen Gesellschaft nur dann beantwortet werden, wenn man die Bibel sowohl als „Klassiker“ europäischer Kultur wie auch als Heilige Schrift einer sich ständig erneuernden Kirche liest. In zwei Punkten wollen wir diese abschließende These zusammenfassen:

[20] Ebd., 515 f.

1) Der stilistische Zugang hat das grundsätzliche Interesse Jesu am Lebensglauben des Anderen deutlich gemacht; ein Interesse, das sich heute im dankbaren Loslassen der Kirche von der Schrift als dem ihr allein gehörenden Buch zeigen könnte. Die vielfältigen von der Moderne geschaffenen kulturellen, anthropologischen und historischen Hermeneutiken wurzeln alle in der vom Text selbst getragenen Verheißung, den jeweiligen „Glauben" an den Sinn des eigenen Daseins erwecken zu können. Zwar bleibt dieser elementare „Glaube" in der „figuralen Wirklichkeitsanschauung" des antiken und mittelalterlichen Christentums und in der ihr entsprechenden typologischen und exemplarischen Interpretationspraxis weitgehend verborgen. Aber die kritische Exegese hat uns gezeigt, dass das Neue Testament zur Typologie, vor allem in der Johannesapokalypse, einen „reflexiven" Bezug hat. Gerade weil die Schriftwerdung aufgrund der eschatologischen Form jesuanischer Gastfreundschaft kein selbstverständlicher Prozess ist, sondern selbst kritisch verläuft – man denke an die paulinische Kritik der „Empfehlungsschreiben" –, kann der Bezugspunkt der literarischen Tätigkeit, der „Glaube" des Andern, mehr noch der unermüdliche Versuch, den Anderen in den schöpferischen Vorgang des Schreibens selbst mit einzubeziehen, in den Blick kommen. Ehe überhaupt von Schriftinspiration die Frage ist, muss diese „inspirierende", „humanisierende" und „schöpferische" Funktion der Bibel in der europäischen Kultur bis heute ernst genommen werden.

2) Als Heilige Schrift der Kirche stellt der Text seine Leser und Hörer zunächst in den spezifischen Lebensraum jesuanischer Gastfreundschaft und konfrontiert sie mit der einzigartigen Heiligkeit Christi. Er erweckt in ihnen den bereits erwähnten, der Weisheit und dem Geist zuzusprechenden stilistischen Scharfsinn, lädt sie fortwährend und immer wieder erneut zur Nachfolge ein und führt sie in der Doxologie zu einem letzten Loslassen von sich selbst, in dem „Gott" selbst als Ursprung der in der Geschichte sich verwirklichenden Heiligkeit bekannt wird. Allerdings nimmt der Jesus Nachfolgende dieses Bekenntnis nur dann ganz ernst, wenn er sich selbst als Akteur *seiner* Art von Gastfreundschaft versteht und sich für den in Jedermann verborgenen elementaren „Glaubenssinn" einsetzt. Allein ein so gearteter Lebensstil, der die Verwandlung des eigenen Verhältnisses zum Tod impliziert, kann zu einem dauerhaften Pakt zwischen den Generationen führen und in ein Verhältnis zu Erde und Welt eintreten, in dem sich alle als Erben und Gäste verstehen. Dann erweist er sich jedoch gerade in seiner den kirchlichen Raum überschreitenden und auf vielfältige und anonyme Weise in der ganzen Menschheit existierenden Form als sowohl lebensnotwendig wie auch als immer wieder neues Wunder.

Romano Guardini prophezeite 1950 in seiner Schrift *Das Ende der Neuzeit*: „Der Kulturbesitz der Kirche wird sich dem allgemeinen Zerfall des Überlieferten nicht entziehen können, und wo er noch fortdauert, wird er von vielen Problemen erschüttert sein. Was aber das Dogma angeht, so liegt es zwar in seinem Wesen, jede Zeitwende zu überdauern, da es ja im Überzeitlichen begründet ist; doch darf man vermuten, an ihm werde der Charakter der Lebensweisung besonders deutlich empfunden werden."[21] Das Zweite Va-

[21] *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit (s. Anm. 8), 113.

tikanum hat diese Prognose ernst genommen, indem es den dogmatischen Bestand des Katholizismus in das von der Heiligen Schrift vorgegebene pastorale, sowohl ökumenisch wie kontextuell zu bestimmende *Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt* gestellt hat. Mein eigener Versuch, mich dem Wesen des Christentums mit Hilfe des *Stilbegriffs* zu nähern, ist dieser Tradition verpflichtet.

Der Autor: *Christoph Theobald SJ ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an den „Facultés jésuites de Paris" (Centre Sèvres).*

Migration und Kirche

TOBIAS KESSLER

Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen?

Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken

Tobias Keßler untersucht anhand soziologischer und theologischer Einsichten das Verhältnis zwischen zugewanderten und einheimischen Katholikinnen und Katholiken in der deutschen Partikularkirche.

Weltkirche und Mission, Band 9
432 S., kart., ISBN 978-3-7917-2446-1
€ (D) 49,95 / € (A) 51,40 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Christoph Theobald SJ

Christentum als Stil

Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes

1 Exegetischer Hintergrund

1.1 Eine stilistische Wesensbestimmung des Christentums setzt ein *genetisches Verständnis* des Urchristentums voraus, das allein mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese erarbeitet werden kann; pragmatische und narratologische Perspektiven müssen in diesen historischen Ansatz eingearbeitet werden. Nur wenn der Unterschied zwischen dem historischen Jesus und seiner „Bewegung" auf der einen Seite und der in der Auferstehungserfahrung der Jünger gründenden Urgemeinde auf der anderen Seite sichtbar wird, kann auch das schöpferische Potenzial der Kirche und ihr vielförmiger Institutionalisierungsprozess – gegen eine vorschnelle Dogmatisierung oder Verrechtlichung („göttliches Recht") des „Ursprungs" – zum Zuge kommen.

1.2 Das Faktum, dass Jesus nichts geschrieben hat, die Gründe dieses Fehlens und die Schriftwerdung des Christentums gelten uns als *theologisches Prinzip*, mit dessen Hilfe die Genese des Christentums (Ekklesiogenesis) entschlüsselt werden kann. Das paradoxe Verhältnis Jesu und des Apostels Paulus zur *Schrift* ihres Volkes bietet den notwendigen Hintergrund dieser Aufschlüsselung: 1. Jesus und Paulus teilen mit ihren Zeitgenossen die Schriften (Gesetz, Propheten und andere Schriften); diese bilden die ihnen gemeinsame Welt und konstituieren ihre Interpretationsgemeinschaft; 2. „Aufhebung" der Autorität der Schrift *als* Schrift (auch der Teufel kann die Schrift zitieren) zugunsten einer „Gegenwart" (*parousia*; Phil 1,25 f.) der Partner in einem neuartigen *Begegnungsgeschehen*, in dem jeweils dies oder jenes „Ereignis" letzte Autorität gewinnt (und als Voraussetzung des Schriftverständnisses funktioniert); 3. Erfindung einer neuen Art von „Schrift", die ganz im Dienste dieser apostolischen Parousia steht und auf Enthüllung des Gottesreiches und Konversion hin orientiert ist; eine Enthüllung des „Neuen", das sich innerhalb der gemeinsamen Welt aller ereignet, diese aber im gleichen Atemzug „alt" werden lässt.

1.3 Dieses Prinzip neutestamentlicher Schrift*werdung* kann, ausgehend von den jesuanischen Gleichnissen, an den verschieden *Genera* des Neuen Testaments abgelesen werden: paulinische Briefe – Evangelien – Johannesapokalypse. Die in diese Genera integrierte „Reflexivität" macht deutlich, dass sich die neutestamentlichen Schriftsteller der theologischen Ambivalenz allen „Schreibens" bewusst sind („der Buchstabe tötet …") und – zumindest implizit – einer generativen Regel christlichen Schreibens folgen.

2 Philosophische Voraussetzungen

2.1 Das auf diese Weise dokumentierte vor- und nachösterliche Begegnungs- und Beziehungsgeschehen „widersetzt" sich sowohl einem *rein* hermeneutischen wie auch einem *rein* phänomenologischen Zugang. Die von Schleiermacher inaugurierte *hermeneutische Tradition* beruht auf dem lutherischen „Sola scriptura"; sie tendiert dahin, die Frage nach dem „partikularen

Wesen" des Christentums auf die Interpretation seiner *Werke* zu reduzieren und erst in einem zweiten Schritt die „jesuanische Grundfarbe" – Schleiermacher spricht in Bezug auf die platonische Schule von deren „sokratischer Grundfarbe" – oder die „von Christus ausgehende einigende Kraft" zu denken (Kanon- und Inspirationsproblematik). Die phänomenologische Tradition von Balthasar geht demgegenüber direkt von „der Figur göttlicher Offenbarung in der Geschichte" aus, mit „Christus als Prinzip und Ziel", wobei sie die moderne historische Kritik *der* Texte und deren hermeneutisch-theologische Aneignung umgeht. Das Gegenüber dieser beiden Traditionen reproduziert die für unsere Epoche so charakteristische Spannung zwischen der „alltäglichen Lebenswelt" und den „Werken des Geistes", samt deren Expertenkulturen, die sich auf ihrem Boden herausbilden (Habermas).

2.2 Eine „neutestamentliche" Stilistik kann sich nicht allein einer dieser beiden Traditionen verschreiben. Der Stil der neutestamentlichen Texte definiert sich nämlich durch die ihnen innewohnende Möglichkeit, erneut *das ankommen zu lassen*, was sich zwischen Jesus und denen ereignete, deren Weg er kreuzte, samt ihrer *eigenen Art und Weise* die Welt zu bewohnen (M. Merleau-Ponty).

3 Historisch-kultureller Hintergrund

3.1 Ein entscheidendes Hindernis auf dem Weg zu einem stilistischen Verständnis des Christentums ist das „dogmatische" Paradigma, das sich im posttridentinischen Katholizismus herausgebildet hat und vom Vatikanum I und der postmodernistischen Enzyklika *Humani generis* (1950) kodifiziert wurde. Es stipuliert die enge Verbindung zwischen dem Dogma in seiner immer differenzierteren Verästelung (Dogma, Moral, Recht und Liturgie) und einer katholischen *Weltanschauung*. Diese Weltanschauung löst sich durch die innere, von der Modernität initiierte Säkularisierung und durch den Individualismus, die Entinstitutionalisierung der Subjekte, den Probabilismus und den radikalen Pluralismus der Weltkonzepte in der Postmoderne schrittweise auf oder wird zu einer kommunitaristischen Binnenkultur.

3.2 Gleichzeitig wirft die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts und das Erste Vatikanum die Frage nach der *Form* des Glaubens als *rationabile obsequium* auf, verbunden mit der Suche nach der dem Glauben angemessenen Rationalität und Freiheit. Mit der *Form* des Katholischen ist gleichzeitig die Problematik der Glaubwürdigkeit angesprochen. Johannes XXIII. (*Gaudet Mater Ecclesia*) und das Vatikanum II greifen diese Frage nach der glaubwürdigen Form des Katholizismus auf: Die dogmatische Form des Christentums wird keineswegs aufgegeben; allerdings muss sie nunmehr *in* die „pastorale Form" – Johannes XXIII. prägt den Begriff des „pastoralen Stils" – integriert werden. Diese Form impliziert die prinzipielle Relationalität des Traditionsgeschehens, die Historizität und kulturelle Pluralität der *Tradentes* und des *Tradendum* und die schöpferische Lernfähigkeit der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft (*renovatio – reformatio*).

3.3 Das stilistische Paradigma versteht sich als konsequente Weiterführung der vom Vatikanum II inaugurierten „Pastoralität": es liest die Schriften als Matrix heutiger Ekklesiogenesis; es hat ökumenische und interreligiöse Konsequenzen und versteht sich grundsätzlich als Dienst an der inneren Erneuerung des „sozialen Bandes". Sein Fokus ist die Frage der Form christlichen Daseins und deren Glaubwürdigkeit.

4 Der Fächerkanon der Theologie

4.1 Man kann sich heute weiterhin auf das von Johann Sebastian Drey und Friedrich Schleiermacher verfasste Konzept berufen: das *Dreieck* der historischen, der praktischen und der „normativen" Theologie (Religionsphilosophie und Dogmatik).

4.2 Der historisch-genealogische Aspekt (vgl. oben 1.1) muss eine besondere Bedeutung in diesem Schematismus bekommen.

4.3 Seit dem 13. Jahrhundert trennt die theologische Epistemologie und Lehre der theologischen „Orte" die spekulative und die spirituelle Theologie. Der stilistische Zugang zum Wesen des Christentums führt heute dazu, diese beiden theologischen Perspektiven zu vereinen. Solche „Versöhnung" ist nicht nur der Hintergrund des seit der Modernismuskrise von der Theologie rezipierten „Erfahrungsbegriffs", sondern auch eine Forderung des zu Beginn eingeführten Verständnisses des Christentums als ganz bestimmtes *Begegnungs-* und *Beziehungs*geschehen in der Welt: Der christologische Aspekt dieses Geschehens würde ohne seinen pneumatologischen Aspekt aus der Geschichte verschwinden.

4.4 Wenn sich die biblische und theologische Stilistik an den großen und kleinen *Genera* des Neuen Testaments ablesen lässt, dann muss auch den Hymnen und der Doxologie (Liturgie) ein bestimmter Platz im Fächerkanon der Theologie eingeräumt werden. Die fundamentaltheologische Frage *nach der Wahrheit der göttlichen Offenbarung in der Geschichte* bleibt innerhalb eines stilistischen Zugangs zum Christentum letztlich an diese *Form* der Doxologie gebunden, in der *Gott selbst* – dank einer radikalen Umkehrung der Perspektive des Glaubenden – Subjekt seines „Planes" (*Prothesis tou Theou – oeconomia*) „wird".

5 Gastfreundschaft und messianische Heiligkeit Jesu

5.1 Im Rahmen der Phänomenologie und der Hermeneutik lässt sich der Stilbegriff auf die drei folgenden Elemente zurückführen: (1) *Singularität* eines Werkes oder die *einzigartige* Gestaltungskraft seines Autors; (2) *Begegnungsgeschehen*, in dem der Betrachter, Hörer oder Leser sich auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt; (3) *Art und Weise die Welt zu bewohnen*: „Jeder Stil ist eine Ausformung der Elemente der Welt, welche es erlauben, diese in Richtung einer ihrer wesentlichen Anteile zu orientieren" (Merleau-Ponty). Vor diesem Hintergrund muss das Christentum sowohl anthropologisch-universal wie auch in seiner theologalen Einzigartigkeit bestimmt werden. Die beiden Begriffe von „Gastfreundschaft" und „messianischer Heiligkeit" dienen diesem Ziel.

5.2.1 Hinsichtlich der „Gasfreundschaft" kann man auf die von E. Benveniste vorgelegten Analysen des Grundvokabulars der indoeuropäischen Institutionen zurückgreifen. In ihrer weiteren Entwicklung bei J. Derrida (*Von der Gastfreundschaft*) erscheint nicht nur der ambivalente Status des *Fremden*, der sowohl als Gast (*hospes*) wie auch als Feind (*hostis*) an der Türschwelle auftauchen kann, sondern auch die *antinomische* Struktur aller Gasfreundschaft, die grundsätzlich unbedingt ist, gleichzeitig aber unter jeweils bestimmten kulturellen Bedingungen gewährt wird. In den jüdisch-christlichen Schriften spielt sie eine zentrale Rolle: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt!" (Hebr 13,2) – mit einer Anspielung auf das strukturell wichtige Triptik von Genesis 18 und 19. Der Lebensweg Jesu kann – wie bei Lukas – weitgehend unter diesem doppelten Gesichtspunkt verstanden wer-

den. Jesus nimmt nicht nur die Unbedingtheit der Gastfreundschaft, auch dem Feind gegenüber, auf sich – „Doch siehe, die Hand dessen, der mich ausliefert, ist mit mir am Tisch." (Lk 22,21; Ps 41,10) –; er überschreitet auch *in actu* immer wieder von neuem die dem Nachdenkenden sich zeigende Antinomie zwischen historisch-kultureller Bedingtheit und Unbedingtheit (Gesetz und Evangelium). Jesuanische Gastfreundschaft bringt gleichzeitig Heilung von Taubheit und Blindheit mit sich, sie entwaffnet Gewalt und befähigt den Fremden – indem sie ihn zum „Nächsten" macht – selbst unbedingte Gastfreundschaft zu praktizieren.

5.2.2 Die der Schrift eigentümliche Begrifflichkeit der „Heiligkeit" – die französische Sprache unterscheidet hier (wie auch E. Levinas) zwischen „saint" und „sacré" – kann als theologische Interpretation der anthropologischen Gegebenheit der Gastfreundschaft verstanden werden; eine Interpretation, welche die soeben erwähnte Antinomie nicht einfach auflöst, sie aber in einer bestimmten Weise lebbar macht. Drei Aspekte der Heiligkeit – die bereits in den jüdischen Schriften (Altes Testament) als Gottes ureigenes Attribut dem Volk Gottes mitgeteilt wird – sind hier aufs engste zu verbinden: (1) Konkordanz mit sich selbst; (2) Erfüllung der goldenen Regel (in aktiver Sympathie und in aktivem Mitleid); (3) ein neues Verhältnis zum eigenen Tod (vgl. Hebr 2,10–18).

5.3.1 Die *Einzigartigkeit* Jesu wird im Vollzug seiner radikalen Gastfreundschaft und auf seinem Weg zum Tode unterscheidbar: „Niemand entreißt mir das Leben, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin." (Joh 10,18). Seine Auferstehung ist die Bestätigung dieser von Gott den Menschen mitgeteilten Heiligkeit. Der „archaische" Messiastitel – „Du bist der Heilige Gottes" (Joh 6,69; vgl. auch Mk 1,24 und Apg 2,27) – fasst diese radikal menschliche *und* theologale Gegebenheit zusammen.

5.3.2 Die „Einzigartigkeit" ist auch in der griechischen Sprache ein ambivalenter Begriff: *monos* bedeutet sowohl „einzig" (vgl. Joh 1,18) wie auch „allein" (vgl. Joh 8,16). Die Einzigartigkeit kann zu Einsamkeit und Sterilität führen; sie kann aber auch – durch Tod und freie Hingabe hindurch – in Fruchtbarkeit verwandelt werden: „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein (*monos*); wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht" (Joh 12,24). Die Einzigartigkeit Jesu, des Heiligen Gottes, besteht demnach darin, eine Vielfalt von Einzigen ins Leben zu rufen, sie auf diese Weise miteinander zu verbinden und ihnen ein neues Verhältnis zur Erde als Gastgeberin zu vermitteln (Erde als Erbschaft). Genau diese drei Merkmale – Einzigartigkeit der jesuanischen Gestalt; Beziehungs- und Begegnungsgeschehen, das die Empfänger in den schöpferischen Vorgang der Lebensgestaltung einbezieht; neues Verhältnis zum Tod und zur Welt – werden durch einen stilistischen Zugang zum Wesen des Christentums in der Welt und allein durch diesen sichtbar, lebbar und denkbar.

Literaturhinweis:

Christoph Theobald, Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité. Zwei Bände (Cogitatio fidei 260 und 261), Paris 2007.

Christoph Theobald, Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique (Cogitatio Fidei 296), Paris 2015.

Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

Matthias Remenyi

Resonanzen

Einige Anmerkungen zu Hansjürgen Verweyens *Mensch sein neu buchstabieren*[1]

Auch wenn es ein wenig ungewöhnlich ist, beginne ich mit einer persönlichen Notiz: Ich habe in den 1990er-Jahren in Freiburg bei Hansjürgen Verweyen Theologische Propädeutik und Fundamentaltheologie gehört. Das hat mich so beeindruckt, dass ich ein Semester lang nur Camus und Dostojewskij gelesen habe. Die damals noch bei Patmos verlegte (zweite) Auflage seines Grundrisses zur Fundamentaltheologie – *Gottes letztes Wort* – habe ich später im Rucksack auf einer vierwöchigen Wanderung entlang der Ostseeküste und durch die masurische Seenplatte getragen. Und erst heute, da ich das Fach selbst zu vertreten habe, merke ich, wie sehr mich dies alles geprägt hat. Das gilt auch dann, wenn ich durchaus nicht in allem einer Meinung mit Verweyen bin.

Mensch sein neu buchstabieren

Das hier zu besprechende, im Jahr 2016 erschienene Buch *Mensch sein neu buchstabieren* nun beinhaltet nichts weniger als eine relativ kurz und verständlich gefasste, in manchen Punkten auch präzisierte Zusammenfassung der wichtigsten Gedankenschritte seines theologischen Ansatzes. Um den Stoff auch für ein breiter interessiertes Publikum zu erschließen, werden immer wieder Passagen eingeschoben, die den bisher gegangenen Denkweg nochmals resümieren, den aktuellen Arbeitsschritt ins Gesamt des Ansatzes einordnen und auf die nächsten Wegetappen vorausblicken. Die zahlreichen Beispiele aus Film und Literatur, die an entscheidenden Nahtstellen in die Argumentation eingeflochten werden, tragen ebenfalls zur besseren Verständlichkeit bei. Wer schon einmal – im Auditorium zuhörend oder am Schreibtisch lesend – mit Verweyens Theologie befasst war, findet hier alte Bekannte wieder: Angelus Silesius' *Die Ros ist ohn warum*, Wolfgang Borcherts *Hundeblume* und *Schischyphusch*, Samuel Becketts *Warten auf Godot*, Karl Kraus' *Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort*, Orson Welles' *Citizen Kane* – und natürlich immer wieder der große Albert Camus.

Das Buch ist dreigliedrig aufgebaut. Ein erster Teil thematisiert die Grundsituation der menschlichen Vernunft, die auf ihrer Suche nach Einheit augenscheinlich doch immer nur Differenz vorfindet und im Gang des Denkens stets aufs Neue Differenz setzen muss. Im zweiten Teil wird aus dieser scheinbar ausweglosen Absurdität ein Begriff letztgültigen Sinns entwickelt: Vollendete Einheit in Differenz wäre dann erreicht, wenn alle einander in wechselseitigen Anerkennungsprozessen zum Bild würden und so die Welt insgesamt sich zum Bild des Absoluten gestaltete. Der

[1] *Hansjürgen Verweyen*, Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016. (176) Brosch. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2772-1.

dritte Teil schließlich diskutiert die grundsätzliche Möglichkeit und die dann gegebenenfalls aufbrechende existenzielle Signifikanz der Offenbarung eines solcherart zu bestimmenden letztgültigen Sinns in der Geschichte. Hier steht mit der Figur Jesu von Nazaret vor allem die redaktionskritische Methode der Schriftexegese im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Staunen: Einheit in Differenz

Ausgangspunkt der verweyenschen Analysen ist eine transzendentale Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen einer „Erkenntnis des anderen *als anderen*" (33 u. ö.). Diese kommt durch eine „zumindest in rudimentärer Form" (52) vorliegende, präreflexive Selbstvertrautheit des Ichs sowie durch eine unbedingte und je schon gegebene Offenheit dieses Ichs auf anderes zustande. Gleichwohl führt ein solcher Erkenntnisakt nicht zwingend in eine Entfremdungserfahrung des erkennenden Ichs von sich selbst. Vielmehr ist das Ich, weil es „in der Erkenntnis des anderen *als anderen* erstmalig auf sich selbst stößt" (33), „gerade indem es bei anderem ist, bei sich selbst" (33). Lebendiger Ausdruck dieser Grundstruktur der menschlichen Vernunft ist das Phänomen des Staunens: „Im Staunen ist die Einheit (des Ichs) in Differenz (zu anderem) für einen Augenblick in vollendeter Form gegeben" (33; ähnlich 37). Erst wenn sich uns das im Staunen wahrgenommene Schöne wieder entzieht, wenn also diese augenblickshafte, fragile Einheit in Differenz von Ich und Nicht-Ich (Welt) zerbricht, kommt mit der Frage nach dem Grund des Staunenswerten die operative Subjekt-Objekt-Diastase der objektivierenden Vernunft zum Tragen. Die staunende Wahrnehmung, die das Ich im Akt des Staunens über das andere zugleich ganz bei sich sein lässt, gerät zum verobjektivierenden Akt des Vorstellens, der das andere nur noch als Grenze des eigenen Selbst zu begreifen vermag.

Was bleibt, ist die Sehnsucht der Vernunft nach der im Staunen erstmals wahrgenommenen, ursprünglicheren Einheit in Differenz – und das bittere Unvermögen, diese im normalen Betriebsmodus menschlicher Rationalität wieder herzustellen. Die Struktur unserer endlichen Vernunft scheint folglich unrettbar absurd: immer auf der Suche nach dieser ursprünglichen Einheit, dabei aber stets nur Subjekt-Objekt-Differenz vorfindend und in jedem Denkakt diese aufs Neue setzend. Was bleibt, ist aber zweitens auch der durchaus erstaunliche Umstand, dass uns augenscheinlich nicht minder unrettbar eine solche „Idee vollendeter Einheit in Differenz" (39 u. ö.) ins Hirn resp. Herz eingepflanzt ist.

Der mit diesem Befund einhergehende erkenntnistheoretische Anspruch ist erheblich. Die beiden in transzendentaler Analyse gewonnenen „Strukturelemente der Vernunft" (37), also erstens die am Phänomen des Staunens bzw. dessen Verlusterfahrung in besonderer Weise aufleuchtende Elementarstruktur des Denkens und zweitens die dieser Denkstruktur korrespondierende Idee vollendeter Einheit in Differenz, gehen für Verweyen jeglicher „sprachlich vermittelten Erfahrung" (37) voraus. Sie sind vielmehr „unmittelbar evident" (37) und bewegen sich daher im Rang kantischer *a priori* gegebener, transzendentaler Erkenntnisbedingungen. Mit anderen Worten: Verweyen ist überzeugt davon, hier im vollen Sinne des Wortes eine erstphilosophische Argumentation vorzulegen, deren beide Basisprämissen Gültigkeit auch jenseits des hermeneutischen Zirkels und der Sprachspielgebundenheit des Denkens erheben dürfen.

Begriff letztgültigen Sinns

Die entscheidende Frage lautet jedoch: Lässt sich aus diesem doppelten Befund ein Begriff letztgültigen Sinns gewinnen? Ein solcher ist für Verweyen unverzichtbar, weil nur „durch die Ermittlung eines Begriffs *letztgültigen* Sinns ein *unbedingt* beanspruchendes Wort Gottes als rational verantwortbar erwiesen werden" kann (78). Nur so lässt sich nämlich ein historisch kontingentes Ereignis als ein für alle Mal gültiges Offenbarungsgeschehen ausweisen, nur so lassen sich dann aber auch Kriterien für die unterschiedlichen und divergierenden gesellschaftlichen Wert- und Sinnangebote aufstellen. Ein solcher Sinnbegriff darf, so Verweyen weiter, dann als unbedingt gelten, wenn er der genannten Elementarstruktur der Vernunft entspricht, wenn sich also die Struktur unseres Denkapparates und unserer daraus resultierenden Denkbewegungen sowie die uns eingestiftete Idee vollendeter Einheit in Differenz nicht als absurd, sondern als sinnvoll und zielführend, weil zu einem glückenden (nicht zwingend deckungsgleich mit: glücklichen) Selbst- und Weltverhältnis leitend, erweisen lassen.

Der Weg dahin führt ihn über eine Analyse der Wort- und der Bildmetaphorik; materialiter gewonnen insbesondere im Anschluss an Anselms Trinitätsspekulation und Fichtes Spätphilosophie: Ein Wort oder Bild ist gerade darin ganz bei sich, Wort oder Bild eines anderen zu sein. Mit Hinsicht auf die Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen setzt ein solches wechselseitiges einander zum Wort- bzw. zum Bildwerden allerdings voraus, dass ich bereit bin, meine eigenen, selbstgefertigten Bilder vom anderen immer wieder aufs Neue zerbrechen zu lassen, um so in mir Raum zu geben, wirklich authentisches Bild oder Wort des anderen zu werden. Dies ist nur denkbar als ein Freiheitsgeschehen, denn die unableitbare Freiheit des anderen abzubilden ist nur ein freier Entschluss meinerseits in der Lage. Kopien und Blaupausen fremder Freiheiten sind keine Bilder im genannten Sinn, sondern bestenfalls resonanzlose Repliken.

Bildwerden im Ikonoklasmus

Das also ist der im Ausgang einer transzendentalen Analyse der Elementarstruktur der Vernunft und im Übertrag auf zwischenmenschliche Beziehungen gewonnene Begriff letztgültigen Sinns, den Verweyen zur Debatte stellt: ein gegenseitiges einander „Bildwerden im Ikonoklasmus" (89), eine „vollendete Einheit im Ikonoklasmus" (91) bzw. ein „wechselseitiger Ikonoklasmus" (93). Oder in langer Formulierung: „Die anscheinend unüberwindliche Absurdität der Grundsituation des Menschen verlöre ihre Plausibilität, wenn alle Menschen im freien Entschluss einander zum Bild würden. […] Wenn sich alle Menschen entschieden, der nie zum Stillstand kommenden Freiheit anderer in sich Raum zu geben, käme es zu einer solchen vollendeten Einheit in Differenz ‚in der Horizontale' menschlicher Beziehungen" (93). Dieser Sinnbegriff erhebt Verweyen zufolge Letztgültigkeitsanspruch in inhaltlicher Hinsicht, weil er sich auf schlechterdings alle Menschen bezieht, die dann in gelingenden wechselseitigen Anerkennungsprozessen schlussendlich – eschatologisch – als Gesamt vollendetes Bild des Absoluten würden, und er erhebt Letztgültigkeitsanspruch in methodischer Hinsicht, weil er „in streng transzendentaler Argumentation ohne Rückgriff auf geschichtliche Vorgaben" (109) gewonnen wurde.

Letztbegründung?

Dieser hier erneut überarbeitete und präzisierte theologische Ansatz ist einer der meistdiskutierten Entwürfe deutschsprachiger Fundamentaltheologie der Gegenwart. Die Debatte darüber entspinnt sich seit Jahren und füllt Regale. Diese Reflexionstiefe kann ich an dieser Stelle auch nicht nur annähernd einholen. Stattdessen will ich mich im Folgenden auf einige wenige, mir subjektiv wichtig erscheinende Schlaglichter beschränken – wohl wissend um das Unzulängliche und etwas Willkürliche dieses Unterfangens. Ich konzentriere mich dabei auf den theologischen Ansatz, wie er hier nochmals konturierter ausgearbeitet vorliegt, und füge abschließend einige lose Bemerkungen zum dritten Teil des Buches, der sich mit Problemen der historischen Kritik beschäftigt, an.

Die Präzisierungen, die Verweyen mit dieser Publikation vorlegt, helfen manches besser zu verstehen. Neu ist insbesondere die Integration der Phänomenologie des Staunens (ein Gedanke aus seiner Dissertation von 1969) in den Argumentationsduktus. Auffällig ist aber auch die Deutlichkeit, mit der Verweyen auf die Apriorität der Verstandesidee vollendeter Einheit in Differenz abhebt – eine fast schon cartesianisch zu nennende *idea innata*. Auch wenn Verweyen deutlich macht, dass der (vertikale) Rückschluss auf eine diese Idee in uns implementierende „*vollkommene* Einheit in *Differenz*" (60.68) – m. a. W. der Rückschluss auf den trinitarischen Gott (vgl. 60) als das schlechthin Unbedingte, in sich Absolute – aufgrund der Theodizeefrage philosophisch unerschwinglich ist und er sich deshalb auf die genannte Suche nach horizontalen, zwischenmenschlichen Realisierungsfiguren begibt (Ikonoklasmus), bleibt doch die schon vor Jahren an Verweyen gerichtete Frage Thomas Pröppers im Raum, ob nicht die endliche Vernunft selbst für eine solche Idee aufkommen kann.[2] Virulent bleibt aber auch Pröppers im gleichen Zug geäußerte Beobachtung, dass der Sinnentwurf, den Verweyen vorlegt, so konzipiert ist, dass als historischer Kulminationspunkt eigentlich nur Christi Selbsthingabe am Kreuz in Frage kommt.[3] Insofern lässt sich selbstredend immer noch trefflich darüber streiten, ob hier ein erstphilosophischer Ansatz im strengen Wortsinn vorliegt, ja ob so etwas wie philosophische Letztbegründung überhaupt möglich ist. Kann transzendentale Reflexion den hermeneutischen Zirkel wirklich umgehen?

Theologische Modellbildung

Vielleicht ist das aber gar nicht die entscheidende Frage. Denn selbst wenn man geneigt ist, sie zu verneinen – was an dieser Stelle nicht weiter diskutiert und schon gar nicht entschieden werden kann –, mindert das den heuristischen Erfolg dieses Ansatzes in keiner Weise. Selbst wenn man also die Reichweite philosophischer Reflexion stärker zu limitieren und Verweyens Fundamentaltheologie entsprechend nicht Letztbegründungs-, sondern lediglich (was heißt das hier schon?) Modellcharakter (neben anderen Modellen der Gott-Welt-Relationierung) zuzusprechen geneigt ist, bleibt das bemerkenswerte Problemlösungspotenzial, das sein Denkansatz generiert, uneingeschränkt bestehen. Ich will das im Folgenden an einigen Beispielen illustrieren.

[2] Vgl. T*homas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2001, 190 f.199 f.204.

[3] Vgl. ebd., 201; ähnlich ebd., 208 f.211.

Identität und Alterität

Erstes Beispiel: Auch Verweyen kann letztlich den uralten Streit über das Verhältnis von Identität und Alterität nicht entschärfen. Ist es das immer schon irgendwie mit sich vertraute Ich, das sich gegenüber dem Lächeln der Mutter öffnet (was aber ist dann gemeint mit: „zumindest in rudimentärer Form"?), oder ist es nicht doch allererst das Lächeln der Mutter (das freie und liebende Sich-zum-Bild-Machen der Mutter), das das Ich des Kindes zu sich selbst erweckt? Aber es wird immer deutlicher, dass Identität und Alterität bzw. Differenz zwei Seiten der einen Medaille sind, die in einem unauflöslichen Wechselverhältnis zueinander stehen, dass folglich personale Identität unter hier und jetzt gegebenen Bedingungen nur als interpersonaler und fluider, in jedem Fall aber lebenslanger Findungsprozess gegeben ist. Gelingende personale Identität setzt die freie Tätigkeit des Subjekts voraus und trägt doch unerzwingbaren Geschenkcharakter. Und es wird immer deutlicher, dass aus diesem Grund auch klassische Subjektphilosophien um eine stärkere Beachtung der Dimensionen des Leiblichen (ein Impuls von Saskia Wendel) und der Vulnerabilität (ein Impuls von Hildegund Keul) nicht herumkommen – Impulse, die im Übrigen Verweyen selbst aufgreift (vgl. 94–99).

Strukturen des Denkens

Zweites Beispiel: Gerade das Phänomen des Staunens macht deutlich, dass die diskursivobjektivierende Rationalität nicht der einzige und vielleicht noch nicht einmal der primäre Modus endlicher Vernunft ist. Das eröffnet neue Horizonte in der Debatte um Kompatibilismus und Libertarismus einerseits und in der Debatte um Fragen der eschatologischen Freiheit und der *visio beatifica* andererseits. Und auch wenn letztlich in *philosophischer* Betrachtung offenbleiben muss, woher denn die basalen Strukturen und ersten Ideen unserer Verstandestätigkeit stammen, so wird doch immer mehr deutlich, dass unser selbstbewusstes Ich allein nicht auch noch für seine Strukturprinzipien aufzukommen vermag. Insofern wäre die Freiheit, mit der wir uns für anderes öffnen, in philosophischer Hinsicht zwar durchaus als formal unbedingt (hier stimmt Verweyen mit Pröpper ganz überein; vgl. ebd., 39), aber nicht in einem strengen Sinn als selbstursprünglich oder selbstsetzend zu bezeichnen. An diesem Punkt wiederum trifft sich Verweyen in der Kritik an Pröpper mit Magnus Lerch, der unlängst eine bemerkenswerte Dissertation zu Pröpper vorgelegt hat. Lerchs Grundthese in kritischer Auseinandersetzung mit Pröpper lautet, dass das Ich zwar „autonom, aber nicht autark" sei,[4] eben weil es trotz formaler Unbedingtheit für die apriorische Struktur und transzendentale Form seiner selbst nicht wiederum selbst bürgen kann.

Subjektphilosophie und Alteritätsvergessenheit

Drittes Beispiel: Es ist ein bekannter Vorwurf gegenüber subjektphilosophischen Ansätzen jeglicher Couleur, dass diese notwendig ichzentriert und damit zumindest tendenziell alteritätsvergessen wären. Und wenn eine solche Subjektphilosophie auch noch den Einheitsaspekt in den Mittelpunkt

[4] Vgl. *Magnus Lerch*, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 422–431, Zitat Lerch ebd., 425.

stellt, liegt der Vorwurf der Pluralitäts- und Demokratieunverträglichkeit bzw. der Totalitarismusaffinität fast schon auf der Hand. Ansätze, die sich selbst als metaphysisch bezeichnen (ein Attribut, das Verweyen für sich nicht in Anspruch nimmt), sind von derlei Zuschreibungen noch erheblicher betroffen. Nun ist, auch wenn philosophische Theorien niemals politisch unschuldig sind, die direkte Verlinkung einer philosophischen mit einer gesellschaftspolitischen Position ein überaus riskantes, da zuhöchst fehleranfälliges Unterfangen. Ganz abgesehen einmal davon, dass uns in diesen Tagen leidvoll gezeigt wird, dass Fundamentalismus der eineiige Zwilling eines begründungslosen Pluralismus ist und dass die schärfste Infragestellung liberaler Demokratien nicht von staubtrockenen Letztbegründern und beinharten Subjektphilosophen, sondern von in der Regel deutlich smarteren Anhängern des sogenannten Postfaktischen kommt. Entscheidend aber ist vielmehr, dass Verweyens Sinnbegriff – wechselseitiges und freies einander Bildwerden im Ikonoklasmus – genau diese Flanke der Alteritätsvergessenheit unterläuft. Ikonoklasmus, die Bereitschaft also, das eigene Bild vom anderen immer wieder aufs Neue an der sich ereignenden zwischenmenschlichen Begegnungsrealität zu messen und gegebenenfalls auch zerbrechen zu lassen, setzt ja nicht nur die volle Freiheit des sich für anderes entschließenden Subjekts voraus, weil anders Bildwerdung gar nicht denkbar ist, sondern fordert auch einen Alteritätsbezug, der dem eines Levinas z. B. *in praxi* in nichts nachsteht, aber m. E. philosophisch deutlich besser erreichbar ist.

Panentheismus

Viertes Beispiel: Auch wenn der erkenntnistheoretische Status der verweyenschen Grundformel „vollendete Einheit in Differenz“ nicht geklärt ist, vielleicht auch gar nicht letztlich zu klären sein wird, ist doch evident, dass hier eine Fülle an Anschlussmöglichkeiten zu Theorieansätzen besteht, die in eine ganz ähnliche Richtung gehen und die sich unter das etwas unklare, weil präzisierungsbedürftige Label *Panentheismus* subsumieren lassen. Es ist gewiss kein Zufall, dass einer der einflussreichsten Protagonisten dieser Thematik in der deutschsprachigen Theologie, Klaus Müller nämlich, Verweyen-Schüler ist. Diese Theoriedurchlässigkeit ist nicht nur strategisch von Interesse, weil es die einzelne Modellposition vor Epigonentum und Fundamentalopposition gleichermaßen schützen kann, sondern auch in ganz grundsätzlicher inhaltlicher Hinsicht: Es scheint, als wäre hier ein Weg gefunden, Grundsatzfragen z. B. nach der Denkbarkeit einer direkten Proportionalität zwischen Endlichem und Absolutem im Gott-Welt-Verhältnis oder nach der Denkbarkeit von Symbolizität und Sakramentalität – im Sinne nicht nur von sakramental-liturgischen Zeichenhandlungen, sondern umfassender von sakramentaler Ekklesiologie und sakramentaler Existenz – auf eine Weise neu zu stellen, die nicht zwangsläufig mit einem Rückfall in einen naiv-unkritischen Wahrheitsrealismus oder Platonismus (Ideenrealismus) überkommener Partizipationsontologien einhergehen muss.

Historische Kritik und erstphilosophischer Evidenzanspruch

Während die ersten beiden Teile von *Mensch sein neu buchstabieren* in der genannten Weise den Nutzen der philosophischen Kritik für den Glauben diskutieren, wendet sich der dritte und abschließende Teil der historischen Kritik zu und lo-

tet deren Verhältnis zur Glaubensbegründung aus. Wenig überraschend und konsensfähig dürfte sein, dass der historische Jesus von Nazaret geradezu als Paradebeispiel einer solchen ikonoklastischen Existenz dienen kann. Strittig ist gewiss, ob das ausreicht, dieser singulären Existenz zwingend die Offenbarungsqualität eines universalen Ein-für-alle-Mal – Gottes letztes Wort – zuzusprechen. Der Entscheid hierüber hängt von der Eingangsfrage ab, ob endlicher Vernunft in transzendentaler Reflexion ein unbedingter, weil in sich evidenter Sinnbegriff erschwinglich ist oder nicht. Wie gesagt, das kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Aber wenigstens hinweisen möchte ich doch darauf, dass der daraus resultierende unerhörte Evidenzanspruch dieses erstphilosophischen Ansatzes durchaus janusköpfig ist. Wenn nämlich ein derartiges, ein für alle Mal ergangenes Offenbarungsereignis für endliche Vernunft als ein solches zumindest *de iure* in evidenter Klarheit erkennbar sein soll, wird nicht nur jeder faktische Unglaube, sondern schon der bloße Glaubenszweifel zu einem intellektuell wie moralisch defizitären Zustand. Das ist nicht nur einigermaßen pikant mit Blick auf das je persönliche Glaubensleben des Einzelnen und – mehr noch – auf den interreligiösen bzw. normativ-gesellschaftlichen Diskurs, den die Kirche zu führen hat. Es kann auch mit Blick auf die Einschätzung des jüdischen Neins zum messianischen Anspruch Jesu durchaus ungewollte Nebenfolgen zeitigen. In jedem Fall aber überdehnt es insofern die tatsächlichen Erkenntnismöglichkeiten endlicher Vernunft, als es den Umstand unterbelichtet, dass auch ein erscheinendes Absolutes, eben weil es in die Kontingenz endlicher Geschichte hinein erscheinen will, sich immer nur gebrochen, symbolisch zur Erscheinung bringen kann und daher notwendig strittig bleiben muss.[5]

Exegese und Redaktionskritik

Viel Raum verwendet Verweyen in *Mensch sein neu buchstabieren* auf eine Nachzeichnung der Geschichte der historisch-kritischen Exegese und der Leben-Jesu-Forschung, um dann selbst den Fokus auf die Redaktionskritik zu legen. Um nämlich zu ermessen, ob in Botschaft, Leben und Todesgeschick des Jesus von Nazaret wirklich das Unbedingte – vollkommene Einheit in Differenz – in Geschichte erschienen ist, genügt es nicht, die Zwiebelringe der literarischen Konstrukte in den Evangelien abzutragen, um dann einen vermeintlich reinen Kern des historischen Jesus herauszuschälen. Vielmehr gilt es die Dynamik zu ermessen, mit der diese Figur in ihrer ikonoklastischen Existenz auf ihre Umgebung gewirkt hat. Gleich zwei Mal findet sich bei Verweyen der Vergleich mit einem Steinwurf: Es geht nicht darum, möglichst viel historisches Urgestein zu ermitteln, sondern Ziel muss sein, die lebensverändernde Kraft zu ermitteln, mit der dieser (von den Bauleuten verworfene; vgl. Mk 12,10) Stein geschleudert wurde. Daher sind bevorzugt die Einschläge zu studieren, die dieser Stein in den Wänden der Geschichte hinterlassen hat (vgl. 151.158). Und das geschieht eben am besten über die exegetische Methode der Redaktionskritik, weil sie in der Lage ist, mit dem jeweiligen theologischen Proprium auch die Aussageabsicht bzw. theologische Botschaft der Evangelisten zu erheben.

[5] Vgl. hier im Anschluss an Thomas Pröpper: *Matthias Remenyi*, Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 310–313.

Durchaus bemerkenswert sind die kritischen Einschätzungen, die Verweyen in diesem Zusammenhang gegenüber einer sog. kanonischen Exegese anführt (vgl. 160). Bemerkenswert ist auch die Aktualität seiner redaktionskritischen Exegese der lukanischen Fassung der Speisung der Fünftausend (vgl. 164–168) angesichts gegenwärtiger Migrationsdebatten. Überzeugend scheint mir schließlich auch die dieser redaktionskritischen Hermeneutik zugrundeliegende Fundamentalthese, dass angesichts historischer Kontingenz und entsprechend zumindest *de facto* bleibend strittiger Geltungsansprüche letztlich nur die Evidenz des Zeugnisses bleibt, um die aus dem Christusereignis resultierenden Sollensansprüche existenziell zu bewahrheiten (vgl. 144–147). Weniger überzeugend finde ich nach wie vor[6] seinen m. E. unzureichenden, weil zu stark an Bultmann angelehnten Auferstehungsbegriff (vgl. 134 f.), der ein Handeln Gottes am toten Jesus nicht kennt, und sein m. E. verkürztes Apokalyptikverständnis, das die exkludierende, duale Logik apokalyptischer Schriften in den Mittelpunkt stellt (vgl. 130 f.) und sich so die Chance verbaut, Apokalyptik als Versuch zu deuten, prophetisch-heilsgeschichtliches Denken unter katastrophischen, weil sich vollkommen kontrafaktisch darstellenden gesellschaftlichen und politischen Bedingungen aufrechtzuerhalten.

Nochmal: Freiburg …

In Freiburg konnten die Studierenden, die bei Verweyen die Fundamentaltheologieprüfung ablegten, eines von (wenn ich mich recht erinnere) vier Textmodulen wählen, die jeweils unterschiedliche Kapitel von *Gottes letztes Wort* beinhalteten. Nur die Mutigsten trauten sich, jenes Stoffpaket zu wählen, das die philosophischen und systematisch-theologischen Kernstücke seines Ansatzes enthielt. Hätten wir damals auf *Mensch sein neu buchstabieren* zurückgreifen können, so hätten gewiss mehr diese Wahl getroffen. Insofern (und nichtsdestotrotz mit Blick auf heute): uneingeschränkte und dringende Leseempfehlung! Nur um eines bitte ich (wiederum ganz unsentimental): Man nehme *Mensch sein neu buchstabieren* als Hinführung, aktualisierende Ergänzung oder gegebenenfalls auch als Rekapitulationshilfe für *Gottes letztes Wort*[7], keinesfalls aber als dessen Ersatz. Das nämlich wäre dann doch allzu schade …

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Matthias Remenyi, Studium der Katholischen Theologie (Diplom) an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, 2005 Promotion zum Doktor der Theologie, 2010–2017 Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie (FB Geschichts- und Kulturwissenschaften) der Freien Universität Berlin, 2016 Habilitation, seit Juli 2017 Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg; Publikation: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; Herausgeber zus. mit Saskia Wendel, Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017.*

6 Vgl. hierzu ausführlicher ebd., 302–329.

7 *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg [4]2002.

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

◆ 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.

◆ 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.

Die beiden Bände gehen auf die Arbeit der an der Universität Wien seit 2010 bestehenden interdisziplinären Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society" zurück, wobei der erste Band die Vorträge der Konferenz „Rethinking Europe (with) out Religion" von 2013 enthält und der zweite Aufsätze versammelt, die aus der Fortführung der Konferenzdiskussionen auf der Forschungsplattform entstanden sind. Themenstellung des ersten Bandes ist, inwiefern Religionen zur Weiterentwicklung der europäischen Idee beitragen können und welchen Platz sie in einer „(post-) säkularen Gesellschaft" Europas überhaupt einnehmen können (I, 7), während sich der zweite Band darüber hinaus insbesondere der Frage widmet, welche „neuen Narrative" das „Projekt Europa konstruktiv begleiten" (II, 8) können. Ihre insgesamt 25 Beiträge können hier nicht im Einzelnen besprochen werden, aber Anlage und große Linien sollen vorgestellt und diskutiert werden. Der erste Band gliedert seine Beiträge in vier Abschnitte. Der erste widmet sich philosophischen Perspektiven auf das „säkulare und postsäkulare Europa". Drei der vier Beiträge klinken sich in die nun seit geraumer Zeit laufende internationale Diskussion ein, ob, und wenn ja, inwiefern Religion und religiöse Sprache im öffentlichen Diskurs einen Platz beanspruchen können. Das liberale und pluralistische Gesellschaftsverständnis dieses Diskurses wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt; dabei wäre es spannend gewesen zu erörtern, ob die europäischen Gesellschaften diesem Ideal entsprechen oder ihm überhaupt (noch) entsprechen wollen. So bleibt eher vage, zu welchem Europa hier ein philosophischer Bezug hergestellt wird. Dennoch werden interessante Überlegungen angestellt: Kurt Appel erkennt das Europäische im „apokalyptischen Geist", das sich im Christentum stärker noch als in Judentum und Islam manifestiert und auch den europäischen Gedanken ergriffen habe (I, 19). Wesentlich für Europa sei es daher, über seine eigene Geschichte und seine eigene Identität hinauszuweisen und – mit Metz gesprochen – auf ein „Leidensgedächtnis" gebaut zu sein. Die Bedeutung von Religion in Europa bestehe darin, einem „affektiven und perzeptiven Gedächtnis" (I, 22) menschlicher Verwundbarkeit den Weg zu bereiten. Thomas M. Schmidt erkennt dem gegenüber drei Reflexionsstufen europäischer Modernität, die schließlich „postsäkular" in das Reflexivwerden der Moderne selbst und ihres einheitsstiftenden Deutungsrahmens münden. Die Rolle von Religion kann dann nicht mehr in der Integration der vielen autonomen Logiken der gesellschaftlichen Einzelbereiche liegen, sondern nur als „Differenzbewusstsein" gerade deren Autonomie und Unterschiedenheit vergegenwärtigen. Religion erfülle damit eine gewissermaßen reflexive Integrationsfunktion, indem sie gerade die Unbestimmtheit und die Unanschaulichkeit (I, 36) des Menschen erinnernd festhält. Der zweite Abschnitt mit soziologischen Perspektiven wirkt dagegen etwas wie ein Fremdkörper. Es ist auch nicht erkennbar, inwieweit die im einzelnen lesenswerten Beiträge zur empirisch differenzierten Verteidigung der Säkularisierungsthese (Pollack) und zur problematischen Datenbasis internationaler religionssozilogischer Vergleiche (Liedhegener/Odermatt) von den anderen Beiträgen aufgegriffen wurden. Der dritte Abschnitt vereinigt Stimmen aus den Religionen zum „Projekt Europa", wobei Isolde Charim die jüdische Diasporaerfahrung einbringt und Tahir Abbas die Integrationshindernisse für Muslime, an deren erster Stelle er die weit verbreitete Islamophobie ausmacht, beklagt. Mar-

cello Neri knüpft am ehesten an die Themen aus dem ersten Abschnitt an: Die nachlassende Bindungskraft moderner Institutionen wie der Menschenrechte und der Demokratie sowie den Bedeutungsverlust des Christentums deutet er als Schicksalsgemeinschaft von Institutionen, die wesentlich auf einen Transzendenzbezug angewiesen sind. Diesen versteht er wiederum wesentlich als ein Differenzverhältnis zwischen der Realität und dem Potenzial politischer Institutionen – und dieses offenzuhalten sei die entscheidende Aufgabe des Christentums. Der vierte Abschnitt enthält eine Länderstudie zur Religion in Polen nach 1989 (Jakub Kloc-Konkolowicz) und eine kritische Würdigung des Menschenrechtsdokuments der russisch-orthodoxen Kirche von 2008 (Kristina Stoeckl).

Der zweite Band gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste ist betitelt als „philosophische Perspektiven einer europäischen Geistesgeschichte", wobei mir unklar bleibt, was das eigentlich sein soll. Er enthält jedenfalls Beiträge, welche die Reformation (Christian Danz), die Dichtung Hölderlins (Jakob Deibl) und Husserls Krisis-Buch (Martina Roesner) als paradigmatisch für Europa ausgeben. Abgeschlossen wird er von Isabella Guanzini, die orientiert an Lacan und Zizek den Verlust des Symbolischen sowie ein paradoxales Aufleben von Zynismus und Fundamentalismus in Europa konstatiert. Dagegen fordert sie die Orientierung an Rand-Orten, in denen gesellschaftlich Verlassenes „jenseits jedes bürokratischen und abgeschlossenen Verfahrensdiskurses anerkannt" (II, 76) werden könne und zu denen sie auch religiöse Gemeinschaften zählt. Die vier Beiträge weisen – bei allen Unterschieden – auf die Differenzfunktion von Religion hin, die zwischen Unbedingtheit und Partikularität, Identität und Überschuss, Feststellung und Infragestellung eine Spannung offenhält. Darin könnte man durchaus bereits ein „neues Narrativ" für Europa erkennen, doch erst der nächste Abschnitt ist „vergangenen und künftigen Narrativen zum Projekt Europa" gewidmet – vielleicht weil jetzt die Theologen zu Wort kommen? Die Beiträge schließen an den bisherigen Duktus an und stellen die jiddische Sprache und Kultur wegen ihrer Anpassungs- und Kritikfähigkeit als modellhaft für Europa dar (Gerhard Langer), schlagen die biblischen Exilstexte als Modell europäischer Grunderfahrungen vor (Marianne Grohmann) und streichen die Bedeutung von Narrativen für die Deutung und Bewältigung europäischer Migration heraus (Regina Polak). Zwei Artikel des dritten Abschnitts greifen die Frage nach dem Platz der Religion und religiöser Debattenbeiträge in der europäischen Öffentlichkeit aus dem ersten Band auf und würdigen vor allem die Bedeutung von Neuentwicklungen im Religionsrecht (Richard Potz; Stefan Hammer) – damit stellen sie freilich die von Neri und Guanzini jeweils konstatierte Legitimationskrise europäischer Institutionen wieder in Frage – leider ohne diesen Dissens explizit aufzugreifen. Es folgen Detailstudien zu den Einstellungen von österreichischen Europa-Abgeordneten (Julia Mourão Permoser) und zum religiösen Pluralismus im Strafvollzug (Wolfram Reiss). Ein wenig skurril mutet an, dass der letzte Beitrag, die Studie einer Österreicherin (Astrid Mattes) zur österreichischen Migrations- und Integrationspolitik, als einziger Aufsatz des Bandes auf Englisch verfasst ist.

Beide Bände enthalten eine Fülle an Beiträgen, die je für sich lesenswert sind, auch wenn sich nicht alles gleichermaßen unter die verfolgte Programmatik fügt. Wie bei vielen Sammelbänden drängt sich die Frage nach einem roten Faden auf. Wiederkehrende Motive sind durchaus zu erkennen, wie insbesondere die nahezu einhellige Fokussierung auf Differenz, Nicht-Identifikation, Offenhalten etc. als Relevanzausweis von Religion für Europa. Für den Leser tun sich hier viele Fragen auf: Sind die jeweiligen Konzepte miteinander vereinbar oder klingen sie nur ähnlich? Ist das wirklich alles oder wenigstens das Wesentliche, was sich über (jede?) Religion heute sagen lässt? Wie lassen sich diese Theorien mit der Realität von Religionen, Kirchen und gläubigen Menschen in Europa in Verbindung bringen? Kann man „neue Narrative" einfach hervorbringen – können, sollen Religionen das tun? Es wäre reizvoll, wenn die Forschungsplattform auch die Ergebnisse ihrer Diskussionen publizieren und die Beiträge stärker zusammenbinden würde. So hat man immerhin interessante Ausgangspunkte für eigenes Weiterdenken.

Frankfurt a. Main *Christof Mandy*

BIOGRAFIE

◆ Eigenmann, Urs: Dom Hélder Câmara. Sein Weg zum prophetischen Anwalt der Armen (topos premium 15). Verlagsge-

meinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (303) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-8367-0015-3.

Der belgische Theologe José Comblin charakterisiert Dom Hélder Câmara in folgender Weise: „Dom Hélder Câmara lebte wirklich arm. Er wohnte in der Sakristei einer alten Kapelle aus der Kolonialzeit. Er hatte kein Auto und keine Hausangestellte. Er aß im Imbiss an der Ecke, wo auch die Arbeiter dieser Gegend ihre Mahlzeit einnahmen. Er öffnete selbst die Tür und empfing alle Bettler, die vorbeikamen. Dom Hélder war ein Mystiker, der ständig in der Gegenwart Gottes lebte und Glaube und Hoffnung ausstrahlte." (12) Die vorliegende Publikation über das Leben von Dom Hélder Câmara geht auf eine Dissertation zurück, die 1984 in Freiburg in der Schweiz publiziert wurde. Der Verfasser ist als ausgezeichneter Kenner seines Forschungsgegenstands ausgewiesen. Die umfangreichen Anmerkungen machen die Sorgfalt der Recherchen deutlich. Beschrieben wird der Weg vom „Verteidiger des Status quo zum Befürworter einer strukturellen Revolution" (5). Dieser Weg verläuft keineswegs geradlinig. Er ist mühsam und steinig. Der Bericht darüber liest sich spannend wie ein Kriminalroman. Gelegentlich stockt einem der Atem. Wenn etwa der brasilianische Erzbischof Dom Geraldo Proença Sigaud in einem Vortrag vor Offizieren der Armee die Verhaftung des Erzbischofs empfiehlt und bemerkt, man müsse klug und überlegt dabei vorgehen, denn Dom Hélder sei „gerissen und bösartig" (154). Der Einsatz für die Armen ist gefährlich. Er ruft Repressionen aller Art hervor. Mitarbeiter von Dom Hélder werden brutal ermordet, er selbst immer wieder mit dem Tod bedroht. Die römische Kurie verhält sich zwiespältig. Einerseits wird Dom Hélder Câmara brüderlich von Papst Paul VI. empfangen, andererseits werden ihm Reise- und Redeverbote auferlegt. Am Ende seiner Darstellung fügt der Verfasser ein Interview an, das im Zug seines Dissertationsprojekts entstanden ist. Selbstkritisch sagt Dom Hélder zu seiner frühen Vergangenheit: „Aber wir lateinamerikanischen Bischöfe […] waren so sehr damit beschäftigt, die Autorität der sozialen Ordnung aufrechtzuerhalten, dass wir ein zu passives Christentum bezeugten: ‚Habt Geduld! Versucht zu gehorchen! Oh, die Leiden dieses Lebens sind nichts im Vergleich zu den Freuden der Ewigkeit!'" (222) Das Umdenken setzt jedoch schon früh ein: „Ich entdeckte also das Gewicht dieser Strukturen, weil wir wie in ganz Lateinamerika einen wirklichen Kolonialismus haben, einen internen Kolonialismus unserer Reichen, die den Reichtum aufrechterhalten, indem sie ihre Mitbürger zugrunde richten." (220) Der Einsatz für die Armen wird mit dem Evangelium selbst in Verbindung gebracht: „Mir scheint, dass das Evangelium uns infrage stellt und Probleme macht. In diesem Sinn sagte Christus, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen. […] Wenn das Evangelium gelebt wird, wenn man versucht, es zu leben, schafft das Probleme." (227) Im Hinblick auf seine Person sagt er voller Bescheidenheit: „Es gibt nichts Originelles in dem, was ich vertrete. Ich lege nur das Evangelium, das Zweite Vatikanum, Medellin oder Puebla dar. […] Vielleicht besteht die Überraschung darin, jemanden zu sehen, der mit der Hierarchie und vor allem mit dem Episkopat verbunden ist und der die Kühnheit hat, sich an Massen zu wenden und freier zu reden." (230) Wer die katholische Kirche des vergangenen Jahrhunderts – nicht nur in Lateinamerika, sondern in einer globalen Welt – mit ihren Höhepunkten, aber auch mit ihren Erbärmlichkeiten kennenlernen will, kommt an der Gestalt von Dom Hélder Câmara nicht vorbei. Eine Lektüre, die nachdrücklich zu empfehlen ist!

Linz *Hanjo Sauer*

DOGMATIK

◆ Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 78). EOS Verlag, St. Ottilien 2016. (XII, 507) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 60,86. ISBN 978-3-8306-7779-6.

Es gibt auch in der Theologie die Inflation bestimmter Wörter, die plötzlich auftauchen und sich dann wie Vogelschwärme überall niederlassen. Man weiß bisweilen nicht genau, wodurch ihr Erscheinen bedingt ist, aber fortan müssen in jeder Publikation, so sie aktuell sein will, die neuen Parolen vorkommen. In der Ekklesiologie galt um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts die Definition „Kirche als Leib Christi" mit ihrer dynamischen Konnotation

des Organismus als Wiederentdeckung biblischer Sprache, die hierarchische und institutionelle Verengungen im Kirchenbild überwinden konnte. In der Enzyklika *Mystici Corporis* von Pius XII. erreichte die Verbreitung des ekklesiologischen Konzeptes „Leib Christi" ihren Höhepunkt. Allerdings kann die Dominanz eines Begriffes auch zu seiner Wertminderung führen; die Modernität gerät leicht zur Mode, die eben nur ein bestimmter, meist schnell vergänglicher Modus, etwas zu sagen, ist. Nahezu jede Dekade ist von solchen Wellen getroffen und um so größer die Amplitude ist, um so kürzer ist die Verfallszeit.

Ein nicht weniger vom Wertverlust bedrohtes Wort hat sich der Dogmatiker Tamás Czopf in seiner an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität eingereichten Habilitationsschrift vorgenommen: „Volk Gottes".

Dieser Begriff hat es nach dem Vatikanum geschafft, Bibliotheken zu füllen und in der beliebten Version des „wandernden Gottesvolkes" (Käsemann) bis in die Pastoraltheologie und die Gesangbücher hineinzustrahlen. Allerdings hat durch die verbreitete religionspluralistische Infragestellung des Wahrheitsanspruchs einer bestimmten Religion, die sich zudem als „Volk" institutionalisiert, die Idee eines Gottesvolkes, kaum dass sie sich entfalten konnte, nachhaltig Schaden erlitten. Der Einzelne bzw. eine bestimmte Milieugruppe wurde wieder ins Zentrum gerückt. Auch erschien das Konzept „Gottesvolk" nicht selten in der – wie der Autor der Studie zeigt – besonders fragwürdigen Variante „*neues* Gottesvolk". Die Fragwürdigkeit präzisiert Czopf folgendermaßen: „Gibt das Syntagma ‚*neues* Gottesvolk' eine wahrnehmbare Ausrichtung für das Konzept ‚*mit* Israel' oder neigt es unrettbar zu dem Konzept ‚*statt* Israel'?" (83; Hervorhg. Rez.).

Der Geschichte und Problematik dieses Syntagmas widmet Czopf seine rund 500 Seiten umfassende Untersuchung. Der Verfasser geht dabei in der klassischen Form einer Begriffsanalyse vor, die gelegentlich von Bemerkungen und Kommentaren unterbrochen wird.

Kap. I widmet sich dem biblischen Befund, gefolgt von einem an vier Beispielautoren erhobenen Befund aus der nachbiblischen Frühzeit der Kirche (Kap. II). Danach erfolgt ein großer Sprung in die Neuzeit, in der in Kap. III das halbe Jahrhundert vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil analysiert wird. Kap. IV untersucht in textgeschichtlicher und systematischer Perspektive die Dokumente des Konzils, um sich dann (Kap. V) ihrer Rezeption in Lehramt und Theologie zuzuwenden. „Ertrag und Auswertung" schließen als VI. Kapitel die Forschungsarbeit ab. Die einzelnen Teile sind annähernd gleich gewichtet. Von der Sache her kommt zu Recht dem Teil über die Zeit unmittelbar vor dem Vatikanum II ein etwas stärkeres Gewicht zu.

In der Einleitung etwas verborgen erscheint ein kurzer, aber nicht unbedeutender hermeneutischer Hinweis. Czopf bekennt sich zu einem Vorverständnis, in dessen Horizont er die Aufgabe angeht: er sieht sich geleitet von der Vorstellung der „Einheit und Einzigkeit" (6) des Gottesvolkes. Ist damit das Ergebnis der Untersuchung schon determiniert und vorweggenommen? Nach Meinung des Rez. mitnichten. Die Vorentscheidung ist theologisch einsichtig: Selbst die Substitutionsmodelle, die Czopf kritisieren wird, gehen von einem einzigen Gottesvolk aus. Die ganze Schrift, Altes wie Neues Testament, ist von dieser Auffassung durchzogen.

Das biblische Kapitel (9–83) führt in die Frage ein, indem es die Kategorien „alt" und „neu" im Sprachgebrauch der Schrift reflektiert. Die Betrachtung einiger Aspekte der Bundeserneuerungs-Erzählung in Ex 34 schließt Czopf mit der Bemerkung ab: „Die Frage, ob Gott mit einem ‚neuen Volk' einen totalen Neuanfang machen kann, war schon Israel als Frage bewusst, wurde intensiv diskutiert und in einer großen ‚Erzählung' mit Entschiedenheit negiert." (18) Es ist ein nicht geringes Verdienst, wenn Czopf diesen Beleg heranzieht, da nur wenigen bewusst sein wird, dass hier die ganze Frage der Erneuerung bereits biblisch abgehandelt ist. Im Weiteren folgt der Verfasser verschiedenen deuterojesajanischen Aussagen sowie Jer 31. Die Vision von den Totengebeinen in Ez 37 bleibt leider etwas zu kurz behandelt; es ist immerhin, wie Czopf selber sagt, „das vielleicht radikalste Bild für den Neuanfang" (41) und seine Exegese hätte weiteren Ertrag bringen können. Im Neuen Testament greift der Verfasser auf die drei „Fallbeispiele" (42) Röm 9–11 („Israel-Kapitel"), Mt 21,33–46 (das Reich Gottes wird einem anderen Volk gegeben) und Hebr („wanderndes Gottesvolk") zurück. Interessant ist, wie selbst bedeutende Exegeten Mt 21 missverstehen können (53 ff.).

Insgesamt schafft Czopf hier eine solide bibeltheologische Basis für die weitere kritische

Darstellung. Als wichtiges Ergebnis wird dabei der doppelte Ertrag festhalten, der bereits über die reine Schriftinterpretation hinausgreift: Auch die früheste Kirche in der Phase der Trennung von der Synagoge hat die Vorstellung Jesu von Berufung, Erneuerung und Weitung Israels nicht aufgegeben, und nach den Jahrhunderten antijudaistischer Polemik, die in nachapostolischer Zeit ihren Anfang nahm, kehrte das Vatikanum II in legitimer Weise zu dieser biblischen Sicht zurück.

Im Kapitel über die Frühzeit der Kirche begegnen dem Leser der Barnabasbrief, Justin der Märtyrer, Tertullian und (ausführlicher) Augustinus. Hier wird das Arsenal antijüdischer Schriftexegese ansichtig, die zu einer ganzen Literaturgattung, den unseligen *Adversus Iudaeos*-Texten führte. Und es wird, zumindest in zeitlicher Perspektive, die Trennung eingeführt: die Kirche ersetzt Israel. Der Begriff „Gottesvolk", so resümiert Czopf, geriet so „in die Kontroverse zwischen Judentum und Christentum" (150 f.).

Einen großen Sprung wagt der Autor unmittelbar danach, wenn er zur Theologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanum wechselt. Zur Begründung, warum die 1400 Jahre dazwischen übergangen werden, begnügt sich Czopf mit äußerst knappen Sätzen. (155) Neben den bekannten Harnack und Käsemann holt der Verfasser in verdienstvoller Weise evangelischerseits weitere, wie Dahl und Oepke, ans Licht, die mit ihren Arbeiten größere Beachtung verdienen. In der katholischen Theologie ist es auffällig, dass es Ordenstheologen wie Koster, Congar, de Lubac und Bouyer waren, welche die Fragen wahrnahmen. Offensichtlich fördert eine kirchliche Atmosphäre, die mehr ist als solitäre Forscherarbeit, die Sensibilität, weil sie Zeit, ökonomische Ressourcen und gegenseitige Anregungen bereitstellt. Aus dem Rahmen fällt Peterson, völlig originell und weit vorausdenkend. Außer bei ihm erscheint das Thema „Gottesvolk" eher als „Nebenprodukt" (264) der Ekklesiologien; dennoch wurden hier wichtige Vorarbeiten geleistet und Weichen für das Konzil gestellt.

Damit ist Czopf in der Mitte seiner Untersuchung angelangt: der Darstellung des Begriffs „neues Volk Gottes" aus den Texten des Vatikanum II. Der Verfasser benennt die Defizite der konziliaren Aussagen zum Thema, wie sie vor allem in *Lumen gentium* und *Nostra aetate* zu finden sind, aus heutige Perspektive, anerkennt aber auch die große Leistung der Konzilsväter, die eine tiefgreifende Neusicht des Verhältnisses von Kirche und Judentum anbahnten, auch wenn ihnen im Einzelnen noch ein entsprechendes theologisches und sprachliches Instrumentarium fehlte. Dass es sich wirklich um eine Neuorientierung handelt, wird in den nachfolgenden Dokumenten des kirchlichen Lehramtes und in den rezeptierenden Arbeiten der Theologen nach dem Konzil deutlich. Czopf überschreibt dieses Kapitel mit „das Weiterleben des Begriffs ‚neues Gottesvolk'", aber der Befund ist sehr differenziert, vor allem ist eine vorher nicht gekannte Fülle von Literatur entstanden, die sich in einer völlig neuen, nämlich positiven Weise mit der Verhältnisbestimmung von Kirche und Synagoge beschäftigt, selbst wenn alte Fehler und Irrungen immer wieder zum Vorschein kommen. Das solle nach den vielen Jahrhunderten auch nicht überraschen. Czopf lässt aber auch die großen Durchbrüche nicht unerwähnt, zum Beispiel von Balthasars Diktum, Israel sei seinem Wesen nach formale Christologie (397), oder das Lebenswerk Marquardts, der sich unermüdlich um ein neues Verstehen und die angemessene Sprache bemühte (411–421).

Ans Ende setzt Czopf einen „Ertrag", in dem die wesentlichen Punkte rekapituliert werden und vor allem die unter verschiedenen Titeln laufende Vorstellung zweier Gottesvölker zurückgewiesen wird. Was der Verfasser am Anfang als „Vorentscheidung" offengelegt hat, wendet er schlussendlich als Kriterium an und kommt zum Ergebnis: „Was sie [die verschiedenen Alternativen zu ‚Gottesvolk'] meistens nicht leisten, ist, die Einheit und Einzigkeit des Gottesvolkes angemessen zum Ausdruck zu bringen. So bleibt uns der ‚nackte' biblische und etwas sperrige Begriff ‚Gottesvolk' mit einer störenden bzw. mahnenden Undifferenziertheit und Inklusivität von Kirche und Israel." (483)

Das scheint wenig an Ertrag zu sein, zumal Czopf keinen eigenen Vorschlag macht, außer das Syntagma „*neues* Gottesvolk" zu meiden und seinen bisherigen Gebrauch kritisch zu interpretieren (484). Aber schon allein dies ist viel und lohnt den Durchgang durch eine Forschungsarbeit, die den Leser in verschiedene Probebohrungen mit einbezieht, die aber alle von einem einzigen Interesse geleitet sind: die Geschichte Israels und der Kirche neu zu sichten und neue Wege des Verstehens anzubahnen. Die sachlich bleibende Sprache, die sich nur

Neuerscheinungen

MICHAEL PFEIFER

Der Weihrauch

Geschichte, Bedeutung, Verwendung

Der Autor erläutert die Herkunft des Weihrauchs, seine Zubereitung, Wirkung und Deutung sowie die Geschichte der Weihrauchriten in den christlichen Kirchen. Auch liefert er konkrete praktische Überlegungen, wie der Weihrauch in den Gottesdiensten wieder eine Rolle spielen kann.

3., überarbeitete und erweiterte Auflage
232 S., 10 Abb., Hardcover
ISBN 978-3-7917-2948-0
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

OTTMAR FUCHS

Das Jüngste Gericht

Hoffnung über den Tod hinaus

Viele, nicht nur religiöse Menschen sehnen sich danach, dass der Tod geliebter Menschen nicht das letzte Wort hat, und dass es die Hoffnung auf eine umfassende Gerechtigkeit über den Tod hinaus gibt. Das Buch ermutigt zu dieser Hoffnung. Zudem bietet Ottmar Fuchs interreligiöse Perspektiven.

216 S., kart., ISBN 978-3-7917-2814-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

wenige Ausschläge erlaubt, erleichtert dem Leser den Einblick und ein eigenes Urteil. Beeindruckend ist, wie sich Czopf in die einzelnen Felder wie Exegese und Patristik (besonders zu Augustinus 107–146) eingearbeitet hat. Eventuell hatte der Verfasser Sorge, das Werk noch umfangreicher zu machen, als er viele wichtige Informationen, Hinweise und auch Wertungen in die Fußnoten packte (vgl. 77–79; 83; 103 f.; 147-149; 186; 286; 307; 321–323, 429; 435 u. a.). Schon allein die Vielzahl der anzumahnenden Beispiele zeigt, dass der Verfasser es dem Leser damit unnötig schwer macht, zum anderen ist zu viel Understatement am Werk, da Czopf ja durchaus kritisch und fundiert zu urteilen weiß. Vielleicht hätte er die Wertungen, die er an einzelnen Stellen anbringt (zum Beispiel 235; 253 f.; 271) und so fast ein wenig verbirgt, am Schluss noch einmal zur größeren Perspektive zusammenfassen können. Was an Fragen offenbleibt, wie u. a. die Bedeutung von „Land" (445) und „Volk" oder die Problematik des „christologischen Flutlichtes" (457), das nicht nur erhellen, sondern auch blenden kann, sollte Gegenstand weiterer Arbeiten sein. Czopf hat dafür einen überaus wichtigen Beitrag geleistet.

Rom *Achim Buckenmaier*

◆ Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013) (Dogma und Geschichte 9). Lit Verlag, Berlin 2016. (XIII, 317) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 45,40. ISBN 978-3-643-13275-8.

Diese von Peter Walter (Freiburg im Breisgau) betreute und – das soll hier nicht unerwähnt bleiben – von der Heidelberger evangelischen Systematikerin Friederike Nüssel mit begutachtete katholisch-theologische Dissertation entwickelt ihre Fragestellung ausgehend von der im Jahre 2000 von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre publizierten Erklärung „Dominus Iesus". Dieses Dokument mit primär religionstheologischer Aussageabsicht hatte – scheinbar nebenher – einen ekklesiologischen Pflock in die ökumenische Landschaft geschlagen, der so manche evangelische (aber auch orthodoxe) Christen teils ratlos gemacht oder verletzt, andere wiederum zu der Erkenntnis geführt hatte, der seit Jahrzehnten im Dialog geschätzte römisch-katholische Partner habe sich nun doch wieder – mit Ernst Bloch gesprochen – zur Kenntlichkeit verändert. Geschehen war dies vor allem durch die auf Aussagen des Ökumenismusdekrets des Vatikanum II anspielende Feststellung, dass diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, die „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben", nicht als „Kirchen im eigentlichen Sinn" anzusehen und zu bezeichnen seien. Auch wenn dies nicht ausdrücklich so gesagt wurde, konnte sich diese Bewertung nur auf die protestantischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beziehen. Hünerfeld nimmt nun die Verfasser der Erklärung vor allem hinsichtlich ihrer Behauptung beim Wort, dies sei einerseits die durchgängige Lehre früherer lehramtlicher Äußerungen und nicht zuletzt der Sinn der entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erstere sucht er nun in einem ersten Kapitel (6–141) in chronologischer Reihenfolge auf, beginnend mit Dokumenten (aus der Zeit) von Pius IX. und Leo XIII., darunter auch Passagen aus der – etwas unglücklich so o.ä. genannten – „nicht promulgierten Kirchenkonstitution" (6, Anm. 15) des Vaticanum I, bis hin zu den ekklesiologischen Lehräußerungen der Pius-Päpste des 20. Jahrhunderts, besonders natürlich „Mortalium animos" (1928) und „Mystici Corporis" (1943). Darüber hinaus berücksichtigt Hünerfeld jedoch auch im Rang niedrigere Dokumente sowie einschlägige Passagen solcher Texte, die nicht primär ekklesiologischen Fragestellungen gewidmet waren. Thematisch fragt er dabei zunächst nach den dort vorgetragenen Wesensbestimmungen der Kirche, dann nach dem den Nichtkatholiken (und hier vorzugsweise den Protestanten) zugewiesenen Status, zuletzt nach der Einschätzung und Benennung der protestantischen Gemeinschaften, insofern sie als Träger von Elementen des Kircheseins (sogenannten *vestigia ecclesiae*) betrachtet werden. Einen ähnlichen Erkundungsgang unternimmt das zweite Kapitel (142–257) hinsichtlich der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (samt deren textlichen Vorstufen) und der nachkonziliaren römischen Lehrdokumente bis hin zu den „Antworten auf Fragen bezüglich der Lehre über die Kirche" der Glaubenskongregation unter Benedikt

XVI. von 2007. Diesmal wählt Hünerfeld ein etwas anderes, teils an Begriffen (etwa *ecclesia, communitas/communio, subsistit in, hierarchia veritatum*, Orts-/Teil-/Universalkirche), teils an ekklesiologischen Gesamtkonzeptionen (bes. *ecclesia de eucharistia*) orientiertes Frageraster. Auf Grundlage des Durchgangs durch all diese Texte und ihre Positionen formuliert Hünerfeld seine auch schon eingangs genannte zweiteilige These: In historischer Hinsicht stellt er den von „Dominus Iesus" selbst erhobenen Anspruch in Frage, dass darin die Lehrtradition der Päpste und Konzilien der beiden letzten Jahrhunderte treffend beschrieben und weitergeführt worden sei; in systematischer Hinsicht schließt er daraus auf die Möglichkeit, auf der Basis einer differenzierteren Wahrnehmung und Weiterführung ebendieser Tradition durchaus den Kirchencharakter der protestantischen Gemeinschaften anzuerkennen. Sein diesbezügliches Urteil stützt sich nicht zuletzt auf die Einschätzung, die eucharistische und von der Lehre vom Primat der Universal- vor der Teilkirche bestimmte Ekklesiologie des Theologen Joseph Ratzinger habe sich hier gegenüber dem viel breiteren Strom lehramtlicher Ekklesiologie als verengend erwiesen und dadurch die von derselben Person als Präfekt der Glaubenskongregation bzw. als Papst (mit-)bestimmten Lehräußerungen einseitig geprägt.

Die von Hünderfeld gebotene Sammlung, Analyse und Deutung der herangezogenen Texte darf im Wesentlichen als vollständig, gelungen und überzeugend betrachtet werden. Er nutzt dazu die wichtigste einschlägige Literatur; um eine vollständige Dokumentation der Forschung scheint es ihm weniger gegangen zu sein. Daher vermisst man das eine oder andere: so etwa die wichtigen Analysen von Henk Witte zum Begriff der Hierarchie der Wahrheiten sowie von Karim Schelkens zum *subsistit in*. Auch die von Emmanuel Lanne entwickelte Rede von verschiedenen Kirchentypen, die immerhin an der Spitze des vatikanischen Einheitsrates (Johannes Willebrands, Walter Kasper) ausdrücklich Gehör gefunden hatte, bleibt unberücksichtigt.

Ein Argument in der kritischen Analyse der lehramtlichen Texte des 19. Jahrhunderts überzeugt so noch nicht restlos: Hünerfeld legt mehrfach dar, der Verweis auf das Papstamt und seine Anerkennung als Wesensbestandteil jeden wahrhaften Kircheseins sei deshalb nicht stichhaltig, weil andererseits dasselbe Papstamt als direkt von Christus kommend gefasst würde (vgl. etwa 19). Kommt nicht doch alles, was die Kirche entstehen und leben lässt, von Christus? Gilt dies gerade auch nach Aussagen des Vatikanum II nicht ebenfalls vom bischöflichen Amt?

Gefehlt hat dem Rezensenten in dieser Arbeit eine nähere Untersuchung zur Herkunft des zu Recht inkriminierten Ausdrucks „Kirchen im eigentlichen Sinn". Ob er ein Heimatrecht in katholisch-ekklesiologischer Tradition nachweisen kann, steht jedenfalls dahin; ob er in einem Verhältnis zur sog. Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des Weltkirchenrats von 1950 zu sehen ist, wo von „Kirchen im wahren und vollen Sinn" gesprochen wurde, wäre zu prüfen. Mit beidem hätte Hünerfeld seine These wohl weiter stützen können.

Zum Erscheinungsbild des Bandes ist zu erwähnen, dass die Gestaltung des Druckbildes noch die eine oder andere Verbesserung hätte erfahren können. Auch die sprachliche Gestaltung wirkt an manchen Stellen etwas holprig (so finden sich mehrfach das Zitat einschließende Formulierungen, wie: „[…] sind als ‚nicht Kirchen im eigentlichen Sinn' zu bezeichnen"; 1 [zweimal]. 2. 266 u. ö.). Der Buchtitel wird vermutlich in seiner ausufernden Gestaltung jeden, der dieses Buch zitieren möchte, abschrecken. Auch fehlt dem Werk leider jedes Register.

Abschließend soll festgehalten werden, dass der Rezensent nicht restlos überzeugt ist, ob der deskriptive Teil dieser Arbeit auch schon ausreichend deren systematische Zielsetzung zu begründen in der Lage ist oder ob dazu nicht tiefergreifende Überlegungen, vor allem hermeneutischer Art, vonnöten wären. Hünerfeld hat dazu jedoch ein umfassendes und wertvolles dokumentarisch-analytisches Fundament gelegt, wofür ihm die katholische Ekklesiologie dankbar sein muss.

Mainz *Leonhard Hell*

ETHIK

◆ Wilhelms, Günter/Wulsdorf, Helge: Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (102) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-2885-8.

Günter Wilhelms – Professor für Christliche Gesellschaftslehre in Paderborn – und Helge

Wulsdorf – Mitarbeiter der Bank für Kirche und Caritas – legen mit dem Band *Verantwortung und Gemeinwohl* nach eigenem Verständnis einen „kurzen und überschaubaren Einblick in das Fach Wirtschaftsethik mit seinen Zentralkategorien" (9) vor. Das Versprechen der Überschaubarkeit halten sie jedenfalls ein; ihr Büchlein umfasst etwa 100 Seiten und ist auch sehr angenehm zu lesen. Der angezielten und eingehaltenen Knappheit ist es freilich auch geschuldet, dass kaum Praxisbeispiele genannt werden können, was den Ausführungen doch eine gewisse theoretische Trockenheit verleiht. Die wenigen, mit *Fallbeispiel* überschriebenen Seiten im abschließenden siebten Kapitel bleiben sehr im Allgemeinen und vermögen den Gesamteindruck nicht zu verändern. Das ausgewiesene Ziel dieser Einführung ist es, im Feld der Wirtschaft ethisch sprach- und urteilsfähig zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, wählen die Autoren einen spezifischen Zugang und enthalten sich bewusst der Präsentation eines umfassenden Überblicks über Geschichte und divergierende Ansätze der Wirtschaftsethik. Texte, die diese Aufgabe erfüllen, gibt es wohl tatsächlich schon in ausreichendem Maße. Dem Büchlein geht es auch nicht darum, Antworten auf konkrete Fragen und Herausforderungen zu formulieren, sondern gleichsam die Struktur eines verantwortungsbewussten und verantwortungsfähigen Handelns darzustellen.

Der Zugang von Wilhelms und Wulsdorf ist ganz auf den ethischen Begriff des Person- und Gemeinwohls konzentriert: dieser stellt das Ziel ökonomischen Entscheidens und Handelns dar. Der gesamte Text geht nun der Frage nach, wie dieses Ziel auf unterschiedlichen ökonomischen Handlungsebenen zu realisieren ist. Dabei wird konsequent die Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makroebene durchgehalten und den unterschiedlichen Ausgestaltungen von Verantwortung auf diesen Ebenen nachgespürt. Die Drei-Ebenen-Logik ermöglicht es, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft genauer zu bestimmen (vgl. 67) sowie die Differenzen zwischen Individual-, Organisations- und Sozialethik deutlich zu machen, ohne zu übersehen, dass diese dennoch aufeinander verwiesen und voneinander abhängig bleiben. „Es gibt also nicht *die eine* Ebene oder *den einen* Ort der Wirtschaftsethik. Die Wechselwirkungen zwischen den Ebenen sind sogar so eng, dass eine einseitige Inanspruchnahme der Wirtschaftsethik für nur eine Ebene den Anspruch ethischer Reflexion unterwandert, sich der moralischen Handlungspraxis in einem gesellschaftlichen Funktionsbereich – hier der Wirtschaft – umfassend anzunehmen." (29) In diesem Kontext wird durchaus differenziert die Frage diskutiert, inwiefern Korporationen oder gar das wirtschaftliche Gesamtsystem als Verantwortungssubjekte angesprochen werden können, wenngleich freilich klar ist, dass individuelle Verantwortung von Personen durch die Einbindung in Strukturen massiv beeinflusst und überformt wird. Damit rückt die Gestaltung von Verantwortungsbedingungen als Gegenstand ethischer Verantwortung in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Ausgehend vom Begriff des Personwohls, man könnte wohl auch sagen, ausgehend vom Personalitätsprinzip der Katholischen Soziallehre, deklinieren die Autoren dann durch, was Verantwortung für das Wohl auf der Mikro-, Meso- und Makroebene bedeutet. Mit Bedauern wird festgestellt, dass im Hinblick darauf im Bereich der wirtschaftsethischen Diskussion der Mesoebene erhebliche Desiderate bestehen. Dies ist eine nicht unzutreffende Beobachtung. Dem Beitrag von Wilhelms und Wulsdorf zur Füllung solcher Leerstellen mangelt es m.E. aber an hinreichender Klarheit im Blick auf das Verständnis des Betriebswohls. Meint dies den ökonomischen Erfolg des Unternehmens, der zweifellos einen wichtigen Faktor darstellt, oder meint es die Entfaltungsmöglichkeit aller an der Korporation beteiligten Personen als Personen. Steht letzteres im Fokus, kann die ethische Debatte nicht weiterhin auf eine Gestaltung des Verhältnisses Arbeitgeber – Arbeitnehmer abzielen, vielmehr müsste sie, wie das etwa Charles Taylor betont, stärker auf die Gemeinschaftsgüter im Sinne von Beziehungsgütern achten, die nicht in den Betriebsbilanzen aufscheinen, aber ebenso wichtige Erträge darstellen wie diese. In welcher Weise ermöglicht eine Unternehmensgestaltung die Ausbildung von Kollegialität, gemeinsamer Kreativität und Verantwortung, Freude an der Arbeit und gemeinsamen Zielen, das Bewusstsein eines Miteinander etc.? Wenn ich an diesem an sich sehr konzise und ausgewogen argumentierenden Büchlein eine Kritik üben sollte, dann an diesem Punkt. Denn der Ansatz bei der Verantwortung für das Wohl in seiner ganzen Bandbreite – vom Personwohl bis zum Gemeinwohl als dem ethischen Kriterium schlechthin – würde es erlauben, ja erfordern, etwas mutiger zu denken. Die Autoren halten

fest, dass Unternehmen zunächst ihrem wirtschaftlichen Erfolg verpflichtet sind. „Die Verwirklichung des Unternehmenswohls wird unter ethischen Gesichtspunkten jedoch immer dort an ihre Grenzen stoßen, wo es das Personwohl gefährdet, wo es menschenunwürdige Bedingungen einfach hinnimmt und wo die menschliche Person zum Objekt ausbeuterischen Wirtschaftsverhaltens wird." (53) Dies ist ja keineswegs falsch, beinhaltet aber eben doch eine Selbstbegrenzung der Ethik auf die Rolle der Lieferantin für Grenzwerte, die nicht überschritten werden dürfen. So können ärgste Übel verhindert werden, die Formulierung positiver Ziele als visionärer Orientierungshorizont kommt im Ethikdiskurs damit freilich gar nicht mehr vor. Könnte man die Perspektive nicht dergestalt umkehren, dass als primäres Ziel auch der Unternehmen die Förderung des Personwohls gesehen wird, die erst sekundär danach fragt, wie sie eben auch ökonomisch effizient zu sein vermag; innerhalb ihrer vorrangigen Aufgabe? Würde dies in der Praxis viel verändern? Es könnte vielleicht doch etwas am Selbstverständnis von Unternehmen ändern und mehr Raum schaffen für die Integration dessen in den Wirtschaftsalltag, was über Rechte und Pflichten hinausgeht, etwa auch von Unentgeltlichkeit und Nächstenliebe, wie es *Caritas in veritate* in seinen stärkeren Passagen fordert. Es ist schon klar, dass damit auch am Dogma der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft gekratzt wird. Im Grunde entspräche das aber auch der Zielsetzung vorliegender Publikation, schreiben die Autoren doch: „Eigentlich ginge es um ein ständiges Ringen um das bessere Wirtschaften. Es ginge darum, die Ökonomik aus ihrer selbstverschuldeten Sachzwanghaftigkeit zu lösen, ihren emanzipatorischen Charakter freizulegen und entsprechende Ordnungen zu initiieren." (62) Dies wird auch in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Konstrukt des Homo oeconomicus deutlich, dem ich inhaltlich nur zustimmen kann. An dieser Stelle des Büchleins hätte aber vielleicht doch ein deutlicher Verweis auf die Erkenntnisse der experimentellen Ökonomie erfolgen können, die den Homo oeconomicus auch in den Wirtschaftswissenschaften immer mehr in Frage stellen. Dies ist erfreulich, lässt aber auch erkennen, dass mit einem Bedeutungsverlust des rationalen Nutzenmaximierers als Quasi-Subjekt der Ökonomie die ethischen Herausforderungen keineswegs kleiner werden.

Im letzten Viertel des Buches werden noch sogenannte Ethikindikatoren diskutiert, die da wären: Kommunikation, Partizipation, Kooperation und Transparenz. Am Grad ihrer Realisierung lässt sich nach Wilhelms und Wulsdorf bemessen, welche Räume für eine ethische Gestaltung wirtschaftlicher Realitäten vorhanden sind. Der Vorteil dieser Indikatoren liege auch in ihrer Anschlussfähigkeit an den ökonomischen Diskurs, dem sie ja keineswegs fremd sind.

In Summe stellt der kleine Band von Wilhelms und Wulsdorf eine durchaus lesenswerte Handreichung dar, mit der sich auch gut arbeiten lässt, geht es darum zu zeigen, mit welchem Handwerkszeug Ethik an ökonomische Fragen herangehen kann. Sie empfiehlt sich dafür gerade auch durch ihre Handlichkeit und Knappheit, die ich keineswegs als Mangel sehe. Inhaltliche Antworten, die über die Grundorientierung an einem personzentrierten Weltbild hinausgehen, sollte man sich von diesem Text nicht erwarten, dies war aber auch nicht Zielsetzung der Autoren.

Innsbruck *Wilhelm Guggenberger*

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.

2016 feierte Prälat Josef Mayr seinen 85. Geburtstag. Dies nahm der Kirchenhistoriker DDr. Helmut Wagner zum Anlass, drei wesentliche Säulen der Pastoral in der Diözese Linz in ihrem Werden und Wirken darzustellen. Alle drei Säulen sind ganz wesentlich mit dem Wirken von Josef Mayr verbunden, der damit die Entwicklung der Kirche Oberösterreichs tatkräftig und entscheidend geprägt hat.

Helmut Wagner bringt diese starke Hinwendung der Diözese Linz in der Zeit zwischen 1945 und 2016 in den Zusammenhang dessen, was der heutige Papst Franziskus von der Kirche fordert: das Hin-Gehen, Hin-Wenden, Hin-Hören auf die Menschen und ihre Nöte und Lebenssituationen. Das Bekenntnis des Glaubens hat demnach eine konkrete soziale Verpflichtung zur Folge und will die Welt verändern (*Evangelii Gaudium* 182 f.). Der Priester Josef Mayr bezog

diesen Auftrag einerseits aus dem 2. Vatikanischen Konzil und dessen Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, und ganz wesentlich aus den Impulsen des Belgischen Priesters und Gründers der christlichen Arbeiterjugend, Joseph Cardijn. Die Arbeiterpfarre Laakirchen war der ‚Initiationsort' für das pastorale Engagement des damaligen Kaplans Mayr für die ArbeitnehmerInnen. In der KAJ hatte er vielerlei seelsorgliche Funktionen bis zum ‚Zentralseelsorger' und Rektor des Kath. Jugendwerks auf Nationalebene. Im Buch werden die vielen Initiativen, die im Zuge dessen in der Diözese Linz entstanden, geschildert und mit Fotos dokumentiert. Dem gesamten Leben der (jungen) ArbeiterInnen verbunden, galt die Aufmerksamkeit dem breiten Themenspektrum von Bildung, Wohnen, Arbeitsmöglichkeiten, Freizeit bis zur Internationale Solidarität. Was als Notwendigkeit erkannt wurde, erhielt seine Umsetzung in konkreten Projekten – gemäß dem Motto Sehen – Urteilen – Handeln: im Betriebsseminar, im Verein ISI (heute Junges Wohnen), in der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung, durch die ersten offenen Jugendzentren, in der Aufbauarbeit in sogenannten ‚Entwicklungsländern'. Die Betriebsseelsorge als eigenes pastorales Feld in die kirchliche Struktur zu implementieren hat ihre Wirkung in der oberösterreichischen Kirche bis heute. Darin unterscheidet sie sich wesentlich von anderen österreichischen Diözesen. Hinzugehen – dorthin wo die Menschen sind, und nicht zu (er)warten, dass diese in die Kirche kommen, ist ein heute wieder sehr aktueller und moderner pastoraler Ansatz.

Dem Prinzip einer Pastoral entlang der ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen heute' dokumentiert das Buch auch spannende Prozesse im Zuge der Emanzipationsbewegung nach 1968. Sowohl in Bezug auf die politische Orientierung als auch auf den Umgang mit Sexualität und die selbstbewusste Kommunikation mit den Bischöfen werden die Konfliktlinien nachgezeichnet. Die beginnende Entfremdung zwischen der hierarchisch verfassten und agierenden Kirchenleitung und den nicht mehr ‚gehorsamen' JugendvertreterInnen kann dabei studiert werden.

Über die ArbeiterInnenpastoral hinaus beschreibt der Autor die gesellschaftliche und soziale Orientierung der Diözese Linz am Beispiel der Linzer Diözesansynode 1970–1972, der profilierten Arbeit des Sozialreferats sowie der Entwicklung der Caritas hin zu einem kirchlichen Sozialunternehmen. Die Bedeutung des Seelsorgeamts wird anhand führender Persönlichkeiten geschildert und die Rolle der Frauen als Gründerinnen gewürdigt. Einige persönliche und durchaus humorvolle Schlaglichter aus dem priesterlichen Leben Josef Mayrs ergänzen das Bild einer Kirche, die sich immer am konkreten Menschen orientierte.

Trotz all der vielen recherchierten und dokumentierten Informationen ist das Buch dank des erzählenden Stils und der originellen Fotos ein Lese-Buch, und – wie es Bischof em. Maximilian Aichern in seinem Vorwort ausdrückt – „ein wichtiger Beitrag zur Zeit- und Diözesangeschichte".

Linz *Anna Wall-Strasser*

KIRCHENRECHT

◆ Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (174) Pb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,93. ISBN 978-3-7917-2871-1.

Der Titel ist dem Prophetenwort Amos 5,24 entnommen. In sieben Kapiteln beleuchtet die Autorin, die das Buch ihrem akademischen Lehrer Peter Krämer zu seinem 75. Geburtstag widmet, den Einfluss des Kirchenrechts sowohl auf das Leben der einzelnen KatholikInnen als auch auf die kirchliche Gemeinschaft.

Unter der Überschrift „Ein gewagtes Unternehmen von kurzem Erfolg" stellt Sabine Demel die Geschichte der Kodifizierung des kanonischen Rechtes dar und erläutert Gründe für die relativ kurze Lebensdauer des CIC 1917. Diesen Umstand sieht sie vor allem im Versäumnis begründet, den Codex inhaltlich zu ergänzen und theologisch anzupassen. Als Initiator für die Neubearbeitung des CIC 1917 gilt Papst Johannes XXIII., der mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Reform der kirchlichen Lebens- und Rechtsordnung angestoßen hatte. In Anlehnung an die Konzilssprache bezeichnet die Autorin die geltenden Codices CIC 1983 und CCEO 1990 als „aggiornamento" des CIC 1917.

In Kapitel zwei werden die Eigenarten des kirchlichen Rechts entfaltet: Die Rolle des göttlichen Rechts, das als Naturrecht und Offenbarungsrecht das Kirchenrecht legitimiert,

limitiert und normiert, weiters der Einfluss der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, die nicht als Widerspruch zum kanonischen Recht gesehen werden dürfen, sondern als dessen Letztkriterium gelten, an dem sich kirchliches Recht und Gesetz zu orientieren haben. Eine Besonderheit, die sich in keiner staatlichen Rechtsordnung findet, weist das kirchliche Strafrecht auf, nämlich die sogenannte Tatstrafe, die bereits mit Begehung der Straftat eintritt, ohne dass eine kirchliche Autorität eingreifen muss. Als weiteres Charakteristikum wird die Nichtigkeitsfeindlichkeit kirchlicher Gesetze vorgestellt, die jede/jeder KanonistIn unter dem Schlagwort „gültig, aber unerlaubt" kennt.

Unter der Überschrift „Kirchenrechtlich denken und forschen" analysiert die Autorin die Position des Kirchenrechts innerhalb der Theologie, im Hinblick auf das Verhältnis von Communio- und Hierarchie-Ekklesiologie sowie der Beziehung zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem kirchlichen Gesetzbuch.

Die Beziehung von Spiritualität und Recht steht im Zentrum des nächsten Abschnittes, in dem Bestimmungen des Kirchenrechts, die das persönliche Verhältnis des/der Einzelnen zu Gott zum Inhalt haben, einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Ausgehend von der Definition des früheren Bischofs von Aachen, Klaus Hemmerle, wonach „Spiritualität ist, wie Glaube im Leben geht", kommt Sabine Demel zur Erkenntnis, das Spiritualität in diesem Sinn nicht ohne das Recht auskommt.

Dem Kirchenrecht wird häufig vorgeworfen, dass es keinen adäquaten Schutz gegen Rechtsbeugung des Gesetzgebers und der kirchlichen Autorität bieten würde, weil im Kirchenrecht weder eine Gewaltenteilung, noch Menschen- und Grundrechtskataloge existieren würden. Nach Ansicht der Autorin liegt eine Ursache für den mangelnden Rechtsschutz nicht in der fehlenden Gewaltenteilung, wohl aber in den – wie sie formuliert – „Grenzverwischungen" zwischen gesetzgebender, ausführender und rechtsprechender Gewalt. Auch in der Auseinandersetzung mit dem Rechte- und Pflichtenkatalog für die Gläubigen werden Mängel offenkundig, v. a. im Hinblick auf inhaltlich unklare Formulierungen, eine unzureichende strukturelle Absicherung und einen fehlenden verfassungsrechtlichen Schutz. Die Herausforderungen einer laienorientierten Umgestaltung der Kirchenstruktur, eines pastoral und rechtlich zufriedenstellenden Umgangs mit geschiedenen und wiederverheirateten Personen sowie die Erreichung einer Eucharistiegemeinschaft mit evangelischen Christinnen und Christen werden als Beispiele für ausstehende Reformen der kirchlichen Gesetzgebung untersucht.

Im Abschlusskapitel wird der Auftrag an das Kirchenrecht formuliert, sich von einer autoritativ gesetzten hin zu einer gemeinschaftlich verantworteten Rechtsordnung, die theologisch verankert ist, zu entwickeln.

Das Buch „Das Recht fließe wie Wasser" bietet eine sehr spannende und differenzierte Auseinandersetzung mit Anfragen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche immer wieder an das Kirchenrecht gerichtet werden. Die Autorin gibt interessante und mitunter auch unorthodoxe Denkanstöße, die zur Diskussion und zum Weiterdenken anregen. Insgesamt ist dieses Buch eine Bereicherung für alle, die an einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Kirchenrecht und an dessen positiver Weiterentwicklung interessiert sind. Diesem Werk ist eine weite Verbreitung und eine geneigte Leserschaft zu wünschen.

Salzburg *Gerlinde Katzinger*

◆ Reichold, Hermann (Hg.): Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen. Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (134) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2873-5.

Die Publikation enthält die Beiträge der kirchlichen Arbeitsrechtstagung „Grundordnung – Quo vadis?" (2015). Herausgeber ist der Tübinger Arbeitsrechtler Hermann Reichold, der als Leiter der Forschungsstelle für kirchliches Arbeitsrecht Entwicklungen in diesem Feld begleitet. Das Tagungsthema reagiert auf den Streit um die Grundordnungsnovelle, in dem die Bischöfe von Eichstätt, Passau und Regensburg ihre Bedenken gegenüber der reformierten Ordnung (v. a. der Veränderung von Loyalitätsobliegenheiten) vortrugen. Inzwischen wurde eine Arbeitsgruppe eingesetzt (der einzelne Beitragende angehören), um über eine Weiterentwicklung der Ordnung nachzudenken. Die Arbeitsgruppe stellt sich u. a. die Frage, ob sich das kirchliche Arbeitsrecht einem Perspektivwechsel von einer Personen- zu einer Institutionenorientierung unterziehen könne, um das

Problem zu adressieren, dass die Kirchlichkeit von Einrichtungen gegenwärtig stark von der individuellen Kirchlichkeit der Beschäftigten abhängig gemacht wird. Kann eine kirchliche Prägung nicht mehr aus dem religiösen Bekenntnis der Beschäftigten generiert werden, muss sie anders erzeugt werden. Hierbei gerät die kirchliche Führungskultur in den Fokus. In einer Institutionenperspektive wird die Führungskompetenz der Einrichtungsleitung zur wesentlichen Bedingung einer religiösen Einrichtungskultur.

Der Herausgeber stellt ein Grußwort des Eichstätter Bischofs (7–8) und seine eigene Einführung (9–10) voran. Als Vertreter der theologischen Ethik nimmt Andreas Lob-Hüdepohl die „Dienstgemeinschaft als Führungsmaxime und Achtsamkeitsgebot" (11–32) in den Blick. Auf der Suche nach einem adäquaten kirchlichen Führungsstil plädiert er für eine von der Achtsamkeit her erschlossene Führungskultur (28), die sich mit dem Motiv der christlichen Barmherzigkeit verknüpft (29). Die Dienstgemeinschaft zieht der Verfasser als einen normativ-leitenden „Kulturbegriff" (20, 30) heran, der die Einrichtungskultur prägen könne. Dramatisch sei die theologische Leerstelle, sich das diesbezügliche Potenzial der Dienstgemeinschaft zu erschließen. Der Verfasser identifiziert Handlungsfelder, in denen eine Gestaltung erforderlich sei und diskutiert die Leistungsfähigkeit der Dienstgemeinschaft als Kulturbegriff in diesen Feldern.

Der Jurist Herbert Landau kommentiert den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts zum Düsseldorfer Chefarzt-Fall vom 22. Okt. 2014 (2 BvR 661/12) (33–48). Dies ist v. a. von Interesse, da der Verfasser als Berichterstatter an der Entscheidung selbst beteiligt war. Den Beschluss reiht er in die Tradition der Elisabethen-Entscheidung von 1985 (2 BvR 1703/83) ein, gleicht ihn mit der jüngsten Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ab (v. a. Entscheidung Schüth, 1620/03) und erläutert seine Bedeutung für die Entscheidungen staatlicher Gerichte in Kirchensachen.

Der Unternehmensethiker Andreas Suchanek reflektiert Desiderate einer kirchlichen Führungskultur („In Vertrauen investieren", 49–61) in der Wechselwirkung von Arbeitsrecht und Organisationskultur (49). Führen qualifiziert er in der Metapher des Spiels als einen komplexen Vollzug, bedingt durch Spielzüge, -regeln und Spielverständnisse (50–51). Für die Realisierung von gemeinsamen Zielen bedürfe es der Führung; sie strebt die Herstellung eines gemeinsamen Spielverständnisses an.

Der Münchener Generalvikar Peter Beer erhebt in seinen Ausführungen „Vom personen- zum institutionenorientierten Ansatz" (63–73) die Bedeutung der Grundordnung für die kirchliche Unternehmenskultur. Dabei fragt er nach der Möglichkeit einer institutionellen Verfolgung der kirchlichen Sendung angesichts der Erkenntnis, dass sich religiöse Biografien individualisieren. Eine Identifikation der Mitarbeitenden mit religiösen Einrichtungszielen als Bedingung einer Entstehung von Orten institutioneller Religiosität müsse vermehrt von der Einrichtungsleitung gefördert werden.

Abgedruckt sind ferner das Impulspapier des Deutschen Caritasverbandes „Merkmale verbandlicher Caritasidentität für berufliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter" (77–81), die Grundordnung (83–89) und der genannte Chefarzt-Beschluss (91–134).

Die Referate sind lesenswert. Vermisst habe ich eine Leserführung, die den Zusammenhang der Beiträge erhellt und diese deutlicher in den Fragerahmen „Personen- und Institutionenorientierung" einordnet.

Bochum *Judith Hahn*

MORALTHEOLOGIE

◆ Merkl, Alexander/ Schlögel-Flierl, Kerstin: Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (198) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 15,09. ISBN 978-3-402-13232-6.

Das Vorhaben, die Themen und Denkwege der Moraltheologie auf knapp 200 Seiten grundlegend darzustellen, scheint völlig unmöglich zu sein. Dieser Meinung kann man sein, bis man den vorliegenden Band der moraltheologischen Fachvertreter aus Hildesheim, Alexander Merkl, und Augsburg, Kerstin Schlögl-Flierl, kennenlernt. Die kompakte Darstellung der Inhaltsbereiche der theologischen Ethik ist wirklich gelungen.

Es kommen die Themen der allgemeinen Moraltheologie wie Grundbegriffe, Methodik, Anthropologie, Gewissen, Naturrecht ebenso vor wie zwei größere Themenblöcke der speziellen Moraltheologie (Bioethik sowie

Beziehungsethik und Sexualmoral). In einem Überblickskapitel werden Friedensethik, Medienethik und Umweltethik thematisiert. Den Abschluss bildet der Inhaltsbereich „Spiritualität und Moraltheologie".

Der Band „Moraltheologie kompakt" will „den Erstkontakt mit Voraussetzungen, Fragen und Argumentationen der Moraltheologie themenorientiert erleichtern und die nötigen Grundlagen hierfür schaffen", so heißt es in der Einführung des Buches. Dieses Vorhaben ist vollumfänglich gelungen. Besonders hervorzuheben ist die sehr klare Struktur, die das ganze Buch prägt. Viele Zwischenüberschriften sowie kurze, überschaubare Abschnitte und Kapitel ermöglichen den guten Überblick über die jeweiligen Inhalte. Die in den Kapiteln formulierten Leitfragen sowie Kurzzusammenfassungen erleichtern das Nachvollziehen der Gedankengänge. Hinzu kommt der Einbezug zahlreicher Originalzitate aus moraltheologischer Fachliteratur, der Bibel sowie lehramtlichen Dokumenten. Am Ende jedes Kapitels finden sich Verweise auf die verwendete Literatur sowie – und das ist besonders hervorzuheben – knappe und dadurch sehr hilfreiche Empfehlungen für Literatur zur Vertiefung des jeweiligen Inhaltsbereichs (meist seitengenaue Angaben zu relevanten Passagen). Am Schluss des Bandes gibt es ein hilfreiches Abkürzungsverzeichnis und nochmals (knapp gehaltene) Verweise auf theologisch-ethische Grundlagenliteratur. Ein besonderes Verdienst der Autorin und des Autors ist aber das vorzügliche Glossar, das auf den letzten zehn Buchseiten nochmals – einem extremen Kondensat gleichend – die Kompaktdarstellung zur Moraltheologie verdichtet. Dieses Glossar ist durch die Untergliederung in die Bereiche „Personen/Konzilien" und „Begriffe/Einrichtungen" übersichtlich und nutzerfreundlich.

„Moraltheologie kompakt" wird uneingeschränkt allen empfohlen, die einen ersten Überblick über das Fach Moraltheologie sowie dessen Themen und Argumentationen erhalten wollen. Ein Buch, das – wie es sich für gute Ethik gehört – beim Finden der richtigen Fragen hilft und nicht mit vorschnellen Antworten verprellt oder entmutigt. Mit diesem Band kann der Einstieg in die theologische Ethik ohne Hürden gelingen, sei es am Beginn eines Bachelor-Studiengangs oder aus allgemeinem Interesse am Fach.

Würzburg *Stefan Meyer-Ahlen*

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.

Tagungsbände sind Tagungsbände – da macht auch dieser Band keine Ausnahme. Sie atmen immer etwas Zufälligkeit, und manche Beiträge sind interessanter als andere – wieder andere lassen sich nicht gut verschriftlichen. Und dennoch wird hier eine Entwicklung sichtbar – eine pastorale Entwicklung mit Gewicht. Der Band steht in einer Reihe (vgl. C. Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen, Würzburg 2009; C. Hennecke / M. Samson-Ohlendorf / G. Viecens (Hg.), Die Rückkehr der Verantwortung, Würzburg 2011; C. Hennecke / D. Tewes / G. Viecens, Kirche geht, Würzburg 2014). Seit 2008 finden in Abständen Tagungen und Kongresse statt, die vom Nationalteam Kleine Christliche Gemeinschaften verantwortet werden. Ihr Ausgangspunkt: Hinter der Idee der Kleinen Christlichen Gemeinschaften steht mehr als eine erneuerte Verkirchlichungstendenz und die Integration in kleine vertraute Gruppen. Immer deutlicher wurde schon in den vergangenen Jahren, dass hinter der weltkirchlichen Erfahrung der Small Christian Communities, die vor undenklichen Zeiten in Afrika, Lateinamerika und Asien zwischen 1960 und 2000 von den Bischöfen dort prozesshaft entfaltet wurden, mehr steckt als spirituelle Kleingruppen oder neue Gemeindetendenzen. Es geht um den praktisch gewendeten Paradigmenwechsel des II. Vatikanums: eine Ekklesiopraxis des Volkes Gottes, die aus der Partizipation lebt, eine sendungsorientierte Ekklesiopraxis, die eingründet in eine Spiritualität des Volkes Gottes, das aus dem Hören der Schrift lebt.

Wenn dann nach dem Kongress 2010 in Hildesheim – „Die Rückkehr der Verantwortung" – gerade auch das weltkirchliche Lernen und die deutschen Summerschools mit dem philippinischen Pastoralteam aus Bukal Ng Tipan immer mehr Verantwortlichen der deutschsprachigen Diözesen und engagierten Pilotpfarreien einen Einblick und eine Einführung in Prozesse lokaler Kirchenentwicklung gaben, wenn die praktischen Werkzeuge und

Methoden diese Kirche der Partizipation widerspiegelten, dann verwundert es nicht, wenn in den folgenden Jahren sich dies auch auf diözesane Prozesse auswirkte, wie man sie an vielen Orten wahrnehmen kann.

Klar ist aber auch: Das ist nur ein Anfang. Denn auch die Entwicklungsprozesse in den Ortskirchen Asiens und Afrikas oder in Lateinamerika sind lange Wege, die nicht abgekürzt werden können. Nein, eine Kirche der Partizipation, eine Kirche im Sozialraum, eine Kirche der vielfältigen Kirchwerdung wächst auf einem Weg.

Während die Kongresse seit 2008 sehr stark auf eine intellektuelle Auseinandersetzung und zugleich Einführung in das Paradigma einer Kirche der Partizipation fokussiert waren, und damit einen gewohnten Vortragsstil mit Diskussionsrunden aufnahmen, versuchte dieser Kongress ein „Mantra" aufzunehmen, dass die Partner der Weltkirchen immer wieder neu uns ins Gedächtnis riefen, wenn sie Workshops und Prozesse gestalteten: The method is the message – eine Kirche der Partizipation wird plausibel und erfahrbar und damit erlernbar, wenn die Art und Weise des Lernprozesses auch den Inhalt widerspiegelt. In einem ersten einleitenden Aufsatz reflektieren deshalb die Herausgeber ihren Versuch, Partizipation zur Mitte des Kongressgeschehens zu machen. Spirituelle Erfahrungsräume, das gemeinsame Feiern der Liturgie und eines Festes sind wichtige Elemente: „Wie können wir eine Sym-posium gestalten, das wirklich Zusammen-kunft wird, in der wir auch und vor allem mit Christus zusammenkommen, der sich uns mitteilt im gemeinschaftlichen Sprechen und Denken, im anderen, im miteinander geteilten Wort Gottes und im geteilten – auch eucharistischen – Brot? Wie kann die ‚Veranstaltung' für die Teil-Nehmenden zu einer (zumindest in den Anfangsjahren) Erfahrung dessen werden, was wir suchen und woran wir arbeiten: Kirche Jesu Christi zu sein?" (13).

Ein solcher Ansatz ist spannend, und auch spannungsvoll. So berichten die HerausgeberInnen. Aber er führt auf eine spannende Spur: Wie eigentlich lernt man Theologie auf dem Hintergrund einer Theologie der Partizipation? Wie gewinnt man Erkenntnis? Wie kann ein solches Setting reifen? Das sind grundlegende Fragen, denn, wird sich zeigen, mit dem Fokus auf eine Kirche der Beteiligung verändert sich Sprache, Methode, Zugangsweg. Eine Theologie des Volkes Gottes – kann sie durch Akademiker gemacht werden? Oder besser: Wie muss sie sein, damit sie den Standards eines neuen Zugangs zur Theologie entspricht?

Leitung neue verstehen: Im Band versammeln sich in der Tat zwei theologische Grundsatzreferate, die ein wenig verweisen auf die Herausforderungen einer neuen Theologie. Aus dogmatisch-ekklesiologischer Warte reflektiert Jürgen Werbick, emeritierter Ordinarius in Münster, über „Communio: Kirche teilen".

Es ist spannend, Werbicks Überlegungen zu verfolgen. Spannend und spannungsvoll aber auch deswegen, weil – in hochreflektierter Sprache – über Partizipation nachzudenken immer auch eine Frage des Kirchenbildes ist. Werbick profiliert ein hierarchisches Kirchenbild im Kontrast zu einem Kirchenbild, wie es der Partizipationsanmutung des II. Vatikanums entspricht. Werbick unterstreicht zu recht, welche Spannungen es auslöst, wenn auf diesem Hintergrund Fragen eines hierarchischen Kirchenbildes Partizipationsanmutungen dialektisch eingebracht werden: Dann geht es um die Umkehrung von oben-unten nach unten-oben. In Wirklichkeit aber geht es letztlich um einen Paradigmenwechsel, der auch – und das scheint mir eine entscheidende Frage zu sein – den heftig diskutierten Leitungsbegriff betrifft. In der Tat: Leitung als Position der Macht zu verstehen, das unterscheidet sich grundsätzlich von einem Leitungsverständnis, das sich als dienende Haltung versteht: „*Es ist eine Kunst – Führungskunst: Herauszufinden, was Menschen stärker machen kann, so dass sie aufblühen und in die gemeinsamen Aufgaben einbringen können, was in ihnen steckt, damit sie teilnehmen können an dem, was uns als Kirche trägt und herausfordert, was uns in Anspruch nimmt. Genau das wäre das entscheidende Kriterium dafür, ob man jemanden eine Führungsaufgabe übertragen kann: ob ihm zugetraut werden darf, solche Führungskunst – Hirtenkunst – zu entwickeln*" (44).

Zu den Perlen des Beitrags von Werbick gehört seine sakramentale Begründung des Leitungsdienstes. Er eröffnet eine Spur, die weiterzudenken ist: Leitung ist hier wichtig, „[…] *weil die Leiter (Leiterinnen?) der Feier der Sakramente vorstehen und die Gemeinde so immer wieder neu im Empfangen dessen versammeln, was sie teilen und woraus sie leben dürfen. Die Sakramente rufen ins Empfangen, sammeln um den, der gibt, damit gemeinsam empfangen werden kann*." (41)

DIRK ANSORGE

Kleine Geschichte der christlichen Theologie

Epochen, Denker, 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

CLEMENS SEDMAK

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“

Zur Anwendung der Katholischen Soziallehre

Clemens Sedmak verbindet prinzipielle Überlegungen mit sehr konkreten Fragen und greift dafür auf die empirische Sozialforschung zurück. Die Auswirkungen angewandter Katholischer Sozialethik werden in Bezug auf Personen (z. B. Pflegebedürftige, Kinder, Arme, Reiche, Bettler) ebenso durchdacht wie in Bezug auf Institutionen, die Wirtschaft oder die Politik.

296 S., kart., ISBN 978-3-7917-2774-5
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Denn es braucht gerade auf dem Wandlungsweg der Kirche hin zu einer Kirche der Teilhabe eine theologische Neuentdeckung der sakramentalen Grundwirklichkeit der Kirche und der dienenden Leitungsfunktion in diesem Zusammenhang. Das darf weitergedacht werden, denn es steht tiefer im Zusammenhang mit dem Dienst der Leitung, als die Differenzierungen nahelegen, die Werbick hier versucht. Was wäre, wenn man von dieser gemeinschaftlich-eucharistischen Grundgestalt der Kirche auch die Führungskunst neu bedenkt?

Lokale Kirche neu verstehen: Estella Padilla rührt in ihrem Beitrag an einem weiteren Spannungsknoten postvatikanischer Ekklesiologie. Sie fragt nach dem Verständnis „lokaler Kirche". Das II. Vatikanum gibt darauf – so Padilla – eine ambivalente Auskunft. Es ist nicht so klar, wie häufig behauptet, dass mit „Ortskirche" automatisch das diözesan verfasste Bistum gemeint ist. Wie immer muss unterschieden werden, ob eine normativ rechtliche Wirklichkeit im Blick ist, oder der konkrete Lebensvollzug einer Kirche vor Ort. Padilla tendiert in diesem Kontext deutlich dazu, die existenzielle Verfasstheit der Kirche ins Licht zu rücken: Es geht ja immer, wie Lumen Gentium 26 nahelegt, um die „Gegenwart Christi in der Gemeinde", die Kirche zu Kirche macht, und zwar immer vor Ort. Ihre theologischen Beschreibungen illustriert Padilla durch Erfahrungen der Kirchenentwicklung in den Philippinen, die eindrücklicher kaum sein können. Deswegen sind auch die Schlussbeobachtungen Padillas sehr konkret und laden zum Nachdenken ein. Am Ende geht es nämlich bei der Entwicklung einer lokalen Kirche für Padilla immer um Partizipation und Inkulturation: „*Eine lokale Kirche kann also betrachtet werden als eine frische und kreative Reinterpretation und Reaktualisierung der Frohen Botschaft und des Glaubens in einem konkreten Kontext und einer konkreten Kultur*" (91). Und damit gilt: „*Es ist die christliche Gemeinde, die Inkulturation betriebt, und nicht die Theologen. Inkulturation ist ein partizipatives Unternehmen*" (91). Ihr Plädoyer zielt also auf einen solchen Entwicklungsprozess, der in der Tat Kirche erneuert.

Eine neue Art Theologie? Es scheint so, als ob solcherart Theologie für viele Kongressteilnehmende schwer verdauerlich war. Die Beiträge setzten viel voraus – und die Frage ist ja, ob und wie das durchaus spannende theologische Denken in solchen Kontexten eines Kongresses wirksam werden kann, bei dem auch viele engagierte Christen mitwirken, die keine Theologen im akademischen Sinn des Wortes sind. Braucht es eine neue Theologie? Die Reaktionen der Teilnehmenden, dokumentiert in den Rückmeldungen des Tagungsbeobachters, sind deutlich: Es braucht tatsächlich einen anderen Weg, um die Tradition wiederzufinden und neu ins Wort zu bringen. Braucht Theologie so etwas wie „Storytelling"? Das ist jedenfalls der Versuch, den das Symposium unternimmt: Erste Erfahrungen werden erzählt, erste Versuche einer partizipativen Kirchenentwicklung ins Wort gebracht – vor allem aber gelingt es, Partizipation als Zeichen der Zeit zu beschreiben. Die Weite gesellschaftlicher Bewegungen, die allesamt Partizipation in den Mittelpunkt rückt, ist beeindruckend: zwischen Organisationsentwicklung, Improtheater und Community organizing, zwischen Stewardship und caritativer Arbeit im Sozialraum wird ein Horizont eröffnet, der noch einmal verdeutlicht, wie notwendig und zugleich anschlussfähig die Rede von einer partizipativen Kirchenentwicklung ist. Aber eben: Es geht nicht nur um die Zeichen der Zeit, sondern um eine Reformulierung der Ekklesiologie, und der Ekklesiopraxis aus den Ursprüngen trinitarischer Theologie. Aber das braucht, so macht das Symposium deutlich, auch einen neuen Stil der Theologie. Das Buch dokumentiert zum einen, wie dies gelingen kann – und zum anderen die lange Wegstrecke, die noch vor uns liegt.

Hildesheim *Christian Hennecke*

◆ 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.

In einem umfangreichen Sammelband – ein Grundlagenbuch für KirchenentwicklerInnen – wird von Elisa Kröger als Herausgeberin zu einem Kulturwechsel in der Kirche ermutigt. Es gibt nicht Rezepte zum Lernen von Partizipation, aber anhand der dahinterstehenden Praxis aus der Diözese Aachen wird aufgezeigt, welche Chancen in partizipativ ausgerichteten Leitungsmodellen und Bildungsprozessen liegen. Ausgangpunkt ist die empirische Untersuchung der Bildungsbedarfe der freiwillig Engagierten

in den Leitungsteams in den Seelsorgeräumen der Diözese Aachen. Hier handelt es sich allerdings noch um eine sehr kleine Personengruppe, die in einer alternativen Form kooperativer Gemeindeleitung involviert ist.

Für Elisa Kröger ist Partizipation „der zentrale Ursprungspunkt von Kirchenentwicklung im Zeichen des Lebens" (428). In vielen Beiträgen wird auch aufgezeigt, dass es um eine existenzielle Partizipation geht, die wir als Kirche wollen müssen. Es geht um ein sich Sich-der-Gegenwart-Aussetzen, um eine „Exposure-Partizipation" (68, Rainer Bucher). Es geht um Teilhabe am Leben Gottes, um gegenseitige Teilhabe am Leben der Anderen und um Teilhabe am Leben der Welt, wie es Estella Padilla aus dem Hintergrund der Kirche der Philippinen formuliert (vgl. 317).

Ein wesentliches Anliegen des Sammelbandes ist der förderliche Umgang mit Freiwilligen. Monika Jacobs zeigt auf, dass Partizipation einen neuen Zugang zur Freiwilligenarbeit mit sich bringt. Der Unterschied besteht im Interesse an der Person. Wertschätzung, Würdigung und Weiterbildung sind somit die Währung für Freiwilligenarbeit (vgl. 116). Wie das Zueinander von Hauptamt und Ehrenamt gelingen kann, ist in vielen Beiträgen grundgelegt. Vor allem wird gewarnt, dass Ehrenamtliche nicht zu Erfüllungsgehilfen für die Hauptamtlichen werden, wo diese aufgrund des Priestermangels in der bisher gewohnten Praxis nicht mehr zu Rande kommen. Der Supervisor Walter Lennartz gibt Einblick in Lernprozesse, in denen Partizipation mehr ist als das Ergebnis von Erlaubnis, in denen vielmehr eine Kooperationskultur gefördert wird. Begegnung auf Augenhöhe und kommunikative Kompetenz sind für ihn die „Partizipationsschlüssel" (203). Um das Potenzial der Ehrenamtlichen zu fördern, braucht Kirche Ermöglicher und Ermöglicherinnen. So ermutigt Roswitha Vesper als Facilitator in Zukunft mit den Betroffenen zu arbeiten, die Prozesskompetenz zu fördern (vgl. 224). Richard Hartmann spricht von einer „Ermöglichungsdidaktik" (393), um die Lernbereitschaft einzelner hervorzulocken.

Wie lernt man tatsächlich Partizipation? Elisa Kröger ermutigt Kirche, aus sich herauszugehen. Kirche lernt Partizipation draußen auf der Straße. Es braucht „Erfahrungs- und Lernräume, die Prozesse der Subjektwerdung in der Begegnung mit den Anderen und Fremden eröffnen" (247). So wird zu Exposureerfahrungen ermutigt. Internationale Erfahrungen z. B. aus Mexiko zeigen, dass Partizipation erst möglich wird, wenn die Sprache des Anderen gelernt wird.

Das Buch zeigt ein ganzes Netzwerk auf, das sich über die Kontinente hinweg für einen Kulturwandel einsetzt, damit Menschen in einer partizipativ lebenden Kirche Platz und Raum zur Entfaltung bekommen. Das Netzwerk geht über den Binnenraum von Kirche hinaus in den Bereich Beratung, Supervision, Psychologie. Aber auch Stimmen aus dem Feld Journalismus, des Sports und Freiwilligenmanagements geben Anregungen zum Wert von Partizipation.

Partizipation ist ein Suchprozess. Matthias Sellmann ermutigt, auf partizipative Weise neue Gremienmodelle zu finden, neue Formen von Gemeindeleitung zu entwickeln, kokreative Entscheidungsprozesse zuzulassen und eine experimentelle Projektkultur aufzubauen (vgl. 422).

Die vielfältigen Beiträge sind inspirierend für Verantwortliche in der Aus- und Weiterbildung im Zusammenhang von Kirchenentwicklung. Auch wenn Valentin Dessoy in seinem Beitrag klarstellt: „Partizipation an Leitung ist in der geltenden Rechtsnorm vom Grundsatz her nicht vorgesehen" (77), wird Partizipation auch die Nagelprobe für zukünftige Reformprozesse sein. Es lassen sich also viele wertvolle Hinweise für die Leitungsebene in der Kirche entdecken, damit Partizipation Wirklichkeit werden kann, bzw. damit Kirche Zukunft in unserer Gesellschaft hat.

Es wird in diesem Buch aus verschiedenen Perspektiven zu einem Habitus der Partizipation angeregt. Es wird um eine Kultur des gegenseitigen Vertrauens geworben. Es ist gut, wenn Lernwege für die Zukunft der Kirche von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen gemeinsam beschritten werden, wenn das Bewusstsein für Partizipation gestärkt wird, wenn geplante Veränderungsprozesse aufgrund der Erfahrungen und Reflexionen anderer durchdacht werden. Berichte aus der Praxis und theologische Reflexion regt so neue Praxis an. Darüberhinaus ist es ein Kirchenentwicklungsbuch, in dem auch ausreichend Frauen zu Wort kommen. Dies ist nämlich in verschiedenen Sammelbänden noch nicht selbstverständlich.

Salzburg *Sebastian Schneider*

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.

Die beiden Autorinnen, Benediktinerinnen der Abtei Mariendonk, sind durch viele Veröffentlichungen zu den Schriften der Kirchenväter als namhafte Kennerinnen der Materie ausgewiesen. Darum ist es sehr zu begrüßen, dass sie das große Projekt einer umfassenden Darstellung der Psalmenauslegungen angegangen sind und bereits den ersten von fünf geplanten Bänden vorlegen.

In der Einleitung, für die C. Reemts verantwortlich zeichnet, werden grundlegende Fragen und Themen behandelt: die Septuaginta als sprachliche Grundlage, Sprache und Struktur des Psalters, die häufig zitierten Väter und vor allem ihr methodischer Zugang, der es ihnen möglich macht, die gesamte Bibel und den Psalter im Besonderen als einheitliches Zeugnis von Christus zu lesen und ihn damit fruchtbar zu machen für die Kirche, für ihr öffentliches Beten und für die Spiritualität der Gläubigen. Diese großartige Leistung der Väter will auch der vorgelegte Kommentar durch eine sensible Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen sichtbar machen und die Benützer zu einer geistlichen Lesung der Schrift und zu einem tieferen Verständnis des Psalters anleiten. Nicht verschwiegen wird aber, dass es in diesen Auslegungen auch Punkte gibt, die den heutigen Menschen fremd und schwer nachvollziehbar erscheinen.

Die Einzelauslegung folgt einem gleichbleibenden Muster; nach der Übersetzung des Textes, die vereinzelt auch mit textkritischen Anmerkungen versehen ist, folgt eine kurze Darstellung des Inhalts des Psalms unter Berücksichtigung der hauptsächlichen Gedanken der Väter. Die ausführliche Auslegung geschieht Vers für Vers, wobei zunächst der Text wiederholt wird und anschließend die Deutungen dargelegt werden. Hierbei wird in mehrfacher Hinsicht die spezielle Methodik der Kirchenväter sichtbar: Zum einen wird grundsätzlich gefragt, wer die möglichen Sprecher des Textes sein können, David, ein anderer König, allgemein ein Beter unter historischen Gesichtspunkten, bzw. im übertragenen Sinn Christus – sei es als irdischer in verschiedenen Phasen seines Lebens oder als erhöhter Herr –, die Engel, die Kirche oder die Gläubigen und wie sich das auf die Auslegungen auswirkt. Eine wichtige Rolle spielt bei diesen Überlegungen immer auch die Überschrift des Psalms, die im griechischen Text häufig über den hebräischen hinausgeht. Sie liefert bereits wertvolle Hinweise darauf, wer als Sprecher des Psalms in Frage kommt und unter welchem Gesichtspunkt der Psalm gelesen sein will. Zum anderen konzentriert sich die Auslegung der Väter weniger auf den Gesamtinhalt als vielmehr auf die allegorische Deutung der tragenden Begriffe. Hierbei kommt eine andere wichtige Voraussetzung der Väter ins Spiel, nämlich die Sicht der Bibel als eine offenbarungstheologische Einheit. Deshalb haben Zitate des Psalms oder Anspielungen darauf im Neuen Testament einen entscheidenden Einfluss auf die Deutung der Begriffe, aber nicht nur diese, sondern auch andere Stellen, welche diesen Begriff verwenden, fließen mit ein. Unter diesem Gesichtspunkt werden im Kommentar die verschiedenen, oft weit auseinanderliegenden Deutungen der Väter dargelegt, wobei zusätzlich immer wieder auch auf die Unterschiede zwischen der antiochenischen, eher dem wörtlichen Sinne folgenden, und der alexandrinischen, allegorisch ausgerichteten Schule hingewiesen wird. Den Abschluss der Auslegung bildet jeweils ein von der Autorin formuliertes Gebet, welches – eine alte Tradition aufnehmend – die Grundgedanken des Psalms zusammenfasst und gleichsam eine ‚Antwort' auf das Gotteswort sein will.

Diese allgemeinen Ausführungen sollen noch durch einige ausgewählte Beispiele konkretisiert werden, um die immense Leistung der beiden Autorinnen bei der Zusammenführung des umfangreichen Materials zu dokumentieren.

Die Bedeutung der Überschriften für die Auslegung kommt nicht zuletzt dann deutlich zutage, wenn die Septuaginta eine eigenwillige Übersetzung des hebräischen Textes oder Zusätze enthält. Die hebräische Angabe „für den Chormeister" wird in der griechischen Fassung meist mit „auf das Ziel hin" wiedergegeben und leitet an, nach dem „Ziel" zu fragen. Die alternative Übersetzung mit „Siegeslied" wiederum wird in der Deutung auf Christus hin meist als Verweis auf den Sieg über Sünde, Tod und Teufel im Heilsgeschehen des NT verstanden. Die hebräische Angabe in Ps 5 „zum Flötenspiel"

hat die Septuaginta mit „über die Erbende" interpretiert, was die Väter veranlasst, nach dem Erbe zu fragen, das Christus der Kirche und damit den Gläubigen vermacht. Interessant sind weiters die Überlegungen der Väter zur Überschrift von Ps 11 nach der griechischen Zählung, welche die hebräische Angabe „Auf der Achten" auf den achten Tag beziehen und darin nicht nur einen Verweis auf die Auferstehung sehen, sondern auch die eschatologische Botschaft von der kommenden Welt. Zudem verstehen sie die Ordnungszahl 11 als Produkt von 8+3 und verbinden die Acht mit dem Tag der Auferstehung und die Drei mit den Tagen der Passion, deshalb „ist Psalm 11 der Psalm, in dem die Auferstehung besungen wird." (193). Solche Überlegungen zur Ordnungszahl finden sich noch öfter, z. B. bei Ps 14 bezogen auf das Paschalamm im Anschluss an Ex 12,6.18. (vgl. 217) oder bei Ps 17 als Summe von 10+7, womit die Verbindung von Altem (zehn als Symbol für die Gebote) und Neuem Testament (sieben als Verweis auf die Gaben des Geistes) angedeutet ist. Wird in der Überschrift auf eine bestimmte Situation im Leben Davids hingewiesen (vgl. Ps 3; Ps 7; Ps 17 u. a.), so nehmen die Antiochener zunächst den atl. Hintergrund zum Ausgangspunkt der Auslegung, während die Alexandriner eine Verbindung zum Leben Jesu suchen.

In der Auslegung der einzelnen Verse steht nicht nur die Frage im Raum, wer nun konkret der Sprecher ist, wobei oft mehrere Möglichkeiten vorgeschlagen werden – sehr interessant ist in diesem Punkt die Deutung von Ps 23,7–10 als Gespräch der Engel beim Wiederaufstieg Christi (vgl. 368–373) –, sondern es wird vor allem nach den allegorischen Bedeutungen der Wörter gesucht. Auch hier gibt es nie nur eine Deutung, sondern die Verbindung mit anderen Stellen in der Hl. Schrift eröffnet viele Assoziationen für eine spirituelle Anwendung; ein Diagramm zu den verschiedenen Deutungen der Begriffe Frucht und Laub bei Ps 1 vermittelt z. B. einen guten Einblick in die Vielfalt der möglichen Bedeutungen (vgl. 50). Diesem Zweck dient auch die ausführliche Auflistung der Bildworte in deutscher und griechisch Sprache für Ps 1–30 am Ende des Buches, welche ein bequemes Nachschlagen der Stellen erlaubt (461–468). Als konkretes Beispiel seien noch die Tiere in Ps 8,8–9 erwähnt, welche in der Deutung der Väter verschiedene Gruppen von Menschen symbolisieren, wobei negative und positive Momente unterschieden werden – nicht zuletzt unter dem Aspekt, ob es sich um gezähmte Haustiere oder um (wilde) Tiere des Feldes handelt (vgl. 151–153).

Die Allegoresen der Väter sind heutigen Lesern gewiss oft sehr fremd, besonders dann, wenn die in den Psalmen oft genannten Feinde, Krankheiten und Bedrängnisse mit Teufel und Dämonen in Verbindung gebracht werden. Es bedarf daher einiger Anstrengung, sich in diese Glaubenswelt der Väter zu versetzen, welche am Denken der Antike teilhat. Wer die Mühe nicht scheut, wird letztlich in eine Spiritualität eintauchen, die ein Beten und Meditieren der Psalmen unerschöpflich macht, weil es gespeist wird von den mit dem Kosmos der ganzen Bibel vernetzten Auslegungen.

Linz *Franz Hubmann*

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.

Beten zählt zu den ursprünglichsten Ausdrucksweisen des Menschen und ist – nicht exklusiv, aber in besonderer Weise – „Vollzug unserer christlichen Existenz." (9) Als solcher gebührt dem Gebet seit jeher ein besonderer Stellenwert in der Theologie. Matthias Arnold und Philipp Thull setzen es sich zur Aufgabe, mit ihrem Sammelband „Theologie und Spiritualität des Betens" diesem Stellenwert in hohem Maße Rechnung zu tragen. Der Untertitel „Ein Handbuch" verspricht eine systematische und umfassende Darstellung des Themenkomplexes Gebet – wahrlich kein leichtes Unterfangen.

Der Blick auf die AutorenInnenliste stimmt zuversichtlich: Den Herausgebern ist es gelungen, eine Vielzahl an arrivierten Personen für ihr Projekt zu gewinnen – und diese enttäuschen die in sie gesetzten Erwartungen nicht. Das absolute Gros der Artikel ermöglicht dem/r interessierten LeserIn „eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Thema Gebet" und/oder bietet „Anstöße für die Praxis in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation" (9), wie es im Vorwort des Buches angekündigt wird.

Die Qualität der einzelnen Beiträge kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die

Publikation als Ganze Mängel aufweist. Die systematisch-inhaltlichen Erwartungen, die mit einem Handbuch verknüpft sind, kann die Publikation nur ansatzweise erfüllen, was vor allem an drei Punkten ersichtlich wird:

Die inhaltliche Gliederung des Buches evoziert Irritationen. In vielen Fällen wird keine Logik erkennbar, nach der Artikel zu einem der sechs Kapitel zugeordnet sind. Den/die LeserIn beschleicht zunehmend das Gefühl, dass die Gliederung nicht als Muster für ein strukturiertes Bearbeiten des Themenkomplexes Gebet diente, sondern nachträglich herangezogen wurde, um eine Sammlung unterschiedlicher Teilthemen ohne klaren formalen Fokus optisch zu gliedern.

Dieser Umstand verwundert umso mehr, als sich die Artikel zwar nicht material, aber zumindest formal in zwei relativ klare Gruppen einteilen lassen: eine erste Gruppe, die Teilaspekte des facettenreichen Themas Gebet auf theologisch-wissenschaftlich hohem Niveau diskutiert; und eine zweite Gruppe, die sich über einen spirituellen Zugang ihren Teilthemen nähert. Beide Zugangsweisen sind legitim – irritierend ist lediglich, dass sie unvermittelt nebeneinanderstehen und die Gliederung keinerlei Hinweis darauf gibt, welchen Zugang der jeweilige Autor zu seinem Thema wählt.

Als letzter Punkt: Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Publikation wichtige und spannende Teilaspekte des Themas Gebet anspricht (insbesondere das ökumenische Kapitel ist in diesem Zusammenhang positiv hervorzuheben), jedoch keine umfassende Darstellung liefert. So werden etwa Pilgern, Tanz und Küssen (!) diskutiert, die generelle Beziehung zwischen Körperlichkeit und Gebet jedoch in keinem eigenen, grundlegenden Artikel abgesteckt.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Publikation die Erwartungen, die an ein Buch der Kategorie Handbuch gestellt werden, nicht erfüllt. Als Sammelband betrachtet kann es jedoch mit wertvollen Anregungen aufwarten.

Linz *Georg Winkler*

◆ Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Echter Verlag, Würzburg 2014. (265) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 34,40. ISBN 978-3-429-03752-9.

Wo und wie Gott in der modernen westlichen Welt noch einen Ort finden kann, gehört gegenwärtig zu den bedrängenden Fragen für Theologie und Kirche. Sie stehen vor der Herausforderung, den überlieferten Glauben so zu entfalten und zu verkünden, dass seine Heilsbedeutung in den konkreten Lebenssituationen der Menschen unserer Zeit aufleuchten kann. Für dieses Unterfangen scheinen die vom spanischen Dominikaner Melchior Cano (1509–1560) als Gesichtspunkte einer sachgemäßen theologischen Argumentation (vgl. 125 f.) identifizierten *loci theologici* wenig hilfreich zu sein, denn sie beruhen auf den Prinzipien von Tradition und Autorität und wurden so – einseitig rezipiert – zu Grundpfeilern der auf die Verteidigung ewiger Glaubenswahrheiten ausgerichteten extrinsezistischen Apologetik der Neuscholastik (vgl. 114 f.). Demgegenüber zeigt Bernhard Körner, Professor für Dogmatik in Graz und Spezialist für die Loci-Lehre Canos, in der vorliegenden, frühere Arbeiten zur Thematik aufnehmenden Untersuchung, dass gerade eine zeit- und ortsbezogene Theologie der Rückbindung an das Zusammenspiel der unterschiedlichen Glaubensorte bedarf, wenn sie die Authentizität des Glaubens wahren und der Gefahr des Relativismus entgehen will. Damit die *loci theologici* auch unter dem „Vorzeichen der Geschichtlichkeit“ (vgl. 130 f.) als „methodisches Instrumentarium“ (15) zuverlässiger Glaubenserkenntnis angewendet werden können, ist ihre Unterscheidung von der Vielzahl jener „Glaubensorte“, an denen sich Erfahrung, Bezeugung, Verstehen und Bewährung der *fides quae* ereignen, und die Klärung der Bedeutung der *loci alieni* vonnöten (17 f.).

Im *ersten Kapitel* reflektiert der Verfasser im Rückgriff auf die kulturwissenschaftliche Diskussion den vielgestaltigen, durch Relationen konstituierten Begriff des Ortes und die Bedeutung des Lokalen für das Erkennen und den Glauben. Dass sich Glaubenserkenntnis an unterschiedlichen Örtlichkeiten und in vielfältiger Weise ereignet, verdeutlicht das *zweite Kapitel*, das Orte der Erfahrung, der Bezeugung, des Verstehens und der Bewährung des Glaubens identifiziert. Hier werden u. a. Schrift, Tradition und Lehramt als authentische Zeugen der Offenbarung sowie die Theologie in ihrem Weltbezug und in ihrer Rückbindung an die Glaubenspraxis im Rückgriff auf das Zweite Vatikanische Konzil näher charakterisiert und Kriterien authentischer Glaubenserkenntnis benannt.

Gegenstand des *dritten Kapitels* ist die Lehre von den *loci theologici* bei Melchior Cano. Sie wird in ihrer Vorgeschichte, ihrer spezifischen Akzentuierung durch den Trienter Konzilstheologen und in ihrer Interpretation durch Autoren des 20. Jahrhunderts betrachtet. Dabei erweisen sich die beiden unterschiedlichen, bei Aristoteles und Cicero grundgelegten Ausgangspunkte, nämlich das Verständnis der *topoi* als Gesichtspunkte für die Auffindung und Prüfung von Argumenten (vgl. 96) und ihre pragmatische Sicht als Reservoire, „in denen sich geeignete Argumente finden" (98), für ihre weitere Entfaltung und für ihre Rezeption in der Schultheologie und in der Sekundärliteratur als prägend. Im Unterschied zu Thomas stellt für den pragmatisch ausgerichteten Cano die formale Autorität der kirchlichen Bezeugungsinstanzen das entscheidende Argument dar. Die mit ihr ausgestatteten *loci*, aber auch die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen und jene der menschlichen Geschichte sind deshalb relevante Gesichtspunkte für die theologische Argumentation und als solche – so Körner – von den Bezeugungsinstanzen des Glaubens zu unterscheiden (127).

In welcher Weise die Lehre Canos im Kontext eines geschichtlichen Offenbarungsverständnisses einer aktualisierenden *relecture* (vgl. 130) unterzogen werden muss, die es ihr ermöglicht, die Funktion eines einenden methodischen Fundaments für alle Disziplinen der Theologie zu übernehmen, skizziert das zentrale *vierte Kapitel*. Konsequenzen aus der Ortsgebundenheit und Perspektivität geschichtlicher Glaubenserkenntnis sind die Beachtung der an den einzelnen Glaubensorten methodisch-sachgerecht zu erhebenden inhaltlichen Aussagen, die Klärung der Frage nach den jeweils relevanten Orten, ihrem variantenreichen Zusammenspiel, ihrer Gewichtung und ihrem Verständnis, die Ausweitung des Ensembles der Glaubensorte (vgl. 145) in Entsprechung zu den im zweiten Kapitel vorgenommen Unterscheidungen sowie die Ergänzung der klassischen Bezeugungsorte durch die Einbeziehung der Liturgie, der Spiritualität der Heiligen, der Orden und der Movimenti, aber auch die – differenzierte – Wertschätzung der „*anderen Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften*" (139), die Ökumene und die Beachtung der besonderen Stellung des Judentums (157). Bedingungen dafür, dass die *loci alieni* ihre Aufgabe als Erkenntnisorte – sie helfen, den „Glauben zu verstehen und zu praktizieren" (160) – und als für seine Relevanz bedeutsame Kontexte seiner Bezeugung erfüllen können, sind die Gegenwart Gottes in der Welt und ein von der Unterscheidung der Geister geleitetes, an das Zeugnis der kirchlichen Glaubensinstanzen rückgebundenes Wahrnehmen seines Wirkens, das insofern Neues zu erschließen vermag, als „die Wahrheit des Glaubens […] wohl immer größer ist als die Wahrheit, die im bisherigen Fortgang der Glaubensgeschichte sichtbar geworden ist" (168).

Das abschließende *fünfte Kapitel* erläutert „neuralgische Punkte (179) im Zusammenspiel der Glaubensorte, nämlich Tradition, *Communio*, Autorität, Pastoral und Relativismus. Angesprochen sind damit das diachrone und synchrone Miteinander der jeweiligen Glaubensorte, die unterschiedlichen Weisen ihrer Legitimierung, die Beziehung der Kirche zur heutigen Welt, einschließlich der Komplexität einer als Begegnung von Kulturen verstandenen Inkulturation (vgl. 226), sowie die aus Unterscheidung zwischen der Offenbarung und ihrer Bezeugung resultierende Relativität aller Glaubensaussagen – „jenseits jedes Relativismus, aber auch jenseits jeder fundamentalistischen Gleichsetzung von menschlicher Formulierung und göttlicher Wahrheit" (243).

Angesichts des Auseinanderfallens von theologischer Reflexion und konkreter Lebens- und Glaubenswelt ist die methodische Grundentscheidung für eine geschichtlich-konkret verortete Theologie, der es um ein „Verstehen des Lebens, Denkens und Leidens der Welt – und auf diesem Weg um das Verstehen des Glaubens" (252) geht, an der Zeit. Sie bedarf allerdings der entschiedenen Rückbindung an die Orte der Glaubensbezeugung und einer auf das Ganze der kirchlichen *Communio* ausgerichteten spirituellen Durchformung aller Wahrnehmungs-, Denk- und Entscheidungsprozesse, damit ihre Vielfalt auch die Einheit von Theologie und Glaube bezeugt.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Dürnberger, Martin (Hg.): Öffentlichkeiten (Salzburger Hochschulwochen 2017). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (263) kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 21,41. ISBN 978-3-7022-3653-3.

Hoff, Gregor Maria: Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock. Schöningh Verlag, Paderborn 2017. (250) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 36,80. ISBN 978-3-506-78706-4.

Löw, Benedikt Maximilian: Christen und die Neue Rechte?! Zwischen Ablehnung und stiller Zustimmung: eine Problemanzeige. Diplomica Verlag, Hamburg 2017. (96) Kart. Euro 34,99 (D). ISBN 978-3-96146-569-9.

Menke, Karl-Heinz: Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (184) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-2915-2.

Meuffels, Otmar: Christsein im demokratischen Handeln. Trinitarische Einsichten – gesellschaftliche Interessen (Religion in Philosophy and Theology 95). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2018. (350) Brosch. ISBN 978-3-16-155368-4.

Seidel, Stefan: Für eine Kultur der Anerkennung. Beiträge und Hemmnisse der Religion. Echter Verlag, Würzburg 2018. (224) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 17,23. ISBN 978-3-429-04440-4.

Stubenrauch, Bertram: Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (189) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2916-9.

BIBELWISSENSCHAFT

Liwak, Rüdiger: Die Psalmen. Aus der Hebräischen Bibel übersetzt von Rabbiner Ludwig Philippson. Mit einem Vorwort von Walter Homolka. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (191, Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-451-38037-2.

Pichler, Josef / Rajic, Christine (Hg.): Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 13). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (248) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-2836-0.

ETHIK

Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Kirche und Menschenrechte. Ein spannungsvolles Verhältnis. Chieas e diritti umani. Una storia conflittuale (Brixner theologisches Jahrbuch 2017). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien–Bozen 2018. (224, 7 s/w Abb.) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7022-3663-2.

Witschen, Dieter: Gibt es ein Menschenrecht auf Frieden? Eine rechtsethische Kontroverse. Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2018. (178) Kart. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 31,00. ISBN 978-3-17-034451-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Al Kalak, Matteo (Hg.): Egidio Foscarari – Giovanni Morone. Carteggio durante l'ultima fase del Concilio di Trento (1561–1563). Editione critica (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 49). Aschendorff Verlag, Münster 2018. (267) Geb. Euro 64,00 (D) / Euro 65,80 (A) / CHF 65,24. ISBN 978-3-402-10527-6.

Fischer, Udo Eduard (Hg.): Altmann. Bischof von Passau und Gründer des Doppelstifts Göttweig. Eigenverlag, Paudorf 2017 (483) Geb. gratis.

Hasecker, Jyri: Quellen zur päpstlichen Pressekontrolle in der Neuzeit (1487–1966) (Rö-

mische Inquisition und Indexkongregation 19). Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2017. (667) Geb. Euro 89,00 (D) / Euro 91,50 (A) / CHF 107,70. ISBN 978-3-506-78566-4.

Kreiml, Josef / Bonk, Sigmund (Hg.): 100 Jahre Botschaft von Fatima. Mitverantwortung für das Heil der anderen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (275) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2918-3.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Csiszar, Klara / Hochholzer, Martin / Luber, Markus / Schönemann, Hubertus (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen (Weltkirche und Mission 8). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (216) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2919-0.

Gilhaus, Ulrike (Hg.): Missionsgeschichtliche Sammlungen heute. Beiträge einer Tagung (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 111). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2017. (154) Pb. Euro 19,90 (D). ISBN 978-3-87710-548-1.

MORALTHEOLOGIE

Merkl, Alexander / Schlögl-Flierl, Kerstin: Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (198) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 15,09. ISBN 978-3-402-13232-6.

ÖKUMENE

Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (AAGÖ) und Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Schia). Mit Beiträgen aus anderen Religionsgemeinschaften (Theologie im kulturellen Dialog 7d). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (224) Klappbrosch. Euro 23,00 (D, A). ISBN 978-3-7022-3655-7.

PASTORALTHEOLOGIE

Fuchs, Ottmar: „Ihr aber seid ein priesterliches Volk". Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (272) Pb. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF. ISBN 978-3-7867-4025-4.

Lutz, Christian: Firmung Jugendlicher im interdisziplinären Diskurs. Theologie – Ritual – Empirie (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 103). Echter Verlag, Würzburg 2018. (355) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 36,70. ISBN 978-3-429-04437-4.

Matteo, Arie-Agnès de / Amherdt, François-Xavier (Hg.): Gottes Geist Raum geben. Grundlagen einer Pastoral, die Leben (er)weckt (Pastorale Perspektiven 1). Lit Verlag, Berlin u. a. 2016. (VI, 149) Pb. Euro 29,90 (D) / CHF 29,90. ISBN 978-3-643-80240-8.

Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (285) Kart. Euro 28.00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 28,54. ISBN 978-3-7867-3088-0.

Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 2: Durchführungen und Konsequenzen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (334) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-7867-3104-7.

PHILOSOPHIE

Flasch, Kurt: Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2017. (620) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro 100,80 (A) / CHF 99,91. ISBN 978-3-465-00017-4.

Schürmann, Eva / Spanknebel, Sebastian / Wittwer, Héctor (Hg.): Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen. Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br.-München ^{2}2017. (311) Geb. Euro 24,00 (A) / Euro 24,70 (A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-495-48901-7.

RELIGIONSDIALOG

Schon, Dietmar (Hg.): Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-christliche Dialog neue Impulse? (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 1). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (261) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2923-7.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Göcke, Benedikt Paul / Schneider, Ruben (Hg.): Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (472) Pb. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A). ISBN 978-3-7917-2917-8.

SOZIALETHIK

Sedmak, Clemens: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Zur Anwendung der katholischen Soziallehre. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (296) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2774-5.

SPIRITUALITÄT

Alt, Josef: Arnold Janssen – Gedankenwecker. Kleines Lesebuch (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 109). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2017. (157) Pb. Euro 18,90 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 19,27. ISBN 978-3-87710-547-4.

Caloun, Elisabeth / Habringer-Hagleitner, Silvia (Hg.): Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch. Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2017. (319) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,80 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-17-033371-0.

Hollerweger, Hans: Baum des Lebens. Darstellung und Verehrung des Kreuzes im Orient. Initiative Christlicher Orient und Freunde des Turabdin Verlag, Linz 2017. (123) Geb. Euro 18,00 (D, A) / CHF 19,50. ISBN 978-3-200-04794-5.

Möde, Erich (Hg.): Spiritualität. Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues (Eichstätter Studien – Neue Folge 78). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (253) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36.00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-2920-6.

THEOLOGIE

Ansorge, Dirk: Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (408) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2874-2.

Eiesland, Nancy L.: Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler. Echter Verlag, Würzburg 2018. (176) Kart. Euro 14,90 (D) /Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04427-5.

Fornet-Ponse, Thomas (Hg.): Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (Jerusalemer Theologisches Forum 32). Aschendorff Verlag, Münster 2017. (182) kart. Euro 34,00 (A) / Euro 35,00 / CHF 34,66. ISBN 978-3-402-11037-9.

Haider, Florian: Die Würde des Christen. Die Bedeutung des Übernatürlichen für Dogmatik und Moral bei Matthias Joseph Scheeben (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 81). EOS Verlag, Sankt Ottilien 2017. (577) Geb. Euro 59,95 (D) / Euro. ISBN 978-3-8306-7873-1.

Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (353) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,38. ISBN 978-3-402-13297-5.

Poncelet, Christian: Dreifacher Gebrauch der Vernunft. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen (Ratzinger-Studien 12). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (295) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2921-3.

Schaller, Christian / Scotti, Giuseppe A. (Hg.): Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese (Ratzinger-Studien 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (260) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2840-7.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Moden und Trends

Oliver Dimbath: . . . . . Aeternitas, quo vadis? Der kirchliche Blick in die Zukunft?
Konrad Huber: . . . . . Aktuelle Trends in der neutestamentlichen Exegese
Anton Pelinka: . . . . . Trends in der Politik
Peter Walter: . . . . . Darf es im Glauben Neues geben?

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.
Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis sechs Wochen vor Ende des Bezugszeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-2960-2

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:

Kapitalismus – Kultur und Kritik Heft 1/2018
Spieß, *Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften* ◆ Halbmayr, *Geld – ein Gott der Gegenwart?* ◆ Bebnowski, *Junge Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus* ◆ Blümel, *Solidarische Ökonomie(n)* ◆ Vellguth, *Ökologisch wirtschaften weltweit* ◆ Ernst, *sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Kontext neutestamentlicher Texte* ◆ Kaplánek, *Zwischen Diaspora und Tradition* ◆ Weber, *„Zu Wachstum und Reife verhelfen“*

Angst und Hoffnung Heft 4/2017
Prisching, *Soziologie der kollektiven Ängste* ◆ Pickel, *Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen?* ◆ Sedmak, *Resilienz und der Umgang mit Angst* ◆ Gruber, *Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst* ◆ Mertes SJ, *Mut? Angst? Hoffnung!* ◆ Müller, *Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive* ◆ Lehner, *Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene* ◆ Volgger OT, *50 Jahre „Musicam Sacram“* ◆ Halík, *„Selig die Fernstehenden“*

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

Verfolgung – Flucht – Asyl – Integration Heft 1/2017

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.
Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

EMMERAM KRÄNKL

Glaube & Vernunft

Christliche Philosophen
aus zwei Jahrtausenden

328 S., Hardcover
ISBN 978-3-7917-2753-0
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft ist so alt wie das Christentum. Emmeram Kränkl stellt gut 50 Texte christlicher Philosophen vor, die sich mit diesem Verhältnis auseinandersetzen, z. B. Tertullian, Boethius, Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Nikolaus von Kues, Blaise Pascal, Edith Stein, Gabriel Marcel oder Johannes Paul II., um nur wenige Namen zu nennen. Durch kurze Erläuterungen zum Autor, zu seiner Position und seiner Nachwirkung werden die Texte historisch eingeordnet. Am Ende der verschiedenen Epochen erfolgt jeweils eine Zusammenfassung. Für die Neuzeit werden nur Philosophen katholischer Herkunft angeführt. Sie hielten – im Unterschied zu den von der Aufklärung beeinflussten Philosophen und den von der Reformation geprägten Theologen – an der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen fest.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2960-2
9 783791 729602

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Moden und Trends

Oliver Dimbath · Sollte die Kirche in die Zukunft blicken?

Anton Pelinka · Trends in der Politik

Konrad Huber · Aktuelle Trends in der neutestamentlichen Exegese

Peter Walter · Darf es im Glauben Neues geben?

Marie Helbing · Konjunkturen der (Kleider-)Mode

Ilaria Hoppe · Katzen. Trends in der digitalen Kultur

Hubert Gaisbauer · Existenz auf der Schwelle – Simone Weil

Johann Maier · Mose ben Maimon – seine Geisteshaltungen

Literatur:

Regina Polak: Migration, Flucht und Religion (Christian Spieß)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Literatur, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionsdialog, Spiritualität, Theologie

3
2018
166. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Moden und Trends

Ines Weber: Editorial ... 225
Oliver Dimbath: Aeternitas quo vadis? Sollte die Kirche in die Zukunft blicken? ... 227
Anton Pelinka: Trends in der Politik ... 238
Konrad Huber: Von „*Turn*“ zu „*Turn*“, von „*Quest*“ zu „*Quest*“. Zu aktuellen Trends in der neutestamentlichen Exegese ... 248
Peter Walter: Geschichtlichkeit des Dogmas oder: Darf es im Glauben Neues geben? ... 260
Marie Helbing: Konjunkturen der (Kleider-)Mode ... 270
Ilaria Hoppe: Katzen. Trends und Hypes in Internet und digitaler Kultur ... 278

Abhandlungen:

Hubert Gaisbauer: Existenz auf der Schwelle – Simone Weil ... 287
Johann Maier: Mose ben Maimons Haltung zur nichtjüdischen Umwelt und zu innerjüdischen Problemfällen ... 297

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Christian Spieß: Regina Polak: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Bd. 1: Grundlagen; Bd. 2: Durchführungen und Konsequenzen ... 310
Besprechungen: Aktuelle Fragen (313), Bibelwissenschaft (315), Ethik (316), Kirchengeschichte (318), Kirchenrecht (321), Literatur (323), Pastoraltheologie (324), Philosophie (327), Religionsdialog (327), Spiritualität (328), Theologie (331)
Eingesandte Schriften ... 334
Impressum ... 336

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Oliver Dimbath, Universitätsstraße 1, D 56070 Koblenz
Prof. Hubert Gaisbauer, Schulstraße 44, A 3500 Krems
Marie Helbing, M.A., Emil-Figge-Str. 50, D 44227 Dortmund
Univ.-Prof.in Dr.in Ilaria Hoppe, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Konrad Huber, Saarstr. 21, D 55122 Mainz
em. Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Johann Maier, Am Raineck 25, D 82481 Mittenwald
Univ.-Prof. Dr. Anton Pelinka, Nador u. 9, H 1051 Budapest
Univ.-Prof. Dr. Christian Spieß, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Peter Walter, Hammerschmiedstr. 1, D 79117 Freiburg i. Br.

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 978-3-7917-2961-9

Liebe Leserin, lieber Leser!

Was geht Ihnen durch den Kopf, wenn Sie an Moden und Trends denken? An die klassische Kleidermode oder gar an exquisite Modeschöpfer wie Marc Jacobs, Stella McCartney, Jil Sander usw.? Oder fallen ihnen auch andere Moden und Trends ein? Schließlich lässt sich Mode nicht allein auf Kleidermode reduzieren. „Der Prediger, der auf zwei Beinen auf die Kanzel steigt, trägt in der Regel auch Schuhe, Strümpfe und einiges mehr, und was er trägt, hängt zusammen mit der Kultur, in der er lebt. Und was er sagen wird, hängt hinwiederum zusammen mit den Kleidern, in denen er steckt; will sagen: mit seiner gesellschaftlichen Existenz."[1] Mit anderen Worten: Wie wir uns kleiden, wie wir handeln und was wir äußern, unterliegt einer kulturellen Prägung, die wiederum von Moden und Trends beeinflusst ist. Jene Labels, die sich in unser aller profanen Kleidung finden, markieren ihre Herkunft und sind für den Tragenden / die Tragende ein Bekenntnis. Das gleiche gilt für die theologischen Kleider, in denen wir stecken und die pastorales Handeln ‚anziehend' machen (sollen). Der Soziologe Thomas Schnierer hat drei Aspekte benannt, die zentral sind, wenn es um Moden und Trends geht: (a) der *zeitliche* Aspekt, der die Kurzlebigkeit von Moden verdeutlicht – was sich nicht (schnell) ändert, kann keine Mode sein; (b) der *soziale* Aspekt, mit dem das Phänomen angesprochen ist, dass es eine bestimmte Anzahl von Menschen braucht, die ‚mitmachen', um überhaupt von Mode sprechen zu können; diese Zahl ist kritisch, denn zu wenige wie auch zu viele ‚Modeträger' trüben die Erkennbarkeit einer Mode; (c) der *sachliche* Bereich, der schließlich angibt, in welchem sozialen Feld Moden auftreten.[2] Da es nicht ohne Moden und Trends geht, die zugleich bewusst oder unbewusst unsere Kultur beeinflussen, gilt es, diese Phänomene als gesellschaftliche, die mitten in die Kirchen (samt ihren Theologien) hineinreichen, kritisch zu bedenken. Daher behandelt das vorliegende Heft, in Anlehnung an die Formulierung „Fashion is confession"[3] (Mode ist Bekenntnis), die Thematik von Moden und Trends in ihren verschiedensten Facetten und welche ‚Bekenntnisse' mit ihnen verbunden sind. Es geht uns um das Folgende: Wie entstehen Moden und Trends und welche Funktionen erfüllen sie? In welcher Weise sind auch die (Gesellschafts-)Wissenschaften und die Theologie davon betroffen? Und: haben die Veränderungen in Kirche und Theologie (im historischen Rückblick betrachtet) etwas mit Mode und Trend zu tun?

Oliver Dimbath eröffnet aus soziologischer Sicht die facettenreiche Auseinandersetzung mit dem Phänomen von Mode(n) und Trends. In seinem Beitrag werden verschiedene Formate von Zukunftsbeschreibungen vorgestellt. Zugleich diskutiert der Autor diese aus der Perspektive wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit, um so zu plausiblen und tragfähigen Einschätzungen für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft zu kommen.

Der Politikwissenschaftler *Anton Pelinka* zeigt in seinem Beitrag auf, dass

1 So schon 1975 *Rudolf Bohren* in: Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 100.

2 Vgl. *Thomas Schnierer*, Modewandel und Gesellschaft. Die Dynamik von ‚in' und ‚out', Wiesbaden 1995, 19 ff.

3 *Bernd Beuscher*, Stoffwechsel. Mode als Kleid des Absoluten, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 31 (2004), abrufbar unter: www.theomag.de/31/bb2.htm [Abruf: 04.06.2018].

Trends nicht einfach abzuleitende Folgen im Bereich des Politischen nach sich ziehen. Jedoch geben sie Hinweise auf mögliche und bisweilen notwendige Veränderungen und bilden in diesem Sinn einen Rahmen für Politik. Aus diesem Grund ist es gut und sinnvoll, Trends und ihre Fortschreibungen aufmerksam in den Blick zu nehmen.

Konrad Huber zeichnet in seinem Beitrag nach, welchen Niederschlag Trends aus der Kultur-, Literatur-, Text- und Geschichtswissenschaft in der Exegese gefunden haben und wie diese nicht nur aufgegriffen, sondern auch kreativ fortgeschrieben worden sind und werden. So wird deutlich, dass Profile in den Wissenschaften anhand überschreitender Themenstellungen die Diskurse wechselseitig bereichern und weiten können.

Der Dogmatiker *Peter Walter* zeigt auf, dass aus pastoralem Anspruch heraus nicht nur im Bereich der Frömmigkeit, sondern ebenso im Bereich der Glaubenslehre von Entwicklungen und Trends gesprochen werden kann. Angesichts dieses Aufweises ist zu erwarten, dass der Katholischen Kirche in Zukunft wohl noch spannende und vor allem notwendige Diskussionen bevorstehen.

Der Beitrag von *Marie Helbig* bewegt sich in jenem Bereich, der eingangs angesprochen wurde und in einem Heft zu Moden und Trends nicht fehlen darf – nämlich der Kleidermode. Ihr Beitrag, in dem sie die Geschichte der Kleidermode skizziert, hat seinen theoretischen Ausgangspunkt und Kompass in der Modetheorie von Georg Simmel.

Auch in den digitalen Medien lassen sich Moden erkennen. So tauchen schon seit geraumer Zeit immer wieder Katzenbilder auf Facebook oder Instagram auf. *Ilaria Hoppe* geht diesem Phänomen auf den Grund und belegt, dass sich Katzen als Motive für die unterschiedlichsten Lebens- und Gefühlslagen eignen und inzwischen wohl auch aus diesem Grund zu einem festen Bestandteil in den digitalen Medien geworden sind.

Der Philosophin Simone Weil ist der freie Beitrag von *Hubert Gaisbauer* gewidmet. Einfühlsam und gleichermaßen informativ lenkt er den Blick auf ihr (kurzes) Leben, ihre Empathie mit notleidenden Menschen, ihren politischen Einsatz und ihr Ringen mit dem katholischen Glauben und zeichnet so ihre liminale Existenz nach.

Der zweite freie Beitrag von *Johann Maier* über Moses Maimonides (geboren zwischen 1135 und 1138 in Córdoba; gestorben am 13. Dezember 1204 in Kairo) und seine Haltung zur nichtjüdischen Umwelt und zu innerjüdischen Problemlagen gewährt Einblicke in eine gänzlich andere, für uns zum Teil fremde Welt.

Liebe Leserinnen und Leser!

Eine gute und frohe Sommerzeit sowie eine inspirierende Lektüre wünscht Ihnen

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

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

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ines Weber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure/-innen:* em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß; Ass.-Prof. Dr. theol. Andreas Telser; Ass.-Prof. Dr. theol. Michael Zugmann.

Oliver Dimbath

Aeternitas quo vadis?

Sollte die Kirche in die Zukunft blicken?

◆ **Der Autor, seit 2017 Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Koblenz-Landau, erörtert die Problematik, wie Moden und Trends in ihrer Zukunftsausrichtung analytisch zu beurteilen sind. Hierfür unterscheidet er sozialwissenschaftliche Prognostik und Zeitdiagnostik von populärer Trendforschung. Abschließend geht er kurz auf entsprechende Zukunftsperspektiven im Zusammenhang von Religion und Kirche ein. (Redaktion)**

1 Erkennen wir die Zeichen der Zeit?

Was tun, wenn man in Gesprächen mit Begriffen wie *Me-Volution*, *Happyologie*, *Silverpreneur*, *Food'n'Mind*, *Ess-Theten* konfrontiert wird? Man tut gut daran, sich rückständig zu fühlen, denn all die genannten Typen weisen den Weg in die Zukunft. Wer sie nicht kennt, hat vielleicht schon den Zug verpasst. Und vor allem wenn man sich beruflich mit Menschen beschäftigt, sollte man unbedingt wissen, was sie aktuell bewegt beziehungsweise wohin sie sich bewegen. Sie wollen sich selbst verändern, gestalten, anpassen, wollen glücklich sein, auch im Alter aktiv und vor allem berufstätig, sie wollen sich bewusster und gesünder ernähren und vieles mehr. Das ist jetzt schon so, wird aber in naher Zukunft noch viel bedeutsamer werden. Da kann man sich gleich darauf einstellen und Geschäftsideen entwickeln, denn große Marktchancen zeichnen sich in aller Deutlichkeit ab.

Konsumenten und Produzenten orientieren sich an solchen Befunden der Trendforschung. Dankbar nehmen sie ein Wissen auf, das ihnen hilft, ganz vorn dabei zu sein auf dem Weg in eine bessere Zukunft. Dass viele Menschen mit Misstrauen und Unbehagen auf derartige Informationen reagieren, dürfte allerdings nicht allein als Reflex konservativ-reaktionärer Zurückhaltung zu verstehen sein. Angesichts des inflationären Aufpoppens immer neuer Etiketten regt sich der Verdacht, dass man ja so allerlei in die Zukunft hineindeuten kann. Ob sich all das aber auch heute bereits abzeichnet, oder ob es sich nur um Wunschvorstellungen eines gerade durchgehenden Zeitgeistes handelt, ist kaum zu ermessen.

Vor allem bei weitreichenden Entscheidungen oder beim Nachdenken über gesellschaftliche Werte ist mit Blick auf die Erzeugnisse der Trendforschung Vorsicht geboten. Zwar gilt es, die Augen offen zu halten, um Entwicklungen zu erkennen und sie ernst zu nehmen. Allerdings entsteht der Eindruck, als versorgten nicht nur das Marketing, sondern auch die Sozialwissenschaften die mediale Öffentlichkeit mit jeder Menge Interpretationsspam. Wie ist es unter diesen Bedingungen möglich, Orientierung zu finden? Auf den folgenden Seiten geht es darum, unterschiedliche Formate der Prognostik in den Blick

zu nehmen und hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit zu diskutieren. Daraus lässt sich dann eine Einschätzung dafür entwickeln, ob beziehungsweise welchen Prognosen – beispielsweise auch im Kontext von Kirche und Gesellschaft – Aufmerksamkeit zukommen sollte. Im Fokus steht somit die Frage, inwieweit ein Blick in die Zukunft gelingen kann. Dass er, wenn man ihn einmal gewagt hat und das dort Geschaute glaubt, reale Konsequenzen nach sich ziehen kann, steht wieder auf einem anderen Blatt.

2 Der Blick in die Zukunft: Von der Prophezeiung zur Prognose

Seit Vorzeiten gehören bestimmte Formen der Zukunftsorientierung zum Handlungsrepertoire des Menschen. Zwar haben Rituale in erster Linie die Funktion, Gemeinschaften ihres Zusammenhalts zu versichern; zugleich spricht ihre Symbolik aber auch bestimmte Sinnbezüge an. Das Opferritual symbolisiert beispielsweise nicht nur Dank. Es zielt auch darauf, die Götter weiterhin gewogen zu halten. Ihr Schutz und Beistand erscheint als Voraussetzung dafür, bedeutsame zukünftige Aktivitäten überhaupt erst angehen zu können. Und wenn man sich bei längerfristigen Planungen oder im Hinblick auf das eigene beziehungsweise gemeinsame Schicksal nicht sicher war, suchte man einen Seher oder ein Orakel auf. Diese gelangten vermittels von Träumen, Gesichten oder durch die Analyse geeigneter Medien wie Tierinnereien, der Anordnung geworfener Runenknochen oder der Richtung des Vogelfluges zu Prophezeiungen oder Weissagungen. Natürlich sind solche Zukunftsvisionen keine Punktlandungen, die exakte Vorhersagen zu treffen vermögen. Sie tun gut daran, vieles im Vagen zu lassen; aber indem sie typische Zusammenhänge benennen,[1] bleibt erstens ein gewisser Deutungsspielraum, der die Konstruktion von Übereinstimmungen allgemeiner Prophezeiungen mit eingetretenen Ereignissen zulässt. Zweitens besteht immer noch die Chance der sich selbst erfüllenden – oder vice versa einer sich selbst verhindernden – Prophezeiung, wenn die Protagonisten in ihrer Wahrnehmung derart auf den verkündeten Sinnzusammenhang eingestellt sind, dass sie kaum anders können, als mit Rücksicht auf sein mögliches Eintreten tätig zu werden. Der Soziologe Robert K. Merton hält dazu fest: „Die s*elf-fulfilling prophecy* ist eine zu Beginn falsche Definition der Situation, die ein neues Verhalten hervorruft, das die ursprünglich falsche Sichtweise *richtig* werden läßt. Die trügerische Richtigkeit der *self-fulfilling prophecy* perpetuiert eine Herrschaft des Irrtums. Der Prophet nämlich wird den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse als Beweis dafür zitieren, daß er von Anfang an recht hatte.“[2]

Im Grunde genügen schon diese kurzen Überlegungen, um jede Form der Vorhersage zukünftigen Geschehens grundlegend zu diskreditieren. Allerdings widerspricht dies einem wichtigen Grundsatz der modernen Wissenschaft, welcher dem französischen Sozialphilosophen und Ur-Positivisten Auguste Comte zufolge so bestimmt ist: „Bei Betrachtung der gesamten menschlichen

1 Vgl. *Alfred Schütz*, Tiresias oder unser Wissen von zukünftigen Ereignissen, in: *ders*., Gesammelte Aufsätze. Band II: Studien zur soziologischen Theorie, hg. von *Arvid Brodersen*, Den Haag 1972, 259–278.

2 *Robert K. Merton*, Soziologische Theorie und soziale Struktur, Berlin–New York 1995, 401 (Hervorhebung im Original).

Tätigkeit hat man ohne Zweifel das Studium der Natur so aufzufassen, daß es bestimmt ist, die Grundlage für die menschliche Einwirkung auf die Natur abzugeben. Kurz, die *Wissenschaft* führt zur *Voraussicht*, *Voraussicht* führt zum *Handeln*."[3]

Seit jeher hat die systematische Beobachtung der Natur dazu geführt, Regelmäßigkeiten zu erkennen, Gesetzmäßigkeiten abzuleiten und dadurch zukünftige Entwicklungen besser voraussehen zu können. Der wissenschaftliche Fortschritt besteht im Wesentlichen darin, die Bedrohung durch Naturgewalten besser in den Griff zu bekommen, ja die bislang ungebändigte Natur sogar zur Steigerung des eigenen Wohls zu domestizieren. Grundlage ist zwar stets die Fortschreibung oder Extrapolation von Beobachtungsdaten in die Zukunft; gleichwohl aber bleibt der forschende Blick an die Messwerte geheftet. Eine Prognose richtet sich somit nur auf diejenigen Zukünfte, die sich der Beobachter aufgrund seiner Erfahrung ausmalen kann. Folgt man dem Soziologen Alfred Schütz, kann man der Wissenschaft, die sich als System aus wahren – und das heißt: geprüften und nachprüfbaren – Aussagen versteht, eine gewisse, wenngleich eingeschränkte Vorhersagekraft attestieren. Wissenschaftliche Voraussicht ist damit der spekulativen Ahnung, welche sich am Alltagswissen orientiert, überlegen. Allerdings ist auch sie eine „Gewissheit auf Widerruf"[4], da sie nur das sieht, was sie in ihren Datenreihen beziehungsweise Erfahrungswerten und vermittels darauf gestützter logischer Folgerungen erkennen kann. Mit anderen Worten liefert die Vergangenheit immer die Grundlage dessen, was man von der Zukunft erwarten kann: „Im Bereich unserer zukünftigen Ereignisse, von denen wir annehmen, daß sie durch unser Handeln beeinflusst werden können, halten wir uns selbst für Schöpfer dieser Ereignisse. Was wir aber wirklich im Entwurf unserer Handlungen präkonzipieren, ist ein antizipierter Sachverhalt, den wir uns so denken, wie wenn er in der Vergangenheit sich ereignet hätte. […] Die Vergangenheit ist unwiderruflich und unwiederbringlich. Die Voraussicht, als antizipierender Rückblick, hängt von unserem zuhandenen Wissensvorrat vor dem Ereignis ab und läßt daher offen, was nur durch das Eintreten des antizipierten Ereignisses selbst unwiderruflich erfüllt werden kann."[5]

All das mahnt zur Vorsicht, da erstens das Unvorhergesehene eintreten, man zweitens bei der Vorhersage möglicherweise die falschen Prämissen gesetzt und etwas übersehen oder drittens gesichertes Erfahrungswissen mit Glaubenssätzen vermengt haben kann. Eine der berühmtesten Prognosen der Zukunftsforschung, die enorm einflussreiche Studie über die *Grenzen des Wachstums* von Dennis und Donella H. Meadows[6] (1972), muss aus heutiger Sicht anders bewertet werden. Die Kybernetiker hatten in komplexen Regelkreismodellen den weltweiten Rohstoffverbrauch berechnet und festgestellt, dass die Rohstoffvorräte des Planeten nicht nur endlich sind, sondern auch in absehbarer Zeit verzehrt sein würden. Die Wirkung dieser Untersuchung war eindrucksvoll,

3 *Auguste Comte*, Die Soziologie: Die positive Philosophie im Auszug, Leipzig 1933, 18 (Hervorhebung im Original).
4 *Alfred Schütz*, Tiresias oder unser Wissen von zukünftigen Ereignissen (s. Anm. 1), 271.
5 Ebd., 276 f.
6 *Dennis Meadows* / *Donella H. Meadows* / *Erich Zahn*, Die Grenzen des Wachstums – Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

brachte sie doch die Idee der Nachhaltigkeit ins öffentliche Bewusstsein und legte damit einen Meilenstein der ökologischen Bewegung. Allein die durch die Prognose vorgenommene Datierung des Versiegens der Rohstoffquellen erwies sich als völlig unzutreffend.

Auch hier zeigt sich also, dass der Blick in die Zukunft zu Erkenntnissen führt, die weiteres Handeln orientieren. Allerdings gibt es ein Gefälle zwischen der Einsicht in (un-)wahrscheinlichere Entwicklungstendenzen und der Treffsicherheit im Hinblick auf das Eintreten konkreter Ereignisse. Es ist nahezu unmöglich, sowohl die Randbedingungen von Situationen als auch – besonders im Kontext des Sozialen – die Aktivitäten aller Beteiligten vorherzusagen. Je mehr Einflüsse berücksichtigt werden müssen, desto unwahrscheinlicher wird eine treffsichere Prognose. Was unter den streng kontrollierten Bedingungen des Laborexperiments vielleicht noch realisiert werden kann, wird, wenn man es mit der Wahrhaftigkeitsorientierung der Wissenschaft auch nur einigermaßen genau nimmt, bei sozialen Prozessen zu einem riskanten Unterfangen.

Ganz unabhängig von der politischen Dimension der im Angesicht solcher Informationen vorzunehmenden Planung des weiteren Vorgehens stellt sich die Frage, ob dem prognostizierenden Forscher auch gleich die Entwicklung von Lösungsmöglichkeiten oder Auswegen zugemutet werden kann. Und in der Forschungspraxis ergibt sich daraus für Wissenschaftler die Verlockung, aus Gründen der Aufmerksamkeitsökonomie nach dramatischen Problemen Ausschau zu halten, zu denen die sie stützenden Daten erst noch ermittelt werden müssen. Jürgen Friedrichs, M. Rainer Lepsius und Karl Ulrich Mayer weisen in ihrer Diskussion des Zusammenhangs von Diagnose und Prognose in den Sozialwissenschaften genau darauf hin: „Vielleicht ist es ja so, daß die Soziologen mit ihren Diagnosen dramatisieren müssen, um aus der Diagnose ein politisches Problem werden zu lassen. Dann nämlich läßt sich auch begründen, warum Forschungen notwendig sind, was im nächsten Schritt dazu führt, aus den inzwischen bereitgestellten Fördermitteln auch Geld für die eigene Forschung zu erhalten. Dieses inzwischen als ‚Kassandrasyndrom' beschriebene Phänomen erfreut sich zwar auch in den Naturwissenschaften einiger Beliebtheit (z. B. Waldsterben, globale Erwärmung), ist aber nur in den Sozialwissenschaften fast die Regel."[7]

Dies zeigt, dass Prognosen immer auch eine ‚interessierte' Komponente haben, sei es, wie dargestellt, auf Seiten der Forschenden, sei es auf Seiten derer, die in ihrer aktuellen Situation eine Zukunft entwerfen. Diese Zukunft kann, wie der Soziologe Karl Mannheim[8] (1952) festgehalten hat, als *Ideologie* auf eine Bestätigung und Fortführung des Bestehenden hinauslaufen. Sie kann aber auch als *Utopie* eine Veränderung der Verhältnisse fordern. Mit seinem Verständnis von *Futurologie* weist der Politikwissenschaftler Ossip K. Flechtheim einen Weg durch die Mitte dieses Spannungsfeldes. All dies bleibt den Wahrhaftigkeitsstandards der Wissenschaft verpflichtet. Man ist sich dort, wo aus den Prognosen auch Handlungskonsequenzen gezogen werden, über die nicht abzulegen-

7 *Jürgen Friedrichs / M. Rainer Lepsius / Karl Ulrich Mayer*, Diagnose und Prognose in der Soziologie, in: *Jürgen Friedrichs / M. Rainer Lepsius / Karl Ulrich Mayer* (Hg.), Die Diagnosefähigkeit der Soziologie, Opladen 1998, 9–31, hier: 23 f.

8 *Karl Mannheim*, Ideologie und Utopie, Frankfurt a. Main 1952.

de Parteilichkeit im Klaren: „Eine futurologische Haltung wird zwischen Skylla eines empirischen Pragmatismus, der nur Vergangenheit und Gegenwart kennt, und der Charybdis eines dogmatischen Monismus, der die Zukunft ein für allemal erkannt zu haben glaubt, ihren Weg suchen – im Wissen um die ganze Gebrechlichkeit und Entfremdung menschlichen Wissens, aber auch in der unbesiegbaren Hoffnung auf die Erkenntnischance des Menschen."[9]

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so steht dem Bedürfnis nach Planungssicherheit das Problem massiver Einschränkungen der Planbarkeit gegenüber, welches sich aus der Kontingenz und Komplexität der Verhältnisse einerseits, aber auch aus dem oft nur eingeschränkt reflektierten Standpunkt des Prognostikers andererseits ergibt. Auch wissenschaftliche Beobachtungsverfahren können diesen Mangel kaum beheben, aber zumindest ein wenig lindern. Allerdings haben Wissenschaftler ebenso wie ihre Auftraggeber ihrerseits bisweilen konkrete Vorstellungen davon, wie die beobachtete Situation zu bewerten ist und wie sie künftig gestaltet werden könnte. Es ist also Vorsicht geboten, wenn über (un-)aufhaltsame Entwicklungen diskutiert wird. Dies gilt vor allem für soziale Prozesse, da es sich hierbei um Bereiche handelt, in die interessierte Akteure wirksam gestaltend eingreifen können.

3 Die Beobachtung sozialen Wandels

Das Befragen einer Kristallkugel im Sinne eines Blickes durch ein ‚Fenster' in die Zukunft des Betrachters kann, wie gezeigt wurde, schon allein aus logischen Gründen nicht funktionieren. Und auch wenn die Sozialwissenschaften immer wieder in die Pflicht genommen werden, gegenüber politischen Katastrophen als kapitolinische Gänse zu wirken, bleibt die Schwierigkeit, in der Vielzahl unterschiedlicher Diagnosen und Prognosen die auch tatsächlich zutreffenden zu identifizieren. Freilich finden sich im Nachhinein klar datierte Vorhersagen der Machtübernahme Hitlers, des Überfalls auf Polen oder zu Dauer und Verlauf des Zweiten Weltkriegs.[10] Diese verhallten jedoch in der Vielstimmigkeit mannigfaltiger Zukunftsentwürfe. Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, warum Sozialwissenschaftler überhaupt eine solche Kakophonie veranstalten. Eine Antwort liegt vielleicht in dem Eingeständnis, dass selbst die auf die Zukunft gerichtete Utopie weniger eine Prognose zukünftiger als vielmehr eine Kommentierung gegenwärtiger Verhältnisse, der Blick in die Zukunft nur ein kaum bedeutsamer Nebenschauplatz ist.

Begreift man das Genre der soziologischen Zeitdiagnostik als gesellschaftliche Selbsterkundung und Selbstvergewisserung, erscheinen die massenhaft verfertigten Gegenwartsbilder – seien es aufkommende Generationen wie die *Generation X*, die *Generation Golf* oder die *Generation @*, die XY-Gesellschaften wie die *Risiko-*, *Erlebnis-* oder *Externalisierungsgesellschaft*, oder soziale Prozesse wie die *Modernisierung*, *Individualisierung* oder *Beschleunigung* als Motoren gesellschaftlichen Wandels[11] – einfach nur als Deutungsangebote mit Ausblicken auf je unterschiedliche Zukünfte. Vom wissenschaftlichen Anspruch

9 *Ossip K. Flechtheim*, Futurologie. Der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a. Main 1972, 188 f.
10 Vgl. ebd.
11 Vgl. *Oliver Dimbath*, Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess, Paderborn 2016.

der Futurologie aber weichen Zeitdiagnosen immer wieder ab, weshalb sie, ihre Zukunftsprognosen eingeschlossen, dem Vorwurf der empirischen Ungenauigkeit beziehungsweise Holzschnittartigkeit ausgesetzt sind. So beklagen beispielsweise die Soziologen Nina Degele und Christian Dries, dass sich die „holzschnittartige, essentialistische These vom globalen Kulturkampf" bei Samuel Huntington[12] gar „im Sinne einer pseudo-sozialwissenschaftlichen selffulfilling prophecy"[13] ‚bewähren' könnte.

Zeitdiagnosen bieten indes nicht nur eine durch einen kurzen Griff an den Puls der Gesellschaft verfertigte Momentaufnahme. Sie werden nur dadurch interessant, dass sie sozialen Wandel und damit eine klare Veränderung im Vergleich mit einem früheren Zustand der Gesellschaft diagnostizieren. Es ist das ausgerufene Neue, welches zu einem neuen Selbstverständnis der Gesellschaftsmitglieder führen und ihr weiteres Tun orientieren soll. Bei aller fehlenden Präzision derartiger Befunde wird insbesondere von der Soziologie erwartet, dass sie ‚der' Gesellschaft einen solchen Spiegel vorhält.

Da auch die Trendforschung, beginnend bei populärwissenschaftlichen Angeboten bis hin zu sozialwissenschaftlichen, mehr als Orientierung gebende, zeitdiagnostische Selbstvergewisserung angesehen werden kann, denn als wissenschaftlich belastbare Prognostik, werfen wir im Folgenden einen kurzen Blick auf die Zukunftsaspekte sozialwissenschaftlicher Zeitdiagnostik und vergleichen sie mit Formaten der Trendforschung. Denn auch die Trendforschung steht im Ruf, nicht immer empirisch ‚wasserdicht' zu sein und eher die Wünsche und Hoffnungen ihres Publikums zu bedienen. Dadurch entsteht der Verdacht, dass sie nicht unparteiisch beziehungsweise von aufmerksamkeitsökonomischen Interessen geleitet ist.

3.1 Sozialwissenschaftliche Zeitdiagnostik

Erkundigt man sich nach den Zukunftsbezügen in sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnosen, kann man mit dem Soziologen Manfred Prisching sechs unterschiedliche Verlaufsmuster erkennen. Die Analyse Prischings lässt ahnen, dass es kaum Zeitdiagnosen gibt, aus denen sich nicht irgendein sozialer *Prozess* ableiten ließe. Eine Fortschreibung in die Zukunft im Sinne einer Trend- oder Tendenzaussage zeichnet sich damit fast immer ab – auch wenn sie nicht explizit ausgeführt wird. Prisching unterscheidet zunächst dystopische Wandlungshypothesen, die auf Abstieg, Verfall und Dekadenz gerichtet sind, von utopischen, die Aufstieg, Fortschritt und Wohlstand verheißen. Sodann öffnet er die ambivalente Kategorie derjenigen Diagnosen, welche Deutungen für die Weiterführung bestehender Verhältnisse bereitstellen. Ambivalent ist dies, weil die schlichte Fortsetzung der Verhältnisse neutral als Stagnation, aber auch negativ als Stillstand oder positiv als Reife bewertet werden kann. Ein vierter Verlaufstypus umfasst Zeitdiagnosen, die gesellschaftliche Entwicklungen unter dem Gesichtspunkt der Wiederholung begreifen. Die hier versammelten Figuren zeigen Muster der Zyklizität, der Wellen oder der Wiederkehr. Dieser Wiederholung stehen Verläufe gegenüber, die durch Veränderungen in einem historischen Prozess ausgewiesen sind und bei denen von Über-

[12] *Samuel P. Huntington*, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt im 21. Jahrhundert, München–Wien 1996.

[13] *Nina Degele / Christian Dries*, Modernisierungstheorie, München 2005, 202.

gängen wie Schwellen, Perioden oder Epochen die Rede ist. An letzter Stelle identifiziert er Diagnosen des Kontinuitätsbruchs, wie sie sich in Krisen, Entscheidungen oder Zuspitzungen erkennen lassen.[14]

Ganz im Sinne einer mathematischen Kurvendiskussion kann man sich diese Verläufe wie Graphen vorstellen, die zeigen, nach welcher Gesetzmäßigkeit sich die beschriebenen Phänomene entlang einer Zeitachse in die Zukunft fortführen ließen. Mit anderen Worten ist nicht nur die Thematik eines Trends von Belang, sondern auch das ihm zugrundeliegende Entwicklungsgesetz; der Trend kann absteigen, aufsteigen, auf einem Niveau stagnieren, in Wellen verlaufen oder Brüche aufweisen. Modernisierungstheorien beispielsweise folgen in der Regel einem Aufwärtstrend, indem davon ausgegangen wird, dass *Modernisierung* unumkehrbar fortschreitet.[15] *Entfremdung* erscheint demgegenüber als Abwärtstrend, in dessen Verlauf die Einzelnen immer weniger Herren ihres eigenen Lebens und mannigfachen Zwängen einer zunehmend kapitalistischen und technisierten Welt unterworfen sind.[16] Die Zeitdiagnose einer fortschreitenden *Beschleunigung* erscheint in diesem Zusammenhang als Teilprozess der Entfremdung.[17] Ein Abstiegsszenario entwirft auch die *Externalisierungsgesellschaft*, bei welcher der systematische Verfall gesellschaftlich-politischer Solidarität diagnostiziert wird.[18] Und die Zeitdiagnose *Retrotopia* beschwört vor dem Hintergrund wachsender Verunsicherungen eine Abkehr vom utopischen Denken hin zu nostalgischen Orientierungen.[19] Man könnte diese Reihe weiter fortsetzen und würde thematische Häufungen feststellen. Soziologische Zeitdiagnosen tendieren mitunter zum Alarmismus,[20] wogegen ökonomische Zeitdiagnosen auch positive Entwicklungen erkennen, und manche in die Jahre gekommene These einer linearen Entwicklung kann mit ihrer Antithese konfrontiert und in die Figur einer Welle oder eines Bruches umformuliert werden.[21]

Das Verlockende an soziologischen Zeitdiagnosen ist, dass sie in der Regel allgemein genug sind, um auch eine breitere Öffentlichkeit anzusprechen und ihr eine Deutung ihres Daseins anzubieten. Die mit ihnen verbundenen Orientierungen sind aber nicht nur auf das Leben des Einzelnen anzuwenden, sondern beschreiben zugleich Entwicklungen, die viele betreffen. Indem sie grundlegende soziale oder gesellschaftliche Probleme benennen, sind sie auch für politische und zivilgesellschaftliche Organisationen – wie zum Beispiel Kir-

14 Vgl. *Manfred Prisching*, Interpretative Muster von Zeitdiagnosen, in: *Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer* (Hg.), Gegenwärtige Zukünfte. Interpretative Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diagnose und Prognose, Wiesbaden 2005, 205–236.

15 Vgl. hierzu *Oliver Dimbath*, Soziologische Zeitdiagnostik (s. Anm. 11).

16 Vgl. im Überblick *Joachim Israel*, Der Begriff der Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchungen von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Reinbek b. Hamburg 1977.

17 Vgl. *Hartmut Rosa*, Beschleunigung und Entfremdung, Berlin 2014.

18 Vgl. *Stephan Lessenich*, Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Bonn 2016.

19 Vgl. *Zygmunt Bauman*, Retrotopia, Berlin 2017.

20 Vgl. hierzu *Alexander Bogner*, Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick. Weinheim–Basel 2012.

21 Vgl. *Oliver Dimbath*, Negative Diagnostik. Perspektiven einer Antithetik des gesellschaftlichen Wandels, in: *Michaela Pfadenhauer / Tilo Grenz* (Hg.), De-Mediatisierung. Diskontinuitäten, Non-Linearitäten und Ambivalenzen im Mediatisierungsprozess, Wiesbaden 2017, 259–275.

chen oder Gewerkschaften – von Belang. Vor allem Verbände mit gesellschaftspolitischem Auftrag werden die in Zeitdiagnosen skizzierten Entwicklungen im Auge behalten. Dabei geht es gar nicht so sehr um die Eintretenswahrscheinlichkeit einer Prognose als vielmehr darum, welche gesellschaftliche Selbstbeschreibung bei den Menschen ankommt beziehungsweise geglaubt und in die individuelle Definition ihrer Lebenssituation aufgenommen wird.

Mit Blick auf große gesellschaftliche Bereiche wie die Politik, die Wirtschaft, die Kultur oder die Religion gibt es darüber hinaus Zeitdiagnosen, die sich einzelnen Gebieten zuwenden und die je für sich entlang der in ihnen angelegten Zukunftsszenarien analysiert werden können. Für den Bereich der Religion ist neben der großen Prozessdiagnose einer fortschreitenden Säkularisierung die These einer Re-Sakralisierung aufgetaucht. Dazwischen gibt es vielfältige Überlegungen, die sich mit Veränderungen des Religiösen befassen – die Zivilreligion, die Diesseitsreligion, die unsichtbare Religion oder die Religion ohne Institution, um nur einige zu nennen. Als Trends weisen sehr viele dieser Diagnosen in eine Richtung: Sie thematisieren die Privatisierung des Religiösen und eine Abkehr von religiösen Kollektiven und Einrichtungen. Je nach Blickwinkel wird dies als Aufstieg des autonomen Individuums oder als Abstieg institutionalisierter Religiosität gewendet.

3.2 Zeitreihen und Megatrends

Betrachtet man die Trendforschung im strengen Wortsinn als eine Forschungsrichtung, der es um die datengestützte Ermittlung von Entwicklungshypothesen zu tun ist, hat das nicht viel mit Zeitdiagnostik zu tun. Trendforschung im populären Sinn ist jedoch ebenfalls keine empirische Wissenschaft. Ähnlich wie bei der sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnostik interessieren sich Trendforscher eher für große Entwicklungslinien. Allerdings legen sie ihren Befunden häufig keine mitunter jahrelangen und systematischen Beobachtungen der Gesellschaft zugrunde. Vielmehr stehen sie im Ruf, zielgerichtet genau diejenigen Trendaussagen zu erschaffen, die ihr jeweiliges Zielpublikum gerne hören will. Auch diese Analysen sind freilich nicht völlig aus der Luft gegriffen, liegen ihnen doch assoziative Beobachtungen von Modeströmungen zugrunde, die zu Trends gebündelt und schließlich gegebenenfalls zu sogenannten Megatrends verdichtet werden. Die Zielgruppe solcher Analysen besteht nicht in der an gesellschaftlichen Entwicklungen interessierten Öffentlichkeit, sondern, vom *Dedicated Follower of Fashion* abgesehen, aus Wirtschaftsunternehmen, die sich über die Zukunft von Kundenwünschen und damit von Absatzmärkten informieren wollen. Trendforschung ist vor diesem Hintergrund eher im Bereich der Unternehmensberatung zu verorten als im Kontext der Zukunftsforschung oder Futurologie.[22]

Je allgemeiner und weitreichender die Proklamation eines (Mega-)Trends daherkommt, desto verheißungsvoller scheint sie zu sein. Unternehmerische Strategen, die mitunter grundlegende Richtungsentscheidungen treffen und dann auch verantworten müssen, könnten für ein solches Wissen empfänglich sein. Vielleicht verheißt es ein wenig Sicherheit im Ange-

[22] Vgl. hierzu auch *Michaela Pfadenhauer*, Prognostische Kompetenz? Über die ‚Methoden' der Trendforscher, in: *Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer* (Hg.), Gegenwärtige Zukünfte. Interpretative Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diagnose und Prognose, Wiesbaden 2005, 133–143.

sicht der Gefahr, eines Tages einmal eine (Fehl-)Entscheidung rechtfertigen zu müssen. Und es beflügelt die Fantasie durch Wortschöpfungen beziehungsweise Anglizismen, die in pfiffigen Assoziationen Klischees aktueller gesellschaftlicher Themen oder Probleme juvenil und irgendwie amerikanisch daherkommen lassen. Der Soziologe Holger Rust hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Trendfabrikation als Geschäftsmodell der bewussten Irreführung zu beobachten und ihre Motive, Methoden und Strategien aufzudecken. Solange der sich wissenschaftlich gerierende Blick in die Zukunft nicht strengen Regeln folgt noch die verwendeten Forschungsmethoden aufdeckt, möchte er dieses Treiben als pseudowissenschaftliche Boulevardforschung verstanden wissen. Die Nähe zur in der Wissensgesellschaft fast vergessenen Sozialfigur des Scharlatans ist aus seiner Sicht unübersehbar.[23] Rusts Warnung vor falschen Propheten tut sicherlich Not, da insbesondere verunsicherte Menschen dazu neigen, den Glauben über die Vernunft zu setzen. Fasziniert von griffigen und Neuheit verheißenden Vokabeln setzen sie auf das schönere Pferd, nicht aber auf das schnellere. Im Kontext des Wirtschaftslebens können solche Ideologien jedoch zu Fehleinschätzungen und Fehlsteuerungen führen, die schwer zu korrigieren sind, weil die Hoffnung, dass sich die Dinge doch noch in der erwarteten Richtung entwickeln, bekanntlich zuletzt stirbt.

Seriöse Extrapolationen wirken demgegenüber bei weitem nicht so süffig, und offenbar liegt vielen Zukunftsforschern, die sich wissenschaftlichen Standards verpflichtet sehen, auch wenig daran, ihre Befunde in inspirierenden, weil von Jugend- und Innovationssymbolik gesättigten Formeln darzustellen. Gleichwohl aber muss man einräumen, dass nicht alles, was vonseiten der Fachwissenschaft als Prognose angeboten wird, den strengen Qualitätsanforderungen in derselben Weise genügt. Gerade die soziologische Zeitdiagnostik ist oft der Kritik ausgesetzt, dass auch sie eher assoziativ vorgehe und ihr Publikum über die ihren Analysen vermeintlich zugrunde liegenden Forschungsmethoden im Dunkeln lasse.[24] Wenn Rust[25] feststellt, dass sich viele kommerziell orientierte Trendforscher soziologischer Zeitdiagnosen bedienen und ihre Verfasser dabei als Elfenbeintürmler diskreditieren, geht er über die innerwissenschaftliche Kritik an ebendiesen Zeitdiagnosen, bei der ebenfalls kaum mildere Prädikate vergeben werden, hinweg: Auch hier ist von Scharlatanerie, Feuilletonismus, Fehlschlüssen und Simplifizierung die Rede. Und während er die aus fachwissenschaftlicher Sicht durchaus nicht unumstrittenen Zeitdiagnosen der *Risikogesellschaft* von Ulrich Beck[26] oder des *flexiblen Menschen* von Richard Sennett[27] als Beutegut der Trendforscher darstellt, bezichtigt er den Zukunftsforscher Horst W. Opaschowski[28] der unseriösen Arbeit, wenn dieser seine Trendhypothesen im Rückgriff

23 Vgl. zum Beispiel *Holger Rust*, Zukunftsillusionen. Kritik der Trendforschung, Wiesbaden 2009.
24 Vgl. zum Beispiel *Axel Honneth*, Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt a. Main 1995.
25 *Holger Rust*, Zukunftsillusionen (s. Anm. 23), 61.
26 *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. Main 1986.
27 *Richard Sennett*, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2000.
28 *Horst W. Opaschowski*, Wir werden es erleben. Zehn Zukunftstrends für unser Leben von morgen, Darmstadt 2002.

auf die Zusammenführung einer Vielzahl soziologischer Zeitdiagnosen entwickelt.

Es gibt nun allerdings zwei Dinge, in denen sich soziologische Zeitdiagnosen und die Befunde der kommerziellen Trendforschung unterscheiden. Im Gegensatz zu soziologischen Zeitdiagnosen sind die Erzeugnisse der Trendforschung erstens der Tendenz nach affirmativ und unkritisch. Ähnlich wie bei den alttestamentlichen echten und falschen Propheten ist zu unterscheiden, ob man seinen Auftraggebern – einer Organisation beziehungsweise ‚der' Gesellschaft – nach dem Mund redet und ihr eine verheißungsvolle Zukunft ausmalt, oder ob man mit Blick auf die gegenwärtige Situation Bedenken darüber äußert, wie das Morgen aussehen wird, wenn alles so weitergeht wie bisher. Ein wichtiger Grund für die Motivierung zu einer kritischen Prognose liegt darin, dass der wissenschaftliche Diagnostiker nicht ‚interessiert' zu sein hat. Er wird von der Gesellschaft dafür alimentiert, dass er sie beobachtet und über diese Beobachtung – wie empirisch gehaltvoll auch immer – Bericht erstattet. Er lebt nicht vom Applaus und nicht von Auftraggebern, denen es nicht um ‚Wahrheit', sondern zum Beispiel um Legitimationsbeschaffung geht. Und selbst wenn wissenschaftlichen Zeitdiagnostikern bisweilen Eitelkeit und Gefallsucht unterstellt wird, sind ihre Befunde in aller Regel nicht im warmen Regen entstanden. Natürlich wusste Ulrich Beck beim Verfassen der Risikogesellschaft nicht, wie und warum das Buch zu einem soziologischen Bestseller avancieren würde.

Man kann sich also unterschiedlicher Quellen bedienen, wenn man den Blick in die Zukunft wagen möchte. Vergleichsweise seriös sind wissenschaftlich fundierte Trendaussagen, die auf Zeitreihendaten beruhen. Liegen diese vor, gelangt man zu Wahrscheinlichkeitsaussagen im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen. Man ahnt dann, wie sich die steigende Lebenserwartung auf den Generationenvertrag und das Rentensystem auswirken könnte. Aber auch die nicht unmittelbar in Daten begründeten Zeitdiagnosen, die von Wissenschaftlern erstellt werden, welche nicht von Auftraggebern budgetiert werden, können Entwicklungen prognostizieren, vor denen man sich in Acht nehmen sollte. Auftragsforschung steht dagegen immer im Verdacht einer an bestimmte Verwertungsinteressen und deren Ideologien ‚angepassten' Expertise.[29] Insofern mögen die Analysen der Trendscouts der Unterhaltung dienen; als Orientierungen für verantwortungsvolles Handeln taugen sie nicht.

Weiterführende Literatur:
„Zur Kritik der Trendforschung sei insbesondere auf den Überblick von *Michaela Pfadenhauer*, ‚Prognostische Kompetenz? Über die ‚Methoden' der Trendforscher', in: *Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer* (Hg.), Gegenwärtige Zukünfte. Interpretative Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diagnose und Prognose, Wiesbaden 2005, 133–145, sowie auf die Abhandlung von *Holger Rust* über ‚Zukunftsillusionen. Kritik der Trendforschung', Wiesbaden 2009, verwiesen.

4 Wozu Trends, wozu Prognosen?

Mit Blick auf den gesellschaftlichen Teilbereich des Religiösen stellt sich abschlie-

[29] Vgl. *Michaela Pfadenhauer*, Prognostische Kompetenz? (s. Anm. 22), 133–143.

ßend die Frage, inwieweit den Kirchen zeitdiagnostische Befunde oder Trendhypothesen zur Verfügung stehen, ob diese ihnen zur Orientierung dienen können beziehungsweise ob sie auf solche Informationen zurückzugreifen geneigt sind. Eine kurze Antwort: In soziologischen Zeitdiagnosen enthaltene Prognosen weisen auf allgemeine gesellschaftliche Entwicklungen oder Tendenzen hin. Als Akteure im öffentlichen Raum tun die Kirchen gut daran, zu diesen Befunden Stellung zu beziehen und zu diskutieren, ob sie – beispielsweise gemäß der Idee des II. Vatikanums – die Zeichen der Zeit erkennen und sich auf bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen einlassen. Zugleich gibt es eine lange Reihe zeitdiagnostischer Arbeiten, die sich unmittelbar auf Kirche und Religiosität beziehen und von unabhängigen Stellen angefertigt wurden. Hierzu zählen die vielfachen Befunde, die – teilweise im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung[30] – seit den 1960er-Jahren auf eine fortschreitende Differenzierung oder Hybridisierung der religiösen Formen hinweisen[31] und sich in jüngerer Zeit wieder Tendenzen einer Re-Sakralisierung zuwenden[32]. Insbesondere wenn solche Arbeiten in Gestalt von Prozessdiagnosen auftreten, liegt eine prognostische Interpretation ihrer Befunde nahe. Wollte man eine Meta-Diagnose über die entsprechenden Argumentationen legen, würden sich möglicherweise plausible (Mega-)Trends abzeichnen, auf die zu reagieren sich lohnen könnte. Es geht dabei nicht darum, jeder Mode nachzuhecheln, sondern sich eine Sensibilität für die Wahrscheinlichkeit sozialen Wandels zu eigen zu machen – auch und vor allem aus Sicht ‚ewiger' Organisationen, wenn sie vor der Wahl stehen, in großem Umfang Mitglieder zu verlieren oder sich an inhaltlich verträglichen Stellen anzupassen. Wie die Entscheidung auch fällt; sie sollte nicht blind getroffen werden. Insofern lohnt es sich, auf Synthesen sozialwissenschaftlicher Zeitdiagnosen zu warten beziehungsweise sie zu begrüßen und genau zu lesen. Zukünftige Entwicklungen zumindest wahrscheinlichkeitsmäßig einschätzen zu können, steht auch den Kirchen gut an – beauftragen und bezahlen sollten sie die einschlägigen Analysen aber vielleicht lieber nicht. Entsprechende Studien anzufertigen fiele dann in den Zuständigkeitsbereich einer freien und aus Erstmitteln finanzierten Sozialwissenschaft.

Der Autor: *Oliver Dimbath, Dr. rer. pol. ist seit 2017 Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Koblenz-Landau (Campus Koblenz). Er ist Gründungsmitglied des Arbeitskreises ‚Soziales Gedächtnis, Erinnern und Vergessen' der Sektion Wissenssoziologie innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Zu seinen jüngeren Publikationen zählen die Monografien ‚Soziologische Zeitdiagnostik', Paderborn 2016, zus. mit Michael Heinlein ‚Gedächtnissoziologie', Paderborn 2015 und ‚Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft', Konstanz 2014.*

30 Vgl. zum Beispiel *Ronald Hitzler*, Orientierungsprobleme. Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen, in: Leviathan 24 (1991/2), 272–286.

31 Vgl. im Überblick *Edgar Wunder*, Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie, München 2005.

32 Vgl. zum Beispiel *Hubert Knoblauch*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. Main 2007.

Anton Pelinka

Trends in der Politik

◆ **Wer die Entwicklungen in Gesellschaft und Politik aufmerksam verfolgt, wird in der Lage sein, in diesen gewisse Trends zu erkennen und Schlüsse daraus zu ziehen. Im vorliegenden Fall analysiert der bekannte Politikwissenschaftler einige Megatrends in der heutigen Zeit und ihre Gegenströmungen, unter denen Globalisierung, Säkularisierung und Demokratisierung einen besonderen Platz einnehmen. Die grundsätzlichen Überlegungen dazu sind mit vielen Hinweisen auf konkrete Ereignisse und Entwicklungen gespickt und ergeben so eine spannende Lektüre. (Redaktion)**

Entwicklungen in Gesellschaft und Politik sind – wenn mehr als nur kurzfristig in Erscheinung tretend – das Ergebnis von Veränderungen in der Gesellschaft. Oft können solche Veränderungen aufgrund vorliegender Erfahrungen zu Extrapolationen genutzt werden – zu Angaben über wahrscheinliche Entwicklungen. So war nach 1945 die Annahme möglich, dass mit dem Ende britischer Herrschaft über den südasiatischen Subkontinent eine Ära der Entkolonialisierung einsetzen würde. Das Ende der europäischen Kolonialreiche war Teil eines das 20. Jahrhundert bestimmenden Trends. Und so war es möglich, ausgehend von der politischen Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern, ausgedrückt im allgemeinen und gleichen Wahlrecht für Frauen und Männer, Rückschlüsse über eine weitere Abnahme sozialer Rollenunterschiede zwischen den Geschlechtern zu ziehen.

Solche „Megatrends" wirken grundsätzlich unabhängig von der aktuellen Politik einer Regierung. Konkrete politische Maßnahmen können diese Entwicklungen beschleunigen oder verlangsamen. Sie sind aber nicht die Ursache dieser Trends. Vielmehr sind langfristig wirkende gesellschaftliche Entwicklungen die Ursache für konkreten politischen Wandel: etwa für den Aufstieg bestimmter Parteien – z. B. der Arbeiterparteien des späten 19. oder ökologischer („grüner") Parteien im späten 20. Jahrhundert.

Politische Trends, die länger wirken, sind nicht primär die Folge von Ideen oder Utopien. Sie entstehen aus Widersprüchen, aus den Gegensätzen von Interessen. Aus Gegensätzen und Widersprüchen entstehen Ideen, und daraus wiederum soziale Bewegungen und politische Parteien. Stein Rokkan[1] und Seymour Martin Lipset[2] haben für diese Zusammenhänge das Konzept der „cleavages" entwickelt. Aus den Gegensätzen von Interessen und Wertvorstellungen entwickeln sich ebenso langfristig wirkende Tendenzen. Diese haben politische Auswirkungen – losgelöst von den unmittelbaren Aktionen von Regierungen und Parteien.

Freilich: Diese „Megatrends" provozieren auch Gegentrends; Trends, die sich gegen die Richtung der aus den Wider-

1 *Stein Rokkan*, Staat, Nation und Demokratie in Europa, Berlin 2000.
2 *Seymour Martin Lipset*, Political Man. The Social Bases of Politics, Baltimore 1981.

sprüchen entstandenen Entwicklungslinien richten; Trends, welche – quasi auf der „Verliererseite" der gesellschaftlichen Gegensätze stehend – die Konsequenzen der „Megatrends" aufhalten, relativieren, und auch – zumindest partiell und kurzfristig – umkehren können. Trends, auch „Megatrends", produzieren nicht linear und einfach vorhersehbare politische Folgen. Sie erlauben Aussagen über die Wahrscheinlichkeit von Veränderungen, deren Auswirkungen auf lange Zeit zu beobachten sind. „Megatrends" sind auch nicht per se Politik – sie kreieren Politik; und dies insbesondere unter den Rahmenbedingungen eines demokratischen politischen Systems, das Regierende zwingend veranlasst, auf gesellschaftlichen Wandel Rücksicht zu nehmen.

1 Das Konzept der „cleavages"

„Cleavages" gleichen Erdbebenlinien, die eine Gesellschaft durchziehen. Sie sind nicht politisch „gemacht" – sie sind das Resultat gesellschaftlicher Gegensätze, die unabhängig von Politik existieren. Wechseln diese Gegensätze aus einer Periode der Latenz in eine der Aktualität, werden sie politisch wirksam: Sie beunruhigen den gesellschaftlichen Status quo und mobilisieren Interessen, die sich organisieren – in Form sozialer Bewegungen, in Form politischer Parteien. Diese artikulieren Interessen entlang der Konfliktlinien – für eine Veränderung oder auch gegen eine Veränderung bestehender Verhältnisse.

„Cleavages" sind nicht einfach nur im politischen Alltag hervortretende Gegensätze – etwa für oder gegen eine Steuersenkung, für oder gegen die Einführung der Sommerzeit, für oder gegen den Beitritt zu einer Freihandelszone. Aber hinter aktuellen Konflikten werden immer – mehr oder weniger deutlich – gegenläufige Interessen deutlich: Jedes Steuersystem ist umstritten, auch und wesentlich entlang der Gegensätze zwischen arm und reich; die Einführung der Sommerzeit trifft urbane gesellschaftliche Schichten anders als ländliche Schichten; und der Ausbau des Freihandels nützt Konsumentinnen und Konsumenten – und wirkt sich auf die exportorientierte Wirtschaft anders aus als auf jene, die für einen tendenziell abgeschotteten Markt produzieren.

Hinter den unterschiedlichen, mit Interessen verknüpften Positionen werden die traditionellen Gegensätze von Wohlstand, Klasse, Nation, Religion, Region, Geschlecht und Generation deutlich. Und die Übergänge von einer in eine andere, immer sowohl ideen- wie auch interessenbesetzte Position werden durch den Faktor Bildung beeinflusst: Ein Mehr an Bildung erlaubt es eher die Schranken geschlossener Milieus zu überspringen. Bildung schafft gesellschaftliche Mobilität – und begründet für sich selbst eine spezifische Konfliktlinie: Dies wird gerade in der Auseinandersetzung mit den Implikationen der Globalisierung generell und der Europäisierung speziell deutlich. Bildung erlaubt es Menschen, diese Implikationen eher als Chance und weniger als Bedrohung zu sehen.

„Cleavages" erklären das Auf und Ab in einem Parteiensystem: Menschen einer bestimmten Berufsgruppe (oder „Klasse") neigen überproportional zu einem bestimmten Wahlverhalten. Dieses ist auch von den Bestimmungsfaktoren Generation und Geschlecht geprägt: Frauen wählen insgesamt anders als Männer – und Junge anders als Alte.

Ronald Inglehart[3] hat – mit einem internationalen Team von Forscherinnen und Forschern – den Begriff des „Postmaterialismus" entwickelt und durch weltumspannende Daten empirisch untermauert. Damit wurde eine Entwicklung aufgezeigt, die traditionelle „cleavages" ergänzt, indem sie eine zu diesen scheinbar quer liegende Gegensätzlichkeit aufzeigt. Diese am Ende des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts beobachtete Entwicklung zwingt – in den wohlhabenden Regionen der Welt (vor allem in Nordamerika und Westeuropa, aber auch in Ostasien und in Ozeanien) – zur Abkehr von der Vorstellung, dass der materielle Wohlstand in einer tendenziell linearen Form die politischen Trends bestimmt.

Nach Inglehart führen Wohlstand und die damit verbundene soziale Sicherheit eines wachsenden Teils in den (relativ reichen) Gesellschaften zu einer Zurückstufung der materiellen und einer Vorreihung „postmaterieller" Interessen. Einer Bedürfnispyramide entsprechend sind diejenigen, die sich in persönlicher materieller Sicherheit wähnen, offener für andere politische Ziele. Zu diesen zählen insbesondere der Schutz der Umwelt (Ökologie) und die Bereitschaft zum solidarischen Denken, ausgedrückt in einer Betonung der Universalität der Menschenrechte.

Diese Entwicklung führt auch dazu, dass die traditionelle Links-Rechts-Teilung der politischen Präferenzen und innerhalb der etablierten Parteiensysteme partiell obsolet geworden ist. Postmaterialistisch Orientierte verbindet zum Beispiel mit traditionellen (rechten) Wirtschaftsliberalen ein Anti-Etatismus – und gleichzeitig verbindet ein durch die Betonung universeller Menschenrechte ausgedrückter Internationalismus den Post-Materialismus mit der traditionellen Linken.

Durch diese Überlagerungen erklärt sich auch, dass in den wohlhabenden Gesellschaften die klassische Klientel von Linksparteien – das „Proletariat", die Arbeiterschaft – wegen der durch die unmittelbaren materiellen Interessen gegebene Gegnerschaft zu einer offenen Zuwanderungspolitik zunehmend „rechts" wählt (in Frankreich etwa Front National), während traditionelle Linksparteien (etwa der französische PS) ebenfalls zunehmend von Personen mit nicht-proletarischem („bürgerlichem") Hintergrund gewählt werden.

Die von Inglehart diagnostizierten Veränderungen können nicht mehr primär und eigentlich überhaupt nicht in einem nationalen Kontext erklärt werden. Diese Veränderungen weisen auf einen globalen Zusammenhang.

2 Megatrend Globalisierung

Globalisierung ist kein neues Phänomen. Aber im Zusammenhang mit der technologischen Entwicklung – der rasanten Beschleunigung der Information und des Transports – hat die Globalisierung (definiert als die Relativierung geografischer und politischer Grenzen) an Rasanz zugenommen. Die Folgen sind kultureller, ökonomischer und politischer Art.

Die Globalisierung entzieht der traditionellen Staatlichkeit mehr und mehr die Fähigkeit, politisch zu gestalten. Globalisierung bedeutet die Relativierung und – mit letzter Konsequenz – die Aufhebung von Grenzen. Die kulturelle Globalisierung

[3] *Ronald Inglehart*, Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies, Princeton 1997.

bedeutet, dass kulturelle Verhaltensmuster immer weniger „national" entstehen; dass Kultur immer mehr generationen- oder bildungsspezifisch ist und nicht mehr primär von einer territorial abgegrenzten oder auch nur abgrenzbaren Region bestimmt wird. Die ökonomische Globalisierung bedeutet, dass Kapital jenseits nationaler Benennbarkeit ebenso in Schanghai wie in Sao Paulo, in Los Angeles wie in Moskau eingesetzt wird – immer weniger gesteuert von einer Politik, die noch immer weitgehend auf staatlichen Strukturen baut.

Die Globalisierung zerstört zunehmend die reale Basis einer (national)staatlichen Betrachtung von Politik und der traditionellen Vorstellungen staatlicher Souveränität. Politische Entscheidungen einer – irgendeiner – Regierung erweisen sich immer häufiger als wenig aussichtsreiche Versuche, korrigierend in eine sich selbst steuernde Logik einzugreifen. Der Abschied von den staatlich diktierten Sozialismen, die sich im Gefüge der russischen Revolution und des Sieges der UdSSR in Osteuropa im 20. Jahrhundert etabliert hatten, spricht hier eine deutliche Sprache – ebenso wie die Öffnung der Volksrepublik China, in ihrer nach-maoistischen Periode, zum Weltmarkt.

Die ökonomische Globalisierung kennt Gewinner und Verlierer. Die „Schwellenländer" (allen voran China und Indien) sind noch Ende des 20. Jahrhunderts in eine langfristige Phase starken wirtschaftlichen Wachstums eingetreten. Die Folge ist das Entstehen eines – wirtschaftlich definierten – Mittelstandes. Aktuell ist ein Zurückgehen der Armut in Süd- und Ostasien, in Lateinamerika und ansatzweise auch in Afrika insgesamt zu beobachten; unabhängig davon, dass mit diesem Wachstumsprozess die sozioökonomische Ungleichheit zunimmt. In den Wohlstandsregionen (West-)Europas und Nordamerikas stagniert hingegen tendenziell das Wachstum, die Schere zwischen arm und reich tut sich weiter auf.

Die kulturelle Globalisierung hingegen kennt im engeren Sinn keine Verlierer: Der Analphabetismus geht generell zurück, die Kommunikation zwischen den verschiedenen Teilen der Welt steigt kontinuierlich, der Anteil der von der universellen Kommunikation a priori Ausgeschlossenen geht ständig zurück.

Diese Entwicklung bildet den Hintergrund der Wanderungsbewegung, die – zusätzlich zu den Folgen von Kriegen (wie z. B. Syrien) und politischer Repression (wie z. B. Eritrea) – in einer immer größer werdenden Zahl von Menschen das Interesse weckt, aus den nach wie vor wirtschaftlich ärmeren in die reicheren Regionen zu wandern. Immer mehr Menschen z. B. in Afrika haben Zugang zur Information über die möglichen Routen der weltweiten Wanderung, immer mehr sind auch in der Lage, die Mittel für die ersten Schritte einer Migration aufzubringen. Die weltweite Wanderungsbewegung ist ein wesentlicher Bestandteil der Globalisierung – auch der damit verbundenen Relativierung von Armut.

Diese mit der Globalisierung und insbesondere mit deren ökonomischen Dimension verbundene Wanderungsbewegung hat einen Gegentrend provoziert. In Nordamerika und in Europa mobilisieren Bewegungen und Parteien gegen die Zuwanderung – mag diese als Flucht vor Krieg oder Verfolgung oder auch als wirtschaftlich motivierte Migration einzustufen sein. Dieser politische Gegentrend will Grenzen im buchstäblichen und im übertragenen Sinn stärken bzw. aufbauen. Insbesondere innerhalb der Europäischen Union, deren Integrationsdynamik die Re-

lativierung staatlicher Grenzen innerhalb der Union einschließt, werden die bereits erreichten Erfolge (die Freiheiten des Binnenmarktes, die Freiheiten des Schengen-Vertrages) wieder in Frage gestellt.

Dieser Gegentrend gegen den Megatrend Globalisierung hat zu einer Renaissance einer nationalistischen Politik geführt. Diese richtet sich nicht primär – wie der Nationalismus des 19. oder auch der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – gegen Nachbarstaaten. Der Nationalismus des 21. Jahrhunderts ist gegen die Implikationen der Globalisierung gerichtet. Dieser Nationalismus baut nicht auf den Ressentiments zwischen – zum Beispiel – Deutschen und Franzosen oder zwischen Rumänen und Bulgaren auf. Er hat, als Anti-globalisierungs-Phänomen, paradoxerweise eine globale Dimension: Es geht z. B. um die (oft mit kulturell-religiösen Begründungen versehene) Ablehnung von Afrika oder der islamischen Welt.

Hinter dieser Spannung zwischen dem Megatrend Globalisierung und dem Gegentrend wird in den Gesellschaften der Wohlstandszonen Europas und Nordamerikas der Gegensatz zwischen den Gewinnern und den Verlierern der Globalisierung deutlich; zwischen denen, die (auch auf der Grundlage ihrer Ausbildung und der damit verbundenen Prosperität) sich in Paris und New York zuhause fühlen können; deren „Heimat" im engeren, traditionellen Sinn nicht an einen einzigen bestimmten Ort gebunden ist; und denen, die eine starke Bindung an eine Region haben und sich dort (und nur dort) zuhause fühlen.

Dieser Gegentrend wird von einem von Abstiegsängsten getriebenen Kleinbürgertum neuer Art getragen. Es sind die Teile der US-amerikanischen Gesellschaft, die 2016 Donald Trump ins Weiße Haus gebracht haben; es ist die große Zahl von Wählerinnen und Wählern, die in Frankreich Front National (FN) wählen – und die wachsende Zahl derer, die in Deutschland für Alternative für Deutschland (AfD) stimmen.

3 Megatrend Säkularisierung[4]

In den fortgeschrittenen Gesellschaften der Gegenwart –gemessen am Wohlstand und anderen Indikatoren gesellschaftlicher Entwicklung – ist der Einfluss religiöser Überzeugungen auf Gesellschaft und Politik rückläufig. Unbeschadet bestimmter – eher als kurzfristig einzustufender – Gegentrends ist der Faktor Religion insgesamt politisch weniger mobilisierend als (zum Beispiel) im europäischen Mittelalter mit den Kreuzzügen oder als am Beginn der europäischen Neuzeit in Form der gewaltsamen, religiös motivierten Auseinandersetzungen des „Dreißigjährigen Krieges". Der Faktor Religion war für diese Explosionen von Gewalt zwar sicherlich nicht der einzige Bestimmungsfaktor, sehr wohl aber ein prominenter neben anderen.

Gerade auch das österreichische Beispiel des frühen 20. Jahrhunderts – die Existenz eines „Politischen Katholizismus" und eine 1934 autoritär ausgerufene Verfassung „Im Namen Gottes, des Allmächtigen" – zeigt die historische Wandelbarkeit im Beziehungsgefüge zwischen Kirche(n) und Staat, zwischen Religion und Politik. Nach 1945 gibt es keine politisch wirksamen Versuche, die dem Grundsatz säkula-

[4] *Ian Buruma*, Taming the Gods. Religion and Democracy on three Continents, Princeton 2010, 85–125

rer Demokratie verpflichtete Republik Österreich nach dem Muster von 1934 in einen „im Namen Gottes, des Allmächtigen" ausgerufenen Staat zu verwandeln.

In vielen – keineswegs allen – Regionen der Welt nimmt die politische Bestimmungskraft von Religion tendenziell ab. Vor allem in Europa und Nordamerika ist Religion weitgehend ein zu respektierender Teil individueller Privatsphäre geworden. Die Grenzen zwischen den privaten und den öffentlichen (und damit politischen) Sektoren sind freilich keineswegs immer eindeutig zu ziehen – wie etwa die Konflikte über das Gebet in den Schulen der USA zeigen. Aber insgesamt besteht in diesen Regionen des (relativen) Wohlstandes eine Art Grundkonsens über die Trennung von Religion und Politik.

Gegen diesen Grundkonsens wendet sich ein Trend, der dem Megatrend entgegenläuft: der religiöse Fundamentalismus. Dieser geht davon aus, dass die religiöse Triebkraft nicht einfach aus der Politik verschwinden kann und auch nicht verschwinden soll. In Europa (und mehr noch in den USA) zeigt sich das in Auseinandersetzungen um Tendenzen im freikirchlichen Protestantismus, die an den Grundsätzen der Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre rütteln.

Der politische Islam (der als radikaler Islamismus nicht mit dem Islam insgesamt gleichgesetzt werden kann, aber offenkundig eine relevante Strömung ist) geht von der direkten Umsetzbarkeit religiöser Positionen in politisches Handeln aus. Damit stellt sich dieser Islamismus dem Megatrend Säkularisierung entgegen – und provoziert auch einen Gegentrend in Europa.

In diesem Gegentrend vermischt sich das gegen die ökonomische und kulturelle Globalisierung gerichtete Ressentiment mit einer Renaissance des Religiösen als politische Identitätsstiftung. Islamophobie, mit dem judenfeindlichen Antisemitismus vergleichbar (aber nicht gleichzusetzen), wird zu einem Überbau, der sich gegen den Islam an sich wendet. Der Konflikt zwischen Islamismus und Antiislamismus ist insgesamt ein Widerspruch zum Megatrend Säkularisierung.

Der Megatrend Säkularisierung ist eng mit den Grundwerten der Aufklärung und des Rationalismus verbunden: mit dem Widerspruch gegen den Anspruch des „Credo quia absurdum"; mit der Skepsis gegenüber der sich absolut gebenden Gewissheit, auch in Fragen der Gestaltung der Gesellschaft. Gestützt wurde die Säkularisierung durch die Historisierung, durch die Wahrnehmung des zumindest partiellen Reflexcharakters religiöser Aussagen – die eben auch Reflexe bestimmter historischer Situationen waren: vom Gottesgnadentum als Legitimation von Herrschaftsinteressen bis zur Missionierung als partieller Rechtfertigung des Kolonialismus. Die Gegentrends, verkörpert vom Islamismus wie auch von der Islamophobie, richten sich gegen die Historisierung – gegen die in der Geschichte wahrnehmbare Erfahrung des Lernens aus eben dieser Geschichte.

4 Megatrend Demokratisierung

Die Erfolge des Megatrends Demokratisierung äußern sich vor allem darin, dass dem Grundsatz der Demokratie formell nicht widersprochen wird. Mit wenigen Ausnahmen beanspruchen alle politischen Systeme, Demokratie zu sein. Die Situation war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts völlig anders: Vor 1945 erhob keineswegs eine Mehrheit der Staaten diesen Anspruch. Die Demokratie setzte sich erst

nach 1945 und nach 1989 durch, als geopolitische Großereignisse das Ende der offen deklarierten Alternativen zur Demokratie mit sich brachten.

Der Megatrend Demokratisierung stößt an seine Grenzen, wenn die Demokratie sich nicht aus der Enge territorial begrenzter Nationalstaatlichkeit zu befreien vermag. Der Megatrend Globalisierung macht die Grenzen der Staatlichkeit durchlässig – ökonomisch und kulturell. Aber die daraus ableitbare politische Durchlässigkeit findet nur ansatzweise statt – etwa innerhalb der Europäischen Union, die ein Laboratorium einer transnationalen und supranationalen politischen Ordnung ist.

Diese und andere denkmögliche Versuche, die Durchlässigkeit ökonomischer und kultureller Grenzen durch eine ebensolche Durchlässigkeit politischer Grenzen zu ergänzen, provozieren Widerstand – in Form eines (neo-)nationalistischen Gegentrends. Der mit einer demokratischen Ordnung verbundene Grundsatz einer Solidarität, die alle von politischer Herrschaft betroffenen Menschen zu Bürgerinnen und Bürgern macht, reibt sich an dem Widerstand gegen Zuwanderung; ein Widerstand, der in unterschiedlicher Intensität weltweit beobachtet werden kann. Wie die Analysen von Keith Banting, Will Kymlicka[5] und anderen belegen, ist die Bereitschaft zur Solidarität immer begrenzt. Menschen, die als „anders", als „fremd" empfunden werden – wegen ihrer Herkunft, ihres religiösen Bekenntnisses, ihrer Hautfarbe oder aus anderen Gründen – werden aus der Solidargemeinschaft ausgegrenzt oder nur zögerlich in diese aufgenommen.

Es ist dieser Gegentrend, der sich – unter Nutzung populistischer Techniken – einer Umsetzung des Megatrends Globalisierung in den Megatrend Demokratisierung entgegenstellt. Dieser sich auf die (nationalstaatlich begrenzte) Demokratie berufende Widerstand führt dazu, dass gerade in den prosperierenden Gesellschaften die Zahl der Menschen rasch wächst, die zwar unter einer politischen Herrschaft leben, die aber keinerlei Anteil an der Ausgestaltung dieser Herrschaft haben – mangels der Rechte, die nur den Bürgerinnen und Bürgern eines staatlich organisierten gesellschaftlichen Verbandes eigen sind. Legale („Gastarbeiter") und illegale Migration sowie Flucht vor politischer Verfolgung und vor Krieg führen dazu, dass Menschen – den „Heloten" der attischen Polis gleich – einer politischen Ordnung unterworfen sind, ohne aber – wie es dem Grundsatz der Demokratie entsprechen würde – an der Ausgestaltung dieser Ordnung sich beteiligen zu können.

Wenn der Begriff Demokratie nicht zur Leerformel werden soll, der sich beliebig für verschiedene politische Systeme als Propagandainstrument einsetzen lässt, dann muss Demokratie sowohl prozessual-formal als auch inhaltlich-materiell verstanden werden: Demokratie ist immer auch Wettbewerb um die Zustimmung der Wählerinnen und Wähler, Demokratie ist ohne ein kompetitives Mehrparteiensystem nicht vorstellbar. Aber Demokratie ist auch durch den gleichen Zugang zu diesem Wettbewerb definiert. Von diesem darf niemand grundsätzlich aus Gründen der Herkunft, der Religion, des Geschlechtes oder der politischen Präferenzen ausgeschlossen werden – solange er/sie diesen freien Zugang auch anderen zugesteht.

5 *Keith Banting / Will Kymlicka* (Hg.), The Strains of Commitment. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies, Oxford 2017.

Dieses der Demokratie immanente Diskriminierungsverbot kommt im allmählichen Abbau der Geschlechterdifferenz im politischen Prozess speziell und in der Gesellschaft generell zum Ausdruck Das allgemeine Wahlrecht für Frauen und Männer signalisiert eine Zwischenetappe auf dem Weg zur – zunächst – Relativierung der Geschlechterdifferenzen, mit dem ableitbaren Ziel des Endes der politischen Differenzen. Die Feminisierung der Gesellschaft – verstanden als die wachsende Angleichung der Geschlechterrollen in Gesellschaft und Politik – ist Teil der Demokratisierung.

Eben deshalb sind die religiösen Gemeinschaften, die auf einer prinzipiellen Rollendifferenzierung beharren, in einer Falle: Sie können sich entweder einem (mit hoher Wahrscheinlichkeit aussichtslosen) Gegentrend zur Verfügung stellen; oder sie riskieren, im Sinne des Diktums von Michael Gorbatschow, für ihr Zu-spät-Kommen von der Geschichte bestraft zu werden.

Weiterführende Literatur:

Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 2006.

Ian Buruma, Taming the Gods. Religion and Democracy on Three Continents, Princeton 2010.

Cas Mudde (Hg.), The Populist Radical Right. A Reader, London 2017.

Jan-Werner Müller, Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe. New Haven 2011.

Ruth Wodak / Majid KhosraviNik / Brigitte Mral (Hg.), Right-Wing Populism in Europe. Politics and Discourse, London 2013.

5 Homo Deus?

Politische Trends werden von technologischen Trends beeinflusst. Die durch technische Entwicklungen ermöglichte Relativierung territorialer Distanzen – durch Eisenbahn, Autos, Flugzeuge – war und ist ein die Politik ebenso beeinflussendes Rahmendatum wie die Sprengung der traditionellen Grenzen der Kommunikation durch Telegraph, Radio, Internet. Diese Entwicklungen bestimmen den Megatrend Globalisierung. Und solange diese Entwicklungen grundsätzlich allen Menschen zugänglich gemacht werden, sind sie auch ein der Globalisierung immanenter Gleichmacher.

Yuval Noah Harari[6] hat auf einen technologischen Trend verwiesen, dessen politische Auswirkungen sich erst in vagen Umrissen diskutieren lassen: Entwicklungen der medizinischen Technologie, die eine Verlängerung individuellen menschlichen Lebens mit einem noch gar nicht abschätzbaren Zeithorizont ermöglichen. Harari argumentiert – glaubhaft gestützt auf bisherige Erfahrungen –, dass diese Möglichkeiten, sobald ausgereift, auch individuell ergriffen werden. Dafür wird aber ein derart extrem hoher Preis zu zahlen sein, dass nur sehr wenige Menschen sich den Zugang zu einer solchen Technologie werden leisten können. Das wiederum wird ein neues Feld von explosiven Verteilungskonflikten auslösen, auf die uns bekannte politische Systeme nicht vorbereitet sind.

Diese wohl schon im 21. Jahrhundert sich politisch auswirkenden Aspekte einer neuen Form des „Social Engineering" erinnern an die Versuche, die im 20. Jahrhundert gemacht wurden, einen „neuen Menschen" zu kreieren: in einer a priori den

6 *Yuval Noah Harari*, Homo Deus. A Brief History of Tomorrow, London 2016.

prinzipiellen Vorstellungen menschlicher Gemeinschaft widersprechenden Form einer „Rassenherrschaft", wie sie im Nationalsozialismus geplant und auch ansatzweise umgesetzt wurde; und in den sich auf humanistische Grundwerte berufenden, in den realen Implikationen diesen aber vollkommen widersprechenden Versuchen einer „Klassenherrschaft" – im sowjetischen Herrschaftsbereich Europas, noch deutlicher aber in bestimmten Phasen kommunistischer Herrschaft in China und in Kambodscha.

Die Vorstellungen eines „neuen Menschen" haben zu den schrecklichen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts geführt. Das muss skeptisch machen – gegenüber den Wünschen, dass angesichts des nüchternen Pragmatismus des politischen Alltags endlich wieder neue politische Utopien entstehen sollten. Es sind die Utopien von Perfektion, die real gefährlich sind; und nicht der politische Alltag, dessen Fehlerhaftigkeit herausfordert, aber auch schrittweise politisch korrigierbar ist – und zwar gerade dann, wenn nicht die Fantasie der politischen Perfektion die notwendige Kritik beflügelt.

Die Erfahrungen mit den Utopien einer perfekten Endgesellschaft sind Grund für eine große Vorsicht. Die Vorstellung einer tendenziellen Unendlichkeit menschlichen Lebens ist eine politisch beängstigende Perspektive. Sobald sich deren reale Umsetzbarkeit abzeichnet, werden Regelungen versucht werden müssen, werden wohl aber auch alle Regelungen des Zuganges zur Gestaltung eines nun nicht mehr durch politische, sondern durch medizintechnologische Instrumente erschaffbaren „neuen Menschen" zu kurz greifen. Es eröffnet sich hier ein Gefährdungspotenzial für jedes soziale Gefüge, das dem Gefährdungspotenzial der Atomenergie durchaus ähnlich ist: ein Öffnen einer Büchse der Pandora.

Die Machbarkeit einer solchen Entwicklung erfordert politische Antworten, die aus einer sich schärfenden politischen Ethik kommen müssen: Wo sind die Grenzen des Social, des Human Engineering? Wie kann verhindert werden, dass aus einer technisch sich abzeichnenden Möglichkeit eine Realität wird, die sich nicht mehr steuern lässt? Kann es einen Trend geben, der die reale Umsetzbarkeit eines „Homo Deus" verhindert – einen Trend, der (wie die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandene Ökologiebewegung) Hürden formuliert, die nicht überschritten werden dürfen; einen Trend, der auch für die Implementierung solcher Hürden sorgt?

Am Ende des „Kalten Krieges" hat Francis Fukuyama[7] den Begriff des „Endes der Geschichte" geprägt. Fukuyama ist oft missverstanden worden, weil dieser Begriff zu Vereinfachungen einlädt. Ein Ende der Geschichte ist mit dem Ende der Konfrontation von zwei gegeneinander hoch gerüsteten Systeme natürlich nicht erreicht. Erreicht ist, und das war die Essenz von Fukuyamas Argumentation, dass sich bestimmte Megatrends de facto schon durchgesetzt haben – ohne dass die Möglichkeit von Gegentrends ausgeschlossen werden kann.

Was Fukuyamas Analyse des ausgehenden 20. Jahrhunderts natürlich nicht vorhersehen konnte, das ist die Öffnung der Tore menschlicher Geschichte in eine neue Dimension hinein. Diese wird offenkundig nicht von der möglichen, aber zu infantilen Darstellungen verkommenen

7 *Francis Fukuyama*, The End of History and the Last Man, New York 1992.

Konfrontation mit irgendwelchen außerirdischen Mächten bestimmt werden. Sie kommt aus der menschlichen Gesellschaft selbst; aus den Widersprüchen zwischen den durch die technisch-wissenschaftliche Zivilisation freigesetzten Potenzialen und den Schwierigkeiten, diese politisch zu steuern.

Im 21. Jahrhundert sind bestimmte Entwicklungslinien nicht nur zu Ende gedacht, die ihnen entsprechenden Megatrends haben sich weitgehend durchgesetzt. Dass die Regierten über das sie regierende System zu entscheiden haben, das ist prinzipiell unbestritten – auch wenn dieser Megatrend sich (noch?) keineswegs überall in der politischen Wirklichkeit durchgesetzt hat. Dass die Ansprüche der Menschen auf Lebensqualität nicht prinzipiell unterschieden werden dürfen nach Herkunft oder Geschlecht, auch dem wird nicht grundsätzlich widersprochen – auch wenn die Implementierung dieses Megatrends nach wie vor auf Widerstand stößt.

Doch das Ergebnis dieser über Jahrhunderte nachvollziehbaren Entwicklung ist im 21. Jahrhundert nicht eine sich auch nur abzeichnende perfekte Harmonie. Neue Widersprüche entstehen, neue Verteilungsprobleme provozieren neue politische Konflikte, auf die neue Antworten gesucht werden. Auch wenn – und das ist wohl eindeutig festzustellen – die politische Geschichte nicht eine zufällige Geschichte ist, sondern von bestimmten langfristigen, aus den gesellschaftlichen Gegensätzen ableitbaren Trends bestimmt wird: Politik ist dennoch offen. Für sie können, in Form der Extrapolation aus den Erfahrungen der Geschichte, bestimmte Aussagen über die Wahrscheinlichkeit der Zukunft gemacht werden. Trends lassen sich ableiten. Aber diese sind kein Design für eine vorhersehbare Zukunft.

Der Autor: *Anton Pelinka, 1975 bis 2006 o. Univ.-Prof. für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck, 2006 bis 2018 Prof. of Nationalism Studies and Political Science, Central European University Budapest; letzte Publikationen: Israel. Ausnahme- oder Normalstaat, Wien 2015; Die Unheilige Allianz. Die rechten und die linken Extremisten gegen Europa, Wien 2015; Die gescheiterte Republik. Kultur und Politik in Österreich, 1918–1938, Wien 2017.*

Konrad Huber

Von „*Turn*“ zu „*Turn*“, von „*Quest*“ zu „*Quest*“

Zu aktuellen Trends in der neutestamentlichen Exegese

◆ **War früher die Bibelwissenschaft „Trendsetterin“ für Kultur-, Literatur-, Text- und Geschichtswissenschaften, ist sie heute eher Rezipientin von Strömungen aus diesen Disziplinen. Daraus ergeben sich Trends, die als „turns“ – cultural, linguistic, narrative und spatial turn – bezeichnet werden. Diese sind nicht bloße Modeerscheinungen, sondern tragen durchaus zu einem vertieften Textverständnis bei. Als „Trends“ lassen sich beispielsweise auch die drei bzw. vier Phasen („quests“) in der Frage nach dem historischen Jesus und Neueinsätze in der Forschung zur Gleichnis- und Wundergattung ausmachen. (Redaktion)**

Über aktuelle Entwicklungen in einer Wissenschaftsdisziplin zu berichten, Forschungstrends auszumachen oder auch nur den momentanen Stand im Fach unter systematischen Gesichtspunkten zusammenzufassen, ist heutzutage wahrscheinlich schwieriger denn je und bestenfalls in Ansätzen möglich. Das gilt auch für die Bibelwissenschaft und – enger gefasst – für die Exegese des Neuen Testaments. Zu vielfältig und ausdifferenziert sind die Themenbereiche, zu unterschiedlich und breit gestreut die Fragestellungen, zu disparat die methodischen Ansätze und Analyseinteressen; ganz abgesehen von der ständig wachsenden Fülle an Publikationen auf jedem einzelnen Teilgebiet. Ablesen lässt sich dieses Dilemma unter anderem dort, wo in regelmäßigen Abständen angestrengte Forschungsberichte entweder ihren Fokus zunehmend enger fassen oder sich darauf beschränken, neuere Veröffentlichungen im Fach weitgehend ohne inhaltlich-vergleichende Bezugnahme aufeinander abzuarbeiten. Ohnehin ist es schwer, zwischen Moden und Trends zu unterscheiden. Und was tatsächlich ein Trend ist bzw. sich im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung als ein solcher abzeichnen könnte, erkennt man häufig erst im späteren Rückblick darauf.

Insofern gilt es, sich von vornherein zu entscheiden, weitreichende Einschränkungen vorzunehmen, Lücken großzügig in Kauf zu nehmen und selbst in jenen Punkten, auf die man schließlich die Aufmerksamkeit richten möchte, mehr oder weniger an der Oberfläche zu bleiben. Sich – wie im Folgenden – Bereichen stärker methodisch-hermeneutischer Art zuzuwenden, verschärft die Herausforderung zusätzlich. Zahlreiche andere Themenbereiche und aktuelle Positionierungen sind für die Frage nach Trends in der neutestamentlichen Forschung wahrscheinlich ebenso bedeutsam, und so manche davon wären vielleicht auch leichter eingänglich. Vorschläge zur (Neu-)Datierung bestimmter neutestamentlicher Schriften etwa – das zeigen die dazu zum Teil äußerst kontrovers geführten Debatten – erweisen sich allemal gut dafür geeignet, überkommene Paradigmen anzu-

fragen und aufzubrechen: Ist das in den Raum gestellte Postulat der Frühdatierung des Johannesevangeliums[1] letztlich eher ein Strohfeuer geblieben, so ist die materialreich geführte Auseinandersetzung um eine Spätdatierung in der Apokalypseforschung noch keineswegs entschieden, zieht aber jenseits ihrer Proponenten[2] durchaus schon eine gewisse Öffnung, ja Tendenz in eben diese Richtung nach sich.[3] Ähnlich einflussreich nicht zuletzt auch auf inhaltliche, theologiegeschichtliche und genuin theologische, Einschätzungen ist etwa der Disput um die zeitliche Einordnung von Briefen des Apostels Paulus oder jener um die Abfolge von Ereignissen in den Anfängen des frühen Christentums.[4]

Nach ein paar Beobachtungen allgemeiner Art sollen in der folgenden Auswahl jedoch zunächst zwei Aspekte und Entwicklungen herausgegriffen werden, die unter den Modebegriff der *„turns"* bzw. unter den Titel *„quests"* gestellt werden können. Ein dritter Bereich tangiert die neu entflammte Gattungsfrage.

1 Bibelwissenschaft als Trendsetter

In Fragen der Texterschließung und Hermeneutik konnte die Bibelexegese über die Jahrhunderte hin und zum Teil bis an den Beginn des 20. Jahrhunderts mit ihren immer stärker differenzierenden Fragestellungen und der Entwicklung methodischer Instrumentarien auf andere Bereiche ausstrahlen und als eine Art Motor und Trendsetter für verwandte Disziplinen in der Literatur- und Textwissenschaft, aber auch in der Geschichtsforschung gelten.[5] Die Auslegung der Bibel war geradezu modellhaft für die Kunst der Textauslegung insgesamt und darüber hinaus für eine allgemeine Verstehenslehre unter Einschluss auch der historischen Ebene. Zusammen mit der Reflexion über die Auslegung der Bibel kam es in ihrem Gefolge zu analogen Entwicklungen und innovativen Impulsen auf zahlreichen verwandten Gebieten im Außenbereich der Beschäftigung mit der Bibel und ihren Entstehungsbedingungen.

Diese Vorreiterrolle hat die Bibelwissenschaft in der Zwischenzeit erkenn-

1 So *Klaus Berger*, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart [2]2003.

2 Allen voran Thomas Witulski mit zahlreichen Publikationen; z. B. *Thomas Witulski*, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007.

3 So rechnet Martin Karrer in seinem aktuellen Kommentar über die herkömmliche Datierung auf die 90er-Jahre hinaus mit einer Öffnung bis ca. 110 oder 114 n. Chr.; vgl. *Martin Karrer*, Johannesoffenbarung. Teilband 1: Offb 1,1–5,14 (EKK 14/1), Ostfildern–Göttingen 2017, 50–56.

4 Zu ersterem *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen [9]2017, bes. 158–181. Zu letzterem etwa die Frage der Einordnung der ersten Missionsreise des Apostels Paulus bei *Dietrich-Alex Koch*, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen [2]2014, 217–223; *Udo Schnelle*, Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (UTB 4411), Göttingen 2015, 212–216; *Markus Öhler*, Geschichte des frühen Christentums (UTB 4737), Göttingen 2018, 91f.

5 Vgl. dazu z. B. *Henning Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, 4 Bände, München 1990–2001; *Meinrad Böhl / Wolfgang Reinhard / Peter Walter* (Hg.), Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart, Wien 2013; *Oda Wischmeyer* (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin–Boston 2016.

bar eingebüßt. Die Dynamik der Befruchtung hat sich mehr und mehr umgedreht und verläuft heute weitgehend in die andere Richtung. Kultur-, Literatur-, Textwissenschaft und Hermeneutik gehen ihre ganz eigenen Wege und strahlen ihrerseits mit ihren vielfältigen Strömungen auf das Feld der Bibelwissenschaft aus.[6] Die Bibelwissenschaft ist in der Rolle der Rezipientin. Trends von außerhalb wirken auf sie ein, schwappen auf sie über und finden ihre je unterschiedlich intensive Aufnahme und Adaptierung und ihre je eigenen Vertreterinnen und Vertreter. Entscheidende Diskurse zu Fragen von Kultur, Geschichte, Textualität, Zeit, Raum, Erkenntnis, Wahrheit etc. laufen in anderen Disziplinen längst in voller Breite und Diversität, und ein Anschluss daran wird immer schwieriger, scheint in der Bibelwissenschaft immer häufiger nur in Ansätzen zu gelingen oder scheint gar dem Eindruck des Abgehängt-Seins zu weichen.

Die Tatsache aber, dass Entwicklungen und Impulse von außen nicht einfach ignoriert, sondern bewusst wahrgenommen, positiv aufgegriffen und nach Möglichkeit auch fruchtbar gemacht werden, bestätigt die von Anfang an ungebrochene Empathie und prinzipielle Offenheit der Bibelwissenschaft für all das, was einem angemessenen und möglichst umfassenden Textverständnis hilfreich ist, und unterstreicht ihr ernsthaftes Bemühen darum.

2 Im Sog der „*Turns*"

Besonders deutlich zeichnet sich dieser Trend aus meiner Sicht gerade auch in der neutestamentlichen Exegese in einem unverkennbaren Wandel der Fragestellungen und der damit verknüpften methodischen Herangehensweisen ab. Man muss gar nicht von einem Paradigmenwechsel unter den hart umkämpften Schlagwörtern von Diachronie und Synchronie sprechen, um festzustellen, dass sich auch im Neuen Testament die Exegese weitgehend etwa von einer strengen literarkritischen Analyse und von Quellenscheidungsversuchen verabschiedet hat zugunsten einer primär am vorliegenden Endtext orientierten Interpretation. Einzelne klassisch historisch-kritische Methodenschritte, von vielen zunehmend als Verengung oder heuristisch nicht ausreichend zielführend empfunden, werden erst gar nicht angestrengt und wenn, dann ausdrücklich auch im Verbund mit Beobachtungen zur Textgestalt selbst, zu synchronen Textbezügen und der theologischen Relevanz der vorfindlichen Aussage.

Was diesbezüglich an methodisch-hermeneutischen Entwicklungen, aktuellen Gewichtungen und Fokussierungen in der neutestamentlichen Exegese zu beobachten ist, lässt sich zu einem großen Teil subsummieren unter die allerorts – auch in der Exegese selbst – propagierte Begrifflichkeit der „Wende(n)", einer Vielzahl von „*turns*", die sich in den vergangenen vier bis fünf Jahrzehnten ereignet und ihren Niederschlag gefunden haben.[7] Von „*turn*" zu „*turn*" zu schreiten, muss dabei nicht heißen, einen Zick-Zack-Kurs zu laufen, oder gar, sich am Ende im Kreis zu bewegen, und tatsächlich tut es das ja auch nicht, wenn einem vielleicht des Öfteren auch aufgrund der Rasanz der Abfolge verschiedener „*turns*"

[6] Vgl. dazu etwa die Ausführungen unter Punkt 2.

[7] Vgl. zum Folgenden z. B. *Doris Bachmann-Medick*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (Rororo/Rowohlts Enzyklopädie 55675), Reinbek b. Hamburg ^{5}2014; auch *Oda Wischmeyer* (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin–Boston 2013.

etwas schwindelig werden möchte. Bei genauerer Betrachtung geht es in den grundlegenden Fragen vielmehr um eine sukzessive und durchaus folgerichtige Weiterentwicklung. Doch gilt auch hier: Nicht jeder Neuansatz ist gleich ein „*turn*", und wohl auch nicht jeder vollmundig ausgerufene „*turn*" wird nachhaltig zu einem Trend.

Als eine Art Oberbegriff firmiert der „*cultural turn*", der seit den 1960er-Jahren von den Sozial- und Kultur- bzw. Geisteswissenschaften bestimmt wird und seinen Niederschlag entsprechend auch in den Literatur- und Textwissenschaften gefunden und insbesondere auch in der Geschichtstheorie eine Infragestellung überkommener Erkenntnisparadigmen und deren Neuausrichtung gezeitigt hat. Was insgesamt als sehr heterogene und zunehmend in zahlreiche Einzelturns ausdifferenzierte Strömung greifbar ist, verdichtet sich in der Geschichtsforschung, der Literaturtheorie und der Textanalyse speziell im „*linguistic turn*". Die sprachliche Konstitution des Denkens und Erkennens steht dabei im Vordergrund und die Erkenntnis, dass Texte „Konstruktionsformen von interpretierbarer Wirklichkeit"[8], Mittel der Welterschließung und nicht unmittelbar referentiell, d. h. wirklichkeitsabbildend sind. Konstruktivität und Bedeutungskonstitution in Textproduktion und Textrezeption sind denn auch jene Aspekte, welche die Wende zur Sprache gerade in der Geschichtswissenschaft zum Ausgangspunkt für grundlegende Anfragen und massive Selbstreflexion werden lassen.

Aktuelle Exegese und biblische Hermeneutik rezipieren diese Entwicklung und stellen ihren Untersuchungsgegenstand, die biblischen Texte und deren Verstehen, hinein in dieses neue Denk- und Bezugsmodell. Das führt zu einer Konzentration auf synchrone Zugangsweisen und primär textorientierte, linguistische Methoden. Die Textualität der zu untersuchenden Quellen tritt verstärkt in den Fokus, ihre sprachliche und literarische Gestalt. Aber auch unter der weiter gefassten Perspektive auf einen entsprechend geschärften Kulturbegriff findet die geänderte Blickrichtung Niederschlag in der neutestamentlichen Exegese etwa in Form von Arbeiten zur historischen Kulturanthropologie[9] oder im Rahmen kontextueller Ansätze feministischer, postkolonialer etc. Prägung.[10]

Infolge der Wende zur Sprache kommt es in den einschlägigen Disziplinen zu einer Aufwertung des Erzählens und der Erzählung in einer Weise, die nicht zu Unrecht für die vergangenen Jahrzehnte einen weiteren „*turn*", den „*narrative turn*", konstatieren lässt.[11] Greift dieser Ansatz in einem

[8] *Ingo H. Warnke*, Art. Linguistic Turn. I. Textlinguistisch, in: *Oda Wischmeyer* (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin–Boston 2013, 364.

[9] Z. B. *Bruce J. Malina*, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993; *Kurt Erlemann* u. a. (Hg.), Neues Testament und antike Kultur. 5 Bände, Göttingen 2004–2008.

[10] Z. B. *Musa W. Dube*, Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible, St. Louis 2000; *Fernando F. Segovia*, Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins, Maryknoll 2000; *Silvia Schroer* / *Sophia Bietenhard* (Hg.), Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation (JSOTS 374), Sheffield 2003; *Caroline Vander Stichele* / *Todd Penner* (Hg.), Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse (GPBS 9), Atlanta 2005.

[11] Vgl. dazu z. B. *Peter Hühn* u. a. (Hg.), Handbook of Narratology (de Gruyter Handbook), Berlin [2]2014; *David Herman* (Hg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge 2008.

weiten Spektrum aus auf Erzählen als ein prinzipielles Medium der Konstitution, Stabilisierung und Transformation individueller wie kollektiver Identitäten, so richtet sich das Interesse in der Textwissenschaft vornehmlich auf konkrete literarische Erzähltexte. Für das Neue Testament schlägt sich diese Entwicklung vor allem im Bereich der Evangelien- und Actaforschung nieder, begegnet aber keineswegs allein darauf beschränkt, zumal narrative Abschnitte auch in den Briefen begegnen und die Johannesoffenbarung über weite Teile als eine Ich-Erzählung gestaltet ist. Die Erzähltextanalyse, die in all diesen Bereichen der Schrift mittlerweile breite Anwendung findet, hat sensible Analysekriterien und differenzierte Darstellungsformen zum Erfassen des Erzählaktes, der narrativen Vermittlung und der damit transportierten Geschichte entwickelt. Die Kommunikationsebenen, die Erzählperspektive und Fokalisierung sind dabei ebenso selbstverständlich zum Gegenstand der Untersuchung geworden wie Handlungssequenz, Figurenkonstellation und -charakterisierung, Zeit- und Raumkonzept oder die grundlegende Frage der Unterscheidung zwischen faktualem und fiktionalem Erzählen. Die Vielzahl der daraus hervorgegangenen Ansätze hat nicht nur einen großen Produktionsschub in der neutestamentlichen Exegese ausgelöst, sondern vielfach ungeahnt erfrischende und nicht zuletzt auch für Theologie und Katechese anschlussfähige Perspektiven auf längst als vertraut geglaubte Texte eröffnet.

Aktuell ist es schließlich der „*spatial turn*“, die „Raumwende“, die Schritt für Schritt auch in der neutestamentlichen Forschung Einzug hält. Erneut steht dabei die Rezeption eines von Anfang an wesentlich umfassender gedachten Paradigmas im Hintergrund, das, ausgehend von der Human- und Kulturgeographie, zunächst in den Kultur- und Sozialwissenschaften und dann mit den Geschichts-, Literatur- und Medienwissenschaften erst seit Ende der 1980er-Jahre nach und nach auch in der Narratologie Platz gegriffen hat. Auf der Ebene der Textanalyse allgemein und der Erzähltheorie und Erzählanalyse im Besonderen spricht man deshalb des Öfteren auch einschränkend von „*topographical*“ oder „*topological turn*“.[12] Nach Phasen der Konzentration auf Handlung, Zeit und Figuren ist unter diesem spezifischen Vorzeichen nun das Augenmerk ganz auf den Raum, das Raumkonzept und die Raumkonstruktion der Erzählung gerichtet. Es wird nach deren konstitutiver, strukturierender und bedeutungsgenerierender Funktion für die Narration gefragt. Das heißt natürlich nicht, dass Raum nicht auch schon vor dem „*narrative*“ und dem „*spatial turn*“ Beachtung gefunden hätte. „Der exegetische Blick auf die literarischen Raumdarstellungen stand lange Zeit [aber] ganz im Schatten des Interesses an der ‚realen Welt‘, die man aus den Texten zu rekonstruieren versuchte.“[13] Unter dem Label des „*spatial turn*“ geht es um die Analyse des erzählten Raumes, um Fragen nach der Art und Weise der Beschreibung, der Ausgestaltung, der Dimensionie-

[12] Vgl. dazu z. B. *Jörg Döring* / *Tristan Thielmann* (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften (Sozialtheorie), Bielefeld [2]2009. Vgl. auch *Stephan Günzel* (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010; *Katrin Dennerlein*, Narratologie des Raumes (Narratologia. Contributions to Narrative Theory 22), Berlin 2009.

[13] *Susanne Gillmayr-Bucher*, König Salomos Tempel und Königreich. Neue Einblicke durch eine literarische Analyse der Räume, in: BiKi 73 (2018), 62–68, hier: 63. – Das ganze Heft 2/2018 von „Bibel und Kirche“ widmet sich dem Raumaspekt.

rung, der Fokussierung, der Inszenierung, der Konnotierung und der Relationen von Räumen und raumbezogenen Gegebenheiten (wie Bewegung, Grenzen etc.) in der erzählten Welt. Zunehmend weitet sich über strukturalistische Modelle der Raumanalyse hinaus der Blick hin zur Erforschung der kulturellen Konstruktion von Räumen und deren Funktionalität im Sinne einer Metasprache zur Beschreibung von kulturellen, sozialen, ethischen, politischen oder religiösen Beziehungen.[14]

Studien unter der Vorherrschaft der Raumperspektive sind in der alttestamentlichen Bibelwissenschaft bereits stark vertreten. Für das Neue Testament ist diese Fokussierung als ein erwartbarer neuer Trend erst punktuell greifbar – zumeist noch mit wenigen Protagonisten bzw. Arbeiten, zum Markusevangelium etwa, zu Matthäus, Vaterunser und lukanischem Sondergut, etwas breiter schon zur Offenbarung des Johannes[15] –, sie befindet sich im Augenblick aber deutlich spürbar im Aufwind.

3 Im Wandel der „*Quests*"

Als ein zweites Feld der neutestamentlichen Exegese mit bleibendem Potenzial zur Generierung von Trends sei hier die historische Jesusforschung aufgegriffen. Es ist mittlerweile weit verbreitet, im Gefolge von Tom Wright[16] die verschiedenen Phasen der historischen Jesusforschung seit Beginn der Aufklärung unter den Begriff der „Frage" bzw. „Suche" zu stellen und die Entwicklung bis herauf in die Gegenwart durch entsprechend kennzeichnende und in eine Abfolge reihende Zusätze anzuzeigen. Spätestens mit der Phase ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, die wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch deutlich bestimmt ist von der Forschung im anglo-amerikanischen Raum, hat sich dafür auch die entsprechende englische Bezeichnung mit „*quest*" etabliert: Die historische Jesusforschung – so das vielleicht von vornherein zu schematisch konzipierte Modell der Forschungsgeschichte – bewegt sich augenscheinlich von Frage zu Frage, von „*quest*" zu „*quest*". Einer ersten Phase („*old quest*") bis zum Ende der liberalen Leben-Jesu-Forschung im ausgehenden 19. Jahrhundert folgt nach einer durch grundlegende Skepsis bedingten Unterbrechung, gelegentlich auch als „*no quest*" bezeichnet, demnach in der Mitte des 20. Jahrhunderts die „neue Frage" („*new quest*") nach dem historischen Jesus, aus

[14] So vor allem im Gefolge von *Juri M. Lotman*, Die Struktur literarischer Texte (UTB 103), München [4]1993.

[15] Z. B.: *Bärbel Bosenius*, Der literarische Raum des Markusevangeliums (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn 2014; *Michael Hölscher*, Wider den Leerstand. Die Tempelreinigung in Mt 21,12–16 als Raumkonflikt, in: SNTU.A 41 (2016), 5–25; *Christian Blumenthal*, „… wie im Himmel so auf Erden". Die räumlichen Implikationen der Vergebungsbitte des matthäischen Vaterunsers, in: ZNW 108 (2017), 191–211; *Nils Neumann*, Bewegungen im Dreieck: Heil als Begegnung im erzählten Raum des lukanischen Sonderguts, in: Bib. 97 (2016), 375–394; *Stefan Alkier / Tobias Nicklas*, Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes, in: *Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas* (Hg.), Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (WUNT 346), Tübingen 2015, 205–226; *Konrad Huber*, Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: *Adela Yarbro Collins* (Hg.), New Perspectives on the Book of Revelation (BETL 291), Leuven 2017, 131–159.

[16] Vgl. *N. T. Wright* in *Stephen Neill / Tom Wright*, The Interpretation of the New Testament. 1861–1986, Oxford [2]1988, 379 f. bzw. 379–403.

der in kritischer Absetzung davon und zugleich als deren Fortschreibung schließlich die „*third quest*“, die immer noch anhaltende „dritte Frage“, erwächst.[17] Trotz vorhandener Brüche und nötiger Differenzierungen ist das Moment der Kontinuität nicht zu übersehen.

Zentrale Errungenschaft der aktuell bestimmenden „*third quest*“ ist das Bestreben, unter Einbeziehung von Erkenntnissen aus den entsprechenden Nachbardisziplinen Jesu Leben und Wirken aus seiner genuinen Umwelt und Kultur heraus zu begreifen und im politischen, gesellschaftlichen und religiösen Kontext Palästinas, insbesondere im zeitgenössischen Judentum, angemessen zu verorten. Nicht die Ab- und in der Folge Ausgrenzung als ein (möglichst) singuläres Phänomen stehen im Vordergrund, sondern eine konsequente Darstellung von Jesus als Teil der in sich ohnehin pluriformen jüdischen Religiosität und Kultur seiner Zeit.

Auf der methodischen Ebene fand der Ansatz der „*third quest*“ seinen Niederschlag in der Ablösung des von Ernst Käsemann 1954 programmatisch formulierten und die mit ihm neu einsetzende Jesusforschung leitenden doppelten Differenzkriteriums – Differenz gegenüber dem Judentum und Differenz gegenüber der späteren christlichen Gemeinde[18] – durch das Doppelkriterium der Kontextplausibilität und der Wirkungsplausibilität. Jesusüberlieferungen können demnach vor allem dann als authentisch gelten, wenn sie „in den jüdischen Kontext des Wirkens Jesu passen und innerhalb dieses Kontextes als individuelle Erscheinungen erkennbar sind“ und „wenn sie als Auswirkungen des Lebens Jesu verständlich gemacht werden können – teils durch die Übereinstimmung unabhängiger Quellen, teils durch tendenzwidrige Elemente in diesen Quellen“ –; kurz gesagt also all das, was „im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht“[19]. Zu Recht und nachhaltig ist damit verzerrenden Kontrastkonstruktionen der Boden entzogen. Aspekte der Individualität und des Innovativen an Jesu Person, Botschaft und Wirken haben freilich nach wie vor ihren legitimen Ort, wenn sie im Ergebnis auch ab und an einer (nahezu gänzlichen) Konturlosigkeit weichen. Hand in Hand mit dieser neuen Kriteriologie geht eine stärkere Berücksichtigung außerbiblischer Quellen aller Art; auch hier mit zum Teil unangemessener Verlagerung der Gewichte weg von den kanonischen Quellen.

Neuerdings freilich gerät auch innerhalb der „*third quest*“ die Frage der adäquaten Kriterien in der historisch-kritischen Jesusforschung angesichts ihrer prinzipiellen methodisch-hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Grenzen wieder deutlich in Bewegung. Die Forderung und die Suche nach einem alternativen Ansatz, der den charakteristischen Merkmalen sozialer, kollektiver und kultureller Erinnerung im Anschluss an die Studien von Maurice Halbwachs und Aleida und Jan Assmann Rechnung trägt, stehen im Raum. „*Jesus remembered*“, der „erinnerte Jesus“, und das Konzept eines „*Jesus-memory-approach*“ geraten zunehmend in den

[17] So z. B. *Angelika Strotmann*, Der historische Jesus: eine Einführung (UTB 3553), Paderborn [2]2015, 21–34. *Gerd Theißen / Annette Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 21–33, unterscheiden fünf Phasen. Differenzierter fällt die Darstellung der Forschungsgeschichte in *Jens Schröter / Christine Jacobi* (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 15–124, aus.

[18] Vgl. *Ernst Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954), 125–153.

[19] *Gerd Theißen / Annette Merz*, Der historische Jesus (s. Anm. 17), 119 und 118 bzw. 29.

Fokus der (nicht selten auch von kritischen Stimmen durchzogenen) Aufmerksamkeit und sind in höchst produktiver Form und schon jetzt kaum überschaubarer Diversität als ein neuer Zweig und als Trend in der Jesusforschung angekommen. „Möglicherweise" – so die Vermutung von David du Toit – „bahnt sich darin ein Umbruch in der Jesusforschung an, der die *Third Quest* als Standardparadigma ablösen könnte."[20] Andere konstatieren bereits den radikalen Umbruch und sehen nur noch „hier und da de[n] Abgesang", doch eigentlich bereits das „Ende des *third quest*"[21]. Im Abschnitt zur „Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung" widmen jedenfalls die Herausgeber des 2017 erschienenen „Jesus Handbuch" diesem „erinnerten Jesus" bzw. der Erinnerung, dem Gedächtnis, als geschichtshermeneutischem Paradigma einen eigenen, den letzten Abschnitt unmittelbar im Anschluss an die *„third quest"*.[22]

Angesichts der Unwägbarkeiten historisch-kritischer (Re-)Konstruktion geht es diesem Ansatz, der mit Namen wie Dale Allison, Richard Bauckham, Samuel Byrskog, James Dunn, Jens Schröter, aber auch Werner H. Kelber und Sandra Huebenthal verknüpft ist, letztlich darum, jenseits eines faktengeschichtlichen Positivismus „einen völlig anderen Zugang zu ‚Geschichte' überhaupt [zu] suchen", und zwar „durch die Betrachtung Jesu […] aus der Perspektive der Rezeptionsprozesse". Das Interesse gelte nicht mehr einem „authentischen" Jesus, sondern dem Umstand und der Art und Weise, „*wie* die frühen Christen die Erinnerung an Jesus *im Lichte ihrer eigenen Gegenwart* bewahrt und interpretiert hätten"[23]. Dabei sind unter den Forschungsansätzen auf Basis des Erinnerungskonzepts, grob gefasst, zwei divergierende Modelle zu unterscheiden. Geht es den einen um die Etablierung primär individueller kognitiver Gedächtnisfunktionen als Schlüssel einer diachronen Beschreibung der Jesustradition und ihrer Kontinuitäten, knüpfen die anderen an die kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Erinnerungsforschung samt ihren transdisziplinären Diskursen (bes. zu Oralität und Medien) an, die für die hermeneutische Kategorie der Erinnerung von vornherein mit großer Konstruktivität und Störanfälligkeit rechnet, zugleich aber von einem immensen Innovationspotenzial bei derartigen Erinnerungsprozessen bzw. dem Rekurs auf eine gemeinsame Erinnerungsfigur ausgeht. Nicht die Faktizität des Geschehenen steht für Letztere im Zentrum, sondern die Funktion des kollektiven Rückgriffs auf Personen und Ereignisse für Konstitution und Identität der jeweiligen Gemeinschaft in ihrer Gegenwart.[24] Darin

[20] *David du Toit*, Die „Third Quest for the Historical Jesus", in: *Jens Schröter* / *Christine Jacobi* (Hg.), Jesus Handbuch (s. Anm. 17), 98–112, hier: 106.

[21] *Ruben Zimmermann*, Fiktion des Faktischen. Wie der historische Jesus und der erinnerte Jesus zusammengehören, in: Zeitzeichen 16 (2015), H. 6, 17–19, hier: 17.

[22] Vgl. *Jens Schröter*, Der „erinnerte Jesus": Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung, in: *ders.* / *Christine Jacobi* (Hg.), Jesus Handbuch (s. Anm. 17), 112–124.

[23] So *Eckart D. Schmidt*, Vom „historischen" Jesus, dem „erinnerten" Jesus und darüber hinaus. Zum aktuellen Stand der Jesusforschung, in: ETSt 6 (2015), 65–92, hier: 73 bzw. 72.

[24] Wegbereiter für diesen Zugang in der Theologie war Werner H. Kelber; vgl. z. B. *Werner H. Kelber*, The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q, Philadelphia 1983; *ders.*, Imprints, Voiceprints, and Footprints of Memory. Collected Essays of Werner H. Kelber (RBSt 74), Atlanta 2013. – Vgl. insgesamt

begründet sich denn auch die grundlegende Skepsis gegenüber jenem Vorgehen in der historischen Jesusforschung bis herauf zu den erstgenannten Ansätzen des *„memory approach"*, das mit wenn auch noch so ausgereiften und nachgeschärften Instrumentarien nach dem „wirklichen" Jesus „hinter" den Texten sucht.

Zeichnet sich mit dem Erinnerungskonzept offensichtlich ein Trend, eine nachhaltige Entwicklung ab, die gegebenenfalls eine nächste Phase, so etwas wie eine *„fourth quest"* der Jesusforschung, bestimmen könnte, nimmt Paul N. Anderson für seinen Ansatz, das von ihm und anderen angestrengte *„John, Jesus, and History*-Project" (2002–2016), eben das – die *„third quest"* abzulösen und in Fortschreibung derselben eine *„fourth quest for Jesus"* einzuläuten – bereits jetzt ausdrücklich in Anspruch.[25] Entgegen einer *„dehistoricization of John"* und einer *„de-Johannification of Jesus"*, die programmatisch zum Ausschluss des Johannesevangeliums aus der historischen Jesusforschung geführt haben, steht für dieses Projekt ein neuer Blick auf das Johannesevangelium und dessen umfassende Berücksichtigung in der Rückfrage nach Jesus an erster Stelle. Unter Einbeziehung aktueller Entwicklungen auf dem Feld der Hermeneutik[26] ergibt sich von dort aus auch ein im Wesentlichen inklusiver Zugang zur Frage angemessener methodischer Instrumentarien zur Erhebung und Gewichtung authentischen Jesusmaterials und daraus ableitbarer Charakteristika der Person und des Wirkens Jesu von Nazaret.

Dass eine *„fourth quest"* nach Jesus dringend nötig sei, mag vielleicht auch von vielen anderen in der Zunft der neutestamentlichen Exegese so gesehen werden. Ob allerdings das von Anderson seit Jahren propagierte Projekt oder nicht doch Forschungsansätze geschichtshermeneutisch anderer Ausrichtung bereits gut dorthin unterwegs sind, lässt sich wohl erst aus einer späteren Perspektive feststellen.

4 Unter dem Eindruck von Kompendien

Bei der Erhebung von Trends in der neutestamentlichen Exegese kann schließlich auch auf markante Neuansätze in der Gattungsfrage verwiesen werden, konkret in der Forschung zur Gleichnis- und zur Wundergattung. Sie begegnen in Form von ebenso umfangreichen wie inhaltlich gewichtigen Kompendien: ein Kompendium der Gleichnisse Jesu und ein Kompendium der Wunder Jesu, gefolgt von einem Kompendium der Wunder der Apostel.[27] Zudem finden diese vor allem von Ruben Zimmermann initiierten Neuansätze auch

dazu auch *Sandra Huebenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen [2]2018, 51–72 und 77–155.

25 *Paul N. Anderson*, The John, Jesus, and History Project and a Fourth Quest for Jesus, in: *Darrell L. Bock / Ed Komoszewski* (Hg.), Jesus, Skepticism, and the Problem of History: Criteria and Context in the Study of Christian Origins, Grand Rapids 2018 (im Druck); *ders*., The Fourth Gospel and the Quest for Jesus. Modern Foundations Reconsidered, London–New York 2007.

26 Erneut kommt der Aspekt der Erinnerung ins Spiel, allerdings auch hier nicht im grundlegend kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Sinn.

27 *Ruben Zimmermann* (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh [2]2015; *ders*. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013; *ders*. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017.

Weiterführende Literatur:
Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (Rororo/Rowohlts Enzyklopädie 55675), Reinbek bei Hamburg [5]2014: Der Band gibt einen kompakten Einblick in die verschiedenen aktuellen Theorie- und Forschungsströmungen („turns") im Gefolge des „cultural turn" quer durch die Disziplinen der Kulturwissenschaften.
Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017: Das Handbuch bietet mit zahlreichen Beiträgen international renommierter Forscherinnen und Forscher einen repräsentativen Überblick über den aktuellen Stand der historischen Jesusforschung und befasst sich mit allen wichtigen Bereichen des Wirkens und der Lehre Jesu sowie deren Rezeptionen in der Geschichte des Christentums.
Ruben Zimmermann / Gabi Kern (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008: Die Aufsatzsammlung reflektiert aus unterschiedlichen Perspektiven Bedingungen und Möglichkeiten des Verstehens der Gleichnisse Jesu und präsentiert aktuelle Fragen und Forschungspositionen der Gleichnishermeneutik.

in zahlreichen Folgepublikationen ihren Niederschlag.[28]

Charakteristisch daran ist, die Gattungsfrage in den genannten Bereichen in gezielter Infragestellung und Abhebung von überkommenen Paradigmen neu zu denken. Absicht und Anspruch, andere Wege einzuschlagen und neue Standards zu etablieren, sind dabei unverkennbar. Textlinguistische und synchron-narrative Aspekte und Argumente erfahren eine konsequente Hervorhebung. Mit der Unterscheidung fiktionaler von faktualen Erzählverfahren und mit dem Ernstnehmen der prinzipiell sprachlichen Verfasstheit von Geschichtsschreibung tritt die historische Frage in den Blick, zugleich wird bewusst ein gleichnis- und insbesondere auch ein wunderhermeneutischer Ansatz jenseits der faktengeschichtlichen Rückfrage verfolgt. Neben traditions- und religionsgeschichtlichen Beobachtungen kommt der sozial- und realgeschichtliche Kontext und mit ihm die ganze Bandbreite damit berührter und inhaltlich eng verknüpfter Themen zur Sprache (z. B. antike Medizin, Magie etc.). Die Betonung von Appellstruktur und Pragmatik der Texte schlägt zudem eine Brücke hin zu einem weiteren, aktuell in der neutestamentlichen Exegese wieder verstärkt bearbeiteten Forschungsfeld, der Frage nach einer genuin biblischen Ethik bzw. nach der Relevanz biblischer Texte und exegetischer Analysen für die Ethik allgemein.[29] Charakteristisch ist schließlich auch die Ausweitung der Primärtextquellen hinter die und über die Kanongrenzen hinaus: Gleichnis- und Wundererzählungen der Logienquelle erfahren ihre eigenständige Bearbeitung ebenso wie die einschlägigen Traditionen in den frühchristlichen apokryphen Schriften.

[28] So z. B. die Studien in *Ruben Zimmermann / Gabi Kern* (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008, und *Bernd Kollmann / Ruben Zimmermann* (Hg.), Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven (WUNT 339), Tübingen 2014.

[29] Im deutschsprachigen Raum federführend sind hier Ruben Zimmermann (Mainz) bzw. Matthias Konradt (Heidelberg).

Im Zentrum steht jeweils die Formulierung einer Neudefinition der entsprechenden Gattung bzw. die Benennung von für sie kennzeichnenden Merkmalsbündeln. Im Bereich der Gleichnisse führt das zu einer Verabschiedung von weitergehenden Gattungsdifferenzierungen, wie sie Adolf Jülicher zu Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt hat, und zur Zusammenführung sämtlicher Gleichnistexte – auch solcher des Johannesevangeliums – unter die als allein angemessen angesehene Bezeichnung „Parabel": „Parabel – sonst nichts!" lautet die von Zimmermann ausgerufene Devise.[30] Und auch der Rekurs auf interne und externe Transfersignale bricht die von Jülicher gegen ein allegorisches Gleichnisverständnis postulierte, in der Folge freilich immer auch umstrittene Konzentration auf den einen und einzigen Vergleichspunkt auf und schließt bedeutungstragende, metaphorische Einzelelemente in der Parabelerzählung selbst keineswegs kategorisch aus.

Für den Bereich der Wunder rückt das charakteristische und zugleich provozierende Spannungsmoment zwischen dem die Realität durchbrechenden Erzählinhalt und dem mit der faktualen Erzählweise erhobenen Anspruch, von realen Begebenheiten und tatsächlich Ereignetem zu sprechen, in den Fokus der Aufmerksamkeit und wird zum Angelpunkt hermeneutischen Fragens und analytischer Texterschließung. Treibt diese Spannung im Grunde auch breite Strömungen der neuzeitlichen Wunderkritik bisher um, Zugänge rationalistischer, form- und religionsgeschichtlicher oder symbolischer Prägung, unternimmt es der Neuansatz, diesen Aspekt stark und für die Interpretation fruchtbar zu machen, versucht also, Wundererzählungen gerade als „phantastische Tatsachenberichte" zu begreifen.[31] Abwägungen zur historischen Plausibilität der Wundererzählungen spielen dabei keine Rolle. Ganz nebenbei schließt ihre Definition als „Erzählung von der Handlung eines Wundertätigen an Menschen, Sachen oder Natur"[32] die Kategorie der Epiphanie als Wundergattung von vornherein aus.

Dass über Jahrzehnte eingeübte Standards, die ihrerseits gleichfalls früheren Trends in der Exegese Rechnung getragen haben, sich nicht einfach über Bord werfen lassen, kann an den Kompendien zu den Gleichnissen und den Wundern daran ermessen werden, wie sehr in der konkreten Textauslegung – und das nicht etwa dort, wo es explizit um die Darstellung unterschiedlicher Deutungshorizonte geht – immer wieder doch auch Begrifflichkeit, Differenzierungsmuster und Frageperspektiven bisheriger Forschungsparadigmen durchscheinen. Ein Grund dafür mag die große Anzahl von Autorinnen und Autoren und deren je eigener hermeneutischer Hintergrund sein, die diese Kompendien – auch das, verglichen etwa mit vorangehenden Meilensteinen der Gleichnis- bzw. Wunderforschung, ein bewusst angestrebtes Charakteristikum – in sich vereinen. Mit der Form möglichst umfassender Kompendien jedenfalls behaupten diese Neuansätze zu zwei in der neutestamentlichen Exegese so zentralen Gattungen

[30] *Ruben Zimmermann*, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: *ders.* (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu (s. Anm. 27), 3–46, hier: 23.

[31] Ausführlich dazu z. B. *Ruben Zimmermann*, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: *ders.* (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu (s. Anm. 27), 5–67.

[32] Ebd., 30.

schon am Start, neue Standards zu setzen und den weiteren Trend zu bestimmen.

5 Zusammenschau

Versucht man abschließend eine Zusammenschau der skizzierten Entwicklungen in den drei angesprochenen Bereichen neutestamentlicher Exegese, so lässt sich für den rasanten Rezeptionsprozess der „*turns*", für die sich abzeichnende Fortschreibung in Sachen „*quests*" und für aktuelle Neukonzeptionen in der Gattungsfrage als ein gemeinsamer Faktor und entscheidender Antrieb im Hintergrund jene erkenntnistheoretische Herausforderung ausmachen, die unter den grundlegenden Vorgaben des „*cultural turn*" bzw. des „*linguistic*" oder „*narrative turn*" ihr Recht eingefordert hat und einfordert. Mehr als bemerkenswert an diesen Neuansätzen ist dabei umgekehrt der Versuch, die Exegese wieder verstärkt mit der Literaturwissenschaft und der Kulturwissenschaft ins Gespräch zu bringen, anschlussfähig zu werden und sein zu können für den aktuell breit geführten transdisziplinären Diskurs, um nicht am Ende weit abgehängt in einem bibelwissenschaftlichen Binnendiskurs zu verbleiben. Bis zu einem gewissen Grad äußert sich darin vielleicht auch das Bestreben, die Bibelwissenschaft mit ihren Errungenschaften auf dem Feld hermeneutischen Fragens und methodischen Herangehens selbst wieder verstärkt ausstrahlen zu lassen hinein in andere, verwandte Disziplinen und so ansatzweise zumindest an Zeiten anzuknüpfen, wo sie durchaus als ein Trendsetter begriffen werden konnte. Dass die Exegese durch derart aktuelle Ansätze ganz nebenbei auch an neuer Anschlussfähigkeit für die Theologie selbst und für die kirchliche Basis gewinnt, mag nicht zuletzt als ein Zugewinn in eigener Sache vermerkt werden.

Der Autor: *Prof. Dr. Konrad Huber, geb. 1965 in Heinfels, Promotion in Innsbruck 1994, Habilitation in Linz 2006, ist seit 2011 Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Offenbarung des Johannes sowie Fragen der Hermeneutik. Publikationen: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007; Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium, in: Thomas Schmeller / Martin Ebner / Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010, 34–71; Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Adela Yarbro Collins (Hg.), New Perspectives on the Book of Revelation (BETL 291), Leuven 2017, 131–159.*

Peter Walter

Geschichtlichkeit des Dogmas oder: Darf es im Glauben Neues geben?

◆ **Trends gibt es selbst bei Frömmigkeitsformen und Glaubensinhalten in der Kirche. An ausgewählten Beispielen zeigt unser Autor, wie und warum im Laufe der Geschichte lang geglaubte Glaubensinhalte zu verbindlich zu glaubenden Dogmen erklärt worden sind, wie sich aber auch neue Glaubensinhalte herausgebildet haben, die, obwohl sie sich nicht direkt aus der Heiligen Schrift haben ableiten ließen, angesichts veränderter kultureller Umstände und pastoraler Bedürfnisse der Gläubigen dennoch ihre Berechtigung haben. (Redaktion)**

„Semper idem (immer dasselbe)" – unter diesem Wahlspruch hat Kardinal Alfredo Ottaviani (1890–1979), der langjährige Sekretär des S. Officium (so lautete vor der Kurienreform Pauls VI. die Dienstbezeichnung des Leiters der heutigen Glaubenskongregation), auf dem 2. Vatikanum (1962–1965) dessen Reformen auszubremsen versucht.[1] Das bedeutete freilich auch für diese auf Kontinuität festgelegte Behörde nicht, dass es in Glaubensdingen nichts Neues geben könne. Man konnte ja präzise die Daten angeben, an denen die jüngsten Dogmatisierungen vorgenommen worden waren: die Unbefleckte Empfängnis Mariens am 8. Dezember 1854, die Unfehlbarkeit und der Jurisdiktionsprimat des Papstes am 18. Juli 1870, die Aufnahme Mariens in den Himmel am 1. November 1950. Vor diesen Terminen mussten katholische Christen diese Dogmen nicht für wahr halten, danach waren sie dazu verpflichtet. So heißt es etwa zum Abschluss der Definitionsbulle von 1950: „Sollte daher, was Gott verhüte, einer wagen, das entweder zu leugnen oder absichtlich in Zweifel zu ziehen, was von Uns definiert wurde, so soll er wissen, dass er vom göttlichen und katholischen Glauben völlig abgefallen ist."[2] Wurde hier lediglich das Äußern von Zweifeln sanktioniert, so war es noch ein Jahrhundert früher bereits der Gedanke daran: „Sollten daher, was Gott verhüte, sich welche herausnehmen, im Herzen anders zu sinnen, als von Uns definiert wurde, so sollen diese erkennen und fortan wissen, dass sie, durch eigenen Richtspruch verurteilt, Schiffbruch im Glauben erlitten haben und von der Einheit der Kirche abgefallen sind, und dass sie außerdem durch ihre Tat selbst den vom Recht festgelegten Strafen unterliegen, wenn sie es wagen sollten, das, was sie im Herzen sinnen, mündlich, schriftlich oder auf irgendeine

1 Vgl. *Massimo Faggioli*, Art. Ottaviani, in: *Michael Quisinsky / Peter Walter / Clemens Carl*, Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]2013, 204.

2 *Pius XII.*, Bulle *Munificentissimus Deus*, 1. November 1950: in: *Heinrich Denzinger / Peter Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [45]2017 (= DH), 3900–3904, hier: 3904.

andere äußerliche Weise zum Ausdruck zu bringen."[3] Die Tatsache, dass die genannten Inhalte ab einem gewissen Zeitpunkt verbindlich zu glauben waren, bedeutet jedoch keineswegs, dass es sich nach Auffassung der dogmatisierenden Päpste oder des 1. Vatikanischen Konzils um neu geoffenbarte Glaubensgegenstände handelt. Inhaltliche „Neuheit" war in der Geschichte der Kirche immer ein Ausweis für Häresie.[4]

Das lag und liegt nicht an dem Traditionalismus, den man dem Christentum gern unterstellt, sondern daran, dass es in Jesus Christus einen bleibend maßgebenden geschichtlichen Ursprung hat. Im Folgenden wird an einigen Beispielen gezeigt, wie dennoch im Verlauf der Dogmen- und Theologiegeschichte manche neue Frömmigkeitsformen und Glaubensaussagen Überzeugungskraft gewonnen, manche angesichts veränderter Rahmenbedingungen aber auch wieder verloren haben. Zugleich kommen die Begründungsstrategien für das Eine wie das Andere in den Blick.

1 Die Unveränderlichkeit des Glaubens

Der spätantike christliche Schriftsteller Vincentius von Lerinum (gest. vor 450) hat in einer gewichtigen Kleinschrift mit dem Titel *Commonitorium* (Verhaltensmaßregel) im Gegenüber zur häretischen „Neuheit" dasjenige als „katholisch" bestimmt, was „immer, überall und von allen geglaubt wird"[5]. Er kennt durchaus auch eine Entwicklung des Glaubensinhalts und beschreibt diese mit Bildern aus der Natur. So wie derselbe Mensch und dieselbe Pflanze verschiedene Lebensstadien durchlaufen, aber immer derselbe Mensch und dieselbe Pflanze bleiben, so sei es auch mit dem Glauben.[6] Für ihn darf es Fortschritt im Glauben geben, aber keine Veränderung.[7] Das *Commonitorium* ging vergessen. Als es im 16. Jahrhundert wiederentdeckt und veröffentlicht wurde, haben sowohl altgläubige als auch reformatorische Theologen es für ihre jeweils eigene Position in Anspruch genommen.[8] Erstere warfen den letzteren die „Neuheit" ihrer Auffassun-

3 *Pius IX.*, Bulle *Ineffabilis Deus*, 8. Dezember 1854: DH 2800–2804, hier: 2804. Das 1. Vatikanum beschränkte sich bei der Dogmatisierung der beiden Papstdogmen übrigens auf die traditionelle Formel „anathema sit / der sei mit dem Anathem belegt": DH 3064, 3075.

4 Vgl. beispielsweise DH 246, 522, 625, 824, 2710, 3890.

5 „[…] id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim uere proprieque catholicum […]." *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium 2, 5: Corpus Christianorum. Series Latina (= CChr.SL) 64, 149, 25 f.

6 Vgl. ebd., 23, 1–13: CChr.SL 64, 177, 31–179, 60.

7 „[…] ut uere profectus sit ille fidei, non permutatio." *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium 23, 2: CChr.SL 64, 177, 4 f. Der Vorwurf, den Glauben nicht vertieft, sondern verändert zu haben, richtet sich gegen Augustins Prädestinationslehre. Vgl. *Raúl Villegas Marín*, „Aversi texerunt eum". La crítica a Agustín y a los Agustinianos sudgálicos en el „Commonitorium" de Vicente de Lérins, in: Augustinianum 46 (2006), 481–528, hier: 513 f.

8 Vgl. *Mark Vessey*, English Translations of the Latin Fathers, 1517–1611, in: *Irena Backus* (Hg.), The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, 2 Bände, Leiden–New York–Köln 1997, Bd. 2, 775–835, hier: 801–804.815 f.828–830; *Irena Backus*, The Fathers and Calvinist Orthodoxy. Patristic Scholarship, ebd., 839–865, hier: 857 f.; *Jean-Louis Quantin*, The Fathers in seventeenth Century Roman-Catholic Theology, ebd., 951–1008, hier: 960 f.

gen vor, während diese sich darauf beriefen, nur das Ursprüngliche wiederherzustellen, was über tausend Jahre verdrängt und vergessen worden sei. Das zeigt, wie unterschiedlich die Verwendung der Kriterien des Vincentius ausfallen konnte. Joseph Ratzinger, der wohl einflussreichste unter den Nachfolgern Kardinal Ottavianis, hat sich in einem kurz nach Abschluss des 2. Vatikanums gehaltenen Vortrag zum „Problem der Dogmengeschichte" kritisch mit Vincentius von Lerinum und dessen Rezeption auseinandergesetzt. Er sieht in dessen Definition der Überlieferung „eine Umbiegung des dynamischen Entwicklungsbegriffs der Väterzeit zu einer ungeschichtlichen Starre, die sich […] zu einer schwerwiegenden Belastung des Überlieferungsbegriffs und zu einer Sperre gegen ein geschichtliches Verständnis des Christlichen entwickelte."[9] Kritisch setzt er sich hier sowohl mit dem „Axiom vom Offenbarungsabschluss mit dem Tod des letzten Apostels"[10] als auch mit Versuchen auseinander, zur Begründung von Dogmen auf mündliche apostolische Überlieferung zurückzugreifen.[11] Daran, dass das Dogma bleibend auf das biblische Zeugnis zurückverwiesen ist, lässt er keinen Zweifel: „Das Dogma ist als Auslegung immer wieder auf das Ausgelegte, die Schrift, rückzubeziehen"[12].

Die „Neuheit" einer Glaubensaussage widerspricht der Grundannahme, dass die Offenbarung mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ein für alle Mal abgeschlossen und eine neue Offenbarung nicht zu erwarten ist.[13] Privatoffenbarungen, wie etwa Marienerscheinungen, unterliegen zwar auch einem kirchlichen Anerkennungsverfahren, aber sie können als solche nicht verpflichtend als zu glauben vorgelegt werden.[14] Eine amtliche und für alle als zu glauben verbindliche Offenbarung muss aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung nachgewiesen werden. Darüber, dass die Bibel auch für die römisch-katholische Kirche das grundlegende und verbindliche Glaubenszeugnis ist, besteht kein Zweifel. Über die Frage, welche Rolle bei der Bestimmung des Glaubensinhalts der Tradition zukommt, gibt es allerdings unterschiedliche Ansichten. Während nach dem Konzil von Trient häufig eine Zwei-Quellen-Theorie vertreten wurde, nach der die Offenbarung teils in der Heiligen Schrift, teils in der (mündlichen) Überlieferung enthalten sei, wird die Rolle der letzteren in der jüngeren Theologie, vor allem seit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des 2. Vatikanums, als eine hermeneutische, auf die Auslegung der Schrift bezogene gesehen.[15]

9 *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie [1965], in: *ders.*, Gesammelte Schriften. Bd. 9/1, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 553–580, hier: 556.

10 Ebd., 566, vgl. insgesamt ebd., 566 f.

11 Vgl. ebd., 568–570.

12 Ebd., 578.

13 Für dieses traditionelle Offenbarungsverständnis vgl. *Josef Schmitz*, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 4 Bände, Tübingen ²2000, hier: Bd. 2, 1–12. Zum Begriff der Selbstoffenbarung Gottes vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Offenbarung und „Offenbarungen" in der Geschichte, in: ebd., 63–82, bes. 78–81.

14 Vgl. *Georg Essen*, Art. Privatoffenbarung, in: LThK³ 8 (2006), 603 f.

15 Vgl. *Dietrich Wiederkehr*, Das Prinzip Überlieferung, in: *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie (s. Anm. 13), Bd. 4, 65–83, hier: 68–70.

Der Schriftbezug der jüngeren römisch-katholischen Dogmen gestaltet sich sehr unterschiedlich. Auch wenn die Unfehlbarkeit und der Jurisdiktionsprimat des Papstes sich nicht unmittelbar aus dem Neuen Testament ergeben, so meinte man beim 1. Vatikanum durchaus, dafür biblische Anhaltspunkte nennen zu können wie etwa das „Felsenwort" und die „Schlüsselübergabe" an Petrus (Mt 16,18 f.).[16] Einen anderen Sachverhalt stellen die beiden letzten Mariendogmen dar, für die weder ein direktes Schriftzeugnis noch ein lückenloser Traditionsbeweis erbracht werden können. Um ihre dogmatische Definierbarkeit auszuweisen, entwickelte man die sogenannte „regressive Methode", die nicht von der Bibel und der kirchlichen Überlieferung bis zum gegenwärtigen Dogma voranschreitet, sondern umgekehrt, eben „regressiv", vom gegenwärtigen Glaubensbewusstsein zum biblischen Fundament zurückgeht.[17] Der gegenwärtige Glaube wurde, durchaus zeitgemäß, mittels Umfragen erhoben. Da auf diese, erstmals im Vorfeld der Dogmatisierung von 1854 praktizierte, Weise eine überaus große Übereinstimmung des gegenwärtigen Episkopates in der Lehre von der Erbsündenfreiheit Mariens festgestellt wurde, schlussfolgerte man, dass dieser Glaube implizit von Anfang an vorhanden gewesen sein muss. Denn, so die Voraussetzung, Gott könne seine Kirche, der er den Beistand des Heiligen Geistes verheißen habe, nicht in einen Irrtum fallen lassen, sondern müsse sie in der Wahrheit erhalten. Deshalb müsse das, was gegenwärtig geglaubt werde, schon immer, wenn auch implizit, zum Glauben der Kirche gehört haben.[18]

Dieser Argumentationsgang setzt ein „instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis" voraus, wie es am Ende einer langen Entwicklung vom 1. Vatikanischen Konzil (1869/70) in seiner dogmatischen Konstitution *Dei filius* formuliert und vom päpstlichen Lehramt fortgeschrieben wurde.[19] Seine deutlichste Ausprägung fand dies 1950 in der Enzyklika *Humani generis* Papst Pius' XII. (1939–1958). Danach besteht die Offenbarung in der mehr oder weniger klaren Mitteilung von satzhaften Wahrheiten, die in den „Quellen der göttlichen Offenbarung", d. h. „in der Heiligen Schrift und in der göttlichen ‚Überlieferung' – sei es ausdrücklich, sei es einschlussweise –" enthalten sind und in den vom kirchlichen Lehramt formulierten Dogmen zu letzter Klarheit gelangen. Die Offenbarungsquellen bilden eine „Glaubenshinterlassenschaft (depositum)", deren Interpretation „weder einzelnen Christ-

[16] Dass diese biblische Basis heutigen exegetischen Einsichten nicht standhalten kann, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. *Peter Walter*, Theologische Grundlagen des Papsttums, in: *Stefan Weinfurter* / *Volker Leppin* / *Christoph Strohm* / *Hubert Wolf* / *Alfred Wieczorek* (Hg.), Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive, Regensburg 2017, 11–30, bes. 15–18.

[17] Zur Prägung des Terminus und zur Anwendung dieser Methode auf die Mariologie vgl. *Walter Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule [1962] (Walter Kasper. Gesammelte Schriften 1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 212 Anm. 91.

[18] Zur theologischen Argumentation im Vorfeld der Dogmatisierung der „Immaculata conceptio" vgl. ebd., 367–405. Die Dogmatisierung der „Assumptio" gestaltete sich als Wiederholung. Vgl. *Georg Söll*, Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1978, 207–233.

[19] Vgl. *Max Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: *Walter Kern* / *Hermann J. Pottmeyer* / *Max Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie (s. Anm. 13), Bd. 2, 41–61, hier: 45–47.

gläubigen noch selbst den Theologen zur authentischen Auslegung anvertraut [ist], sondern allein dem Lehramt der Kirche." Den Theologen wird die Aufgabe zugewiesen, zu zeigen, dass das vom Lehramt Definierte sich in den Offenbarungsquellen findet.[20] Wer meint, dass diese Sicht des Verhältnisses von Lehramt und Theologen durch das „kommunikationstheoretisch-partizipativ[e]"[21] Offenbarungsverständnis des 2. Vatikanums abgelöst sei, wird durch die Instruktion *Donum veritatis* der Glaubenskongregation „zur kirchlichen Berufung des Theologen" von 1990 ernüchtert.[22] Eine innovative Theologie war, wie die sich häufenden Fälle der Maßregelung missliebiger Theologinnen und Theologen durch dieselbe Kongregation zeigen,[23] offensichtlich nicht erwünscht. Es fällt auf, dass die Serie seit dem Dienstbeginn von Papst Franziskus nicht fortgesetzt wurde.

2 Beispiele für „Neues" im Verlauf der Dogmengeschichte

Ein schönes Beispiel für die Herausbildung einer neuen Lehre und deren dogmatische Definition ist diejenige von der Erbsündenfreiheit Mariens, die dem Wortsinn nach in der Heiligen Schrift nicht enthalten ist und in der theologischen und kirchlichen Überlieferung erst mit großer Verspätung begegnet.[24] Selbst nachdem sich in der westlichen Kirche die Auffassung des wirkmächtigsten altkirchlichen Theologen Augustinus (354–430) von der Erbsünde durchgesetzt hatte, dauerte es noch sehr lange, bis die Meinung ausgebildet wurde, Maria sei davon ausgenommen. Anselm von Canterbury (1033/34–1109) entwickelte den Gedanken, dass die Erlösertat Jesu Christi nicht nur in Zukunft, sondern auch nach rückwärts wirkend Folgen habe, sodass auch Menschen, die vor ihr gelebt haben, davon betroffen sein konnten. Für die Sündenfreiheit Jesu genügt ihm die jungfräuliche Empfängnis.[25] Anselms Schüler Eadmer (gest. um 1124/1140) hat als erster die Erbsündenfreiheit Mariens vertreten.[26] Sein Zeitgenosse Bernhard von Clairvaux (1090–1153) hat sich, obwohl er ein glühender Marienverehrer war, gegen die Einführung des Festes der Empfängnis Mariens ausgesprochen, als dieses sich von der Ostkirche kommend auch im Westen

20 Vgl. DH 3886.

21 *Max Seckler*, Der Begriff der Offenbarung (s. Anm. 19), 47 f.

22 Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 24. Mai 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98), Bonn 1990, 14–23.

23 Diese können auf der Homepage der Glaubenskongregation leicht gefunden werden. Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_ge.htm [Abruf: 03.04.2018].

24 Die Lehrbildung und die darauf bezogenen Diskussionen bis zum Konzil von Basel sind Gegenstand zweier neuerer Arbeiten: *Marielle Lamy*, L'immaculée conception: Étapes et enjeux d'une controverse au moyen-âge (XII^{e}–XV^{e} siècles) (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes 35), Paris 2000; *Réjane Gay-Canton*, Entre dévotion et théologie scolastique. Réception de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 11), Turnhout 2011, bes. 27–113. Da die letztere die Ergebnisse der ersteren kurz zusammenfasst, wird im Folgenden nur diese zitiert.

25 Vgl. *Marielle Lamy*, L'Immaculée Conception (s. Anm. 24), 35.

26 Vgl. ebd., 118 f. Zu den unterschiedlich angesetzten Todesdaten Eadmers vgl. ebd., 39 f.

verbreitete.[27] Dieses Fest war damals noch keineswegs mit dem Inhalt der Erbsündenfreiheit Mariens verbunden, sondern feierte „nur" ihre Heiligung im Mutterschoß. Bernhard lehnte dieses Fest, als es um 1140 in Lyon eingeführt werden sollte, mit der Begründung ab, die Gesamtkirche kenne einen solchen Ritus nicht, er werde durch die alte Überlieferung nicht empfohlen und von der Vernunft missbilligt. Die Gottesmutter habe Ehre genug, sie bedürfe einer solchen Ehre nicht. Wenn man ihre Heiligkeit, die auch für Bernhard bereits vor ihrer Geburt ihren Anfang genommen hat, mit der besonderen Art ihrer Empfängnis begründen wolle, dann müsse man das gleiche auch für ihre Eltern folgern und wiederum für deren Eltern usw., sodass der Feste dann kein Ende wäre. Für Bernhard war es überdies ausgeschlossen – und das meint die Missbilligung der Vernunft –, dass Empfängnis und Heiligung Mariens zusammenfallen können. Insofern die geschlechtliche Vereinigung ihrer Eltern notwendig sündhaft war, wie Augustinus lehrt, kann sie durch den Heiligen Geist nicht geheiligt werden. Aber auch der Widerstand Bernhards konnte die Ausbreitung dieses Festes nicht verhindern. Es ist heute kaum mehr vorstellbar, dass die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit geradezu ein Modethema war. Die meisten Theologen und Orden haben sich dafür ausgesprochen.[28] Eine Ausnahme bildeten lediglich die Dominikaner, die sich in der Ablehnung dieser Lehre ihrem maßgeblichen Theologen Thomas von Aquin (1224/25–1274) anschlossen, der sie im Widerspruch zu biblischen Aussagen wie Röm 5,12 sah.[29] Die Franziskaner hingegen übernahmen geradezu eine Vorreiterrolle, die Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariens galt im 15. Jahrhundert geradezu als „opinio Minorum (Lehrmeinung der Minderbrüder)"[30]. Ihr führender Theologe Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) hat eine geniale Begründung geliefert, als er unterschied zwischen Erlösung als Befreiung von der Erbschuld, die alle Menschen betreffe, und Erlösung als Bewahrung vor der Erbschuld, durch die Maria auf ihre heilsgeschichtliche Rolle vorbereitet worden sei. Beides sei durch die Erlösungstat Jesu Christi ermöglicht, die Bewahrung wenigstens eines einzigen Menschen sogar die vollkommenere Form der Erlösung, die sich für Jesus Christus als vollkommenen Mittler gezieme.[31] Dass das Konzil von Basel diese Lehre 1439 dogmatisierte,[32] nachdem es bereits schismatisch geworden war, dürfte eher als ein retardierendes Moment für die weitere Entwicklung gewirkt haben, die erst 1854 zu ihrem krönenden Abschluss kam. Die Beliebtheit dieser Lehre mag nicht nur in der Marienfrömmigkeit allgemein gründen, sondern auch darin, dass in ihr die erdrückende Last der Erbsünde relativiert wurde und die abstrakte Lehre von der zuvorkommenden Gnade Gottes konkrete Gestalt gewann. Das reformatorische „sola gratia

27 Für das Folgende vgl. ebd., 42–53.
28 Vgl. ebd., 396–436.
29 Vgl. ebd., 265 Anm. 83. Marielle Lamy entfaltet die Argumentation des Thomas nicht am Stück, sondern an unterschiedlichen Orten. Vgl. ebd., 669 (Reg. s. v. Thomas d'Aquin).
30 Ebd., 396.
31 Vgl. die differenzierte Würdigung der keineswegs so einheitlichen Position des Franziskaners ebd., 336–378.
32 Vgl. ebd., 591–605.

(allein aus Gnade)" ist eine andere Ausprägung desselben Gedankens.

Ein weiteres Beispiel, an dem man nicht nur die Entwicklung einer Lehre, sondern seit neuestem auch deren offizielle Verabschiedung studieren kann, ist die von einem eigenen jenseitigen Aufenthaltsort für die ungetauft gestorbenen Kinder, dem sogenannten „limbus puerorum". Auch diese geht letztlich auf Augustins Erbsündenlehre zurück. Dieser hatte keine Schwierigkeit, Erwachsene der ewigen Verdammnis zu überantworten, wenn sie entweder als Ungetaufte nicht der Erlösung teilhaftig geworden oder als Getaufte in schwere Sünde gefallen waren. Bei ungetauft gestorbenen Säuglingen, denen noch keine persönlichen Sünden zugerechnet werden können, die er aber aufgrund der Erbsünde von der Gottesschau ausgeschlossen betrachtete, schreckte er vor dieser Konsequenz zurück. Sie werden nach seiner Auffassung nur mit einer „sehr milden Strafe" belegt.[33] Auf komplexen Wegen, die hier nicht nachgezeichnet werden können,[34] hat sich daraus im Rahmen des antiken und mittelalterlichen Weltbildes mit seiner räumlichen Unterscheidung von Himmel als Ort der Seligen und Hölle als Ort der Verdammten die Vorstellung von einem „Rand" (limbus) der letzteren herausgebildet, an dem sich die ungetauft gestorbenen Kinder aufhalten. Motiviert wurde diese Vorstellung von dem seelsorgerlichen Anliegen, den Eltern und insbesondere den Müttern in Zeiten extremer Säuglingssterblichkeit und von Totgeburten eine Hoffnung für das ewige Schicksal ihrer Kinder zu geben. Ein anderer, verzweifelter Versuch bestand darin, die toten Säuglinge an bestimmte heilige Orte zu bringen, wo die über Feuer gehaltenen Leichname für kurze Zeit wiederbelebt erschienen, um sie schnell taufen zu können.[35] Ähnlichen Überlegungen verdankt die Vorstellung eines Läuterungsortes („Fegefeuer") ihre Existenz, wobei es hier darum ging, der Einsicht in die Unvollkommenheit der Christen Rechnung zu tragen, die der Läuterung bedürfen, bevor sie Gottes Angesicht schauen dürfen.[36] Weiterhin sind unter dem Stichwort „Limbus patrum" Überlegungen zu den Geretteten des Alten Bundes und zu heiligen Heiden zu nennen,[37] die freilich nicht die gleiche pastorale Brisanz besaßen wie die zuvor genannten. Sie alle versuchten die logischen Konsequenzen der augustinischen Erbsündenlehre abzumildern. 2007 hat die Internationale Theologische Kommission in einem Dokument, das von Papst Benedikt XVI. (2005–2013) gebilligt wurde,[38]

[33] „Mitissima sane omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt […]." („Sehr milde wird die Strafe all derer sein, die außer der Sünde, die sie sich als Erbsünde zugezogen haben, keine weitere begangen haben.") *Augustinus*, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, 23, 93: CChr.SL 46, 99, 133–135.

[34] Vgl. *Chiara Franceschini*, Storia del limbo, Milano 2017.

[35] Vgl. *Elke Pahud de Mortanges*, Der versperrte Himmel. Das Phänomen der *sanctuaires à répit* aus theologiegeschichtlicher Perspektive, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98 (2004), 31–47.

[36] Vgl. *Andreas Merkt*, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, der die These von der Entstehung des Fegefeuers im 12. Jahrhundert korrigiert, die der Mediävist Jacques Le Goff aufgestellt hat. Vgl. *Jacques Le Goff*, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.

[37] Vgl. *Matthias Laarmann*, Art. Limbus patrum / L. puerorum, in: Lexikon des Mittelalters 5, Sonderausgabe 1999, 1990 f.

[38] *Internationale Theologische Kommission*, Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder, 19. April 2007 (Arbeitshilfen 224), Bonn 2008.

die Vorstellung des „Limbus puerorum" für obsolet erklärt, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass diese nie formell dogmatisiert worden war.[39] Allerdings musste sie einräumen, dass dieser „Gedanke […] lange als allgemeine Lehre der Kirche betrachtet worden ist"[40]. Wenn gleichzeitig festgestellt wird, dass er „zahlreiche pastorale Probleme"[41] verursacht habe, muss man gerechterweise sagen, dass mit seiner Hilfe jahrhundertelang die oben genannten pastoralen Probleme gerade zu lösen versucht wurden, da „die Lancierung des *Limbus puerorum* im letzten den Versuch einer ‚Humanisierung' des Jenseits bedeutete."[42]

Dass der aufgrund eines veränderten Weltbildes nicht mehr überzeugende und wegen der Neugewichtung des allgemeinen Heilswillens Gottes überflüssig gewordene Gedanke eines besonderen Aufenthaltsortes für ungetauft gestorbene Säuglinge gleichsam offiziös verabschiedet wurde, mutet etwas seltsam an. Immerhin zeigt das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission, einer im Auftrag der Glaubenskongregation tätigen Institution, die Bereitschaft zu einer Kurskorrektur, die man so von Seiten des obersten kirchlichen Lehramts nicht gewohnt ist. Das lässt für die ungleich wichtigere und dringendere Frage der Frauenordination hoffen.

3 Ausblick

Die wenigen hier geschilderten Beispiele zeigen, dass es nicht nur in der Frömmigkeit, sondern auch auf der Ebene der Glaubenslehre Trends gibt. Diese sind keineswegs zufällig oder intellektuelle Spielereien, als die man sie auf den ersten Blick ansehen könnte, sondern entsprechen letztlich pastoralen Anliegen, ja geradezu Notsituationen. Die augustinische Erbsündenlehre erforderte andere Lösungen als die Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Die von Joseph Ratzinger in seinem Vortrag zum „Problem der Dogmengeschichte" zu Recht kritisierte neuscholastische Auffassung von der Dogmenentwicklung war primär an neuen Lehrentscheidungen zur Vervollkommnung des dogmatischen Systems orientiert. Ratzinger schließt solche Entfaltung keineswegs aus, plädiert aber gleichzeitig für Reduktion: „neben der Bereicherung und Ausweitung muss immer wieder die Bewegung der Vereinfachung stehen auf die Einfachheit des Wirklichen hin, die der

Weiterführende Literatur:
Der Autor weiß sich in vielfacher Hinsicht den von *Karl Lehmann* verfassten und unter dessen sowie Karl Rahners Namen veröffentlichten Ausführungen zur „Geschichtlichkeit der Vermittlung" im 1965 erschienenen 1. Band der Heilsgeschichtlichen Dogmatik Mysterium Salutis verpflichtet. Diese sind zugänglich in: *Karl Rahner*, Sämtliche Werke, Bd. 22/1a, bearb. von *Peter Walter / Michael Hauber*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 109–171. Zur Autorschaft Lehmanns vgl. den Brief des vor kurzem Verstorbenen an die Bearbeiter ebd., XII–XIV.

39 Vgl. ebd., 3.
40 Ebd., 10 f.
41 Ebd., 11.
42 *Elke Pahud de Mortanges*, Der versperrte Himmel (s. Anm. 35), 38.

wahre Ausgangspunkt aller Bereicherung und Entfaltung ist und bleibt."[43] In der anschließenden Diskussion verdeutlicht er, dass „die voranschreitende Geschichte des Dogmas […] in der Sache ein immer neues Rückschreiten auf den Ursprung als auf den Maßstab sein [muss], nach dem sie selbst gerichtet wird."[44] Er weiß sich hierin mit dem 2. Vatikanum einig, auf dem er eine wichtige Rolle gespielt hat. Das Konzil stellt für ihn „seiner eigenen Intention nach den Versuch dar, wieder das Zeugnis der Schrift, das Ursprüngliche, ‚Invariante' hörbar zu machen und ihm gegenüber dem vielen, was davon abführt, die gebührende Stellung einzuräumen."[45] In dieser Einschätzung trifft Ratzinger sich mit dem, was der Initiator des Konzils Papst Johannes XXIII. (1958–1963) mit dessen pastoraler Ausrichtung anstrebte. Dabei ging es um ein Ernstnehmen der konkreten Situation, in der der christliche Glaube gelebt werden soll,[46] keineswegs nur um „tecnica pastorale"[47], wie Erzbischof Pericle Felici (1922–1982), der Sekretär der vorbereitenden Konzilskommission und spätere Generalsekretär des Konzils, meinte. Das Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* der Kirche die Pflicht zugewiesen, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen"[48]. Es hat dabei in kluger Weise zwischen den „beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis" und den „in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise" zu gebenden Antworten unterschieden.[49] Dass lehramtliche Antworten ein Verfallsdatum haben, ist eine ungewohnte und deshalb für viele unerhörte, aber durchaus realistische Einsicht. Darüber, was das künftig bedeutet, darf gestritten werden.

Der Autor: *Peter Walter, geb. 1950 in Bingen am Rhein, Studium der Philosophie und der Theologie in Mainz und Rom, 1980 Promotion zum Dr. theol. in Rom, 1989 Habilitation in Tübingen, 1990 –2015 Univ.-Professor für Dogmatik und Direktor des Ar-*

43 *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (s. Anm. 9), 573.

44 Ebd., 593.

45 Ebd., 594. Ratzinger sieht in diesem am 15. Dezember 1965, unmittelbar nach dem offiziellen Abschluss des 2. Vatikanums gehaltenen Vortrag bereits die künftigen Auseinandersetzungen um die Interpretation des Konzils voraus. Vgl. ebd. Zu seiner Rolle auf dem Konzil sowie zu seinen Beiträgen zur nachkonziliaren Diskussion, an der er sich als Präfekt der Glaubenskongregation und als Papst beteiligt hat, vgl. *Lieven Boeve*, Benedikt XVI., in: *Michael Quisinsky / Peter Walter / Clemens Carl*, Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 1), 51–53.

46 Vgl. *Joseph A. Komonchak*, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: *Giuseppe Alberigo / Klaus Wittstadt* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 1, Mainz–Leuven 1997, 189–401, bes. 189–193.394–401.

47 Zit. ebd., 197. Vgl. auch *Massimo Faggioli*, Art. Felici, in: *Michael Quisinsky / Peter Walter / Clemens Carl*, Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 1), 103 f.

48 *Zweites Vatikanisches Konzil*, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* 4: *Peter Hünermann* (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009 (Sonderausgabe), 595.

49 Ebd.

beitsbereichs Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut) an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., seit 1991 Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, seit 2004 Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Publikationen: Syngrammata. Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie, hg. von Thomas Dietrich / Michael Quisinsky / Ulli Roth / Tobias Speck, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015; Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Theologie und Kirche am Mittelrhein, hg. von Claus Arnold, Würzburg 2015; Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform, hg. von Günther Wassilowsky, Münster 2015.

Theologie der Sakramentalität

MARTIN STUFLESSER / JORIS GELDHOF / ANDY THEUER (HG.)

„Ein Symbol dessen, was wir sind“

Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität

Was sind eigentlich Sakramente, was heißt „Sakramentalität“? Zur Beantwortung dieser Frage sind die konkreten liturgischen Vollzüge zu berücksichtigen, in denen sich der Gehalt der Sakramente zeigt. Auf einem internationalen Kongress hat sich die Societas Liturgica mit diesen Themen befasst.

Theologie der Liturgie
192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2585-7
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Marie Helbing

Konjunkturen der (Kleider-)Mode

◆ **Aus der Perspektive einer Kulturanthropologin befasst sich die Autorin mit Kleidermoden. Sie erschließt das Phänomen anhand der Modetheorie von Georg Simmel und zeigt zugleich auf, dass Kleidermode ein Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung ist. (Redaktion)**

Dem Thema Kleidermode, das bis heute als oberflächlich gebrandmarkt ist, wird in der Wissenschaft nur zögerlich Beachtung geschenkt.[1] Die folgenden Ausführungen sollen einen Einblick in das Feld der Kleidermode geben. Ausgehend von Simmels Modetheorie, die er in einigen Publikationen ausgeführt hat,[2] wodurch er zum Vorreiter in der Beschäftigung mit derselben geworden ist, soll eine Art Spaziergang durch die Modegeschichte erfolgen. Beginnend mit der Beschreibung des Grundprinzips der Mode werden anschließend einzeln vor diesem Hintergrund formulierte Thesen Simmels an modehistorischen Beispielen erläutert. Der Aufsatz endet schließlich im modischen Heute, wobei gefragt wird, ob und inwiefern Simmels Modetheorie noch Gültigkeit hat. Auch wenn Mode viele Bereiche des Lebens wie die des Verhaltens, des Wohnens oder der Freizeitgestaltung betrifft,[3] liegt der Fokus im Folgenden auf westlicher Kleidermode, wie sie auch Simmel als Phänomen der Moderne untersucht hat.

1 Grundprinzip der Mode

Mit der Dialektik der Mode beschreibt Simmel das Grundprinzip derselben, das in der Nachahmung und der Differenz zum Ausdruck kommt. Die Mode bietet einerseits Schutz für den Einzelnen, denn „sie ist Nachahmung eines gegebenen Musters und genügt damit dem Bedürfnis nach sozialer Anlehnung, sie führt den einzelnen auf die Bahn, die alle gehen, sie gibt ein allgemeines, das das Verhalten jedes einzelnen zu einem bloßen Beispiel macht.“[4] Zugleich kann über Mode das Hervorstechen aus der Masse befördert werden: „Nicht weniger aber befriedigt sie das Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-Abheben.“[5] Gemeint ist damit der Wunsch

1 Vgl. hierzu *Gabriele Mentges*, Die Angst der Forscher vor der Mode oder das Dilemma einer Modeforschung im deutschsprachigen Raum, in: *Gudrun M. König* / *Gabriele Mentges* / *Michael R. Müller* (Hg.), Die Wissenschaften der Mode, Bielefeld 2015, 27–47.

2 *Georg Simmel*, Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie, in: Die Zeit. Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst 5 (1895), Nr. 54, 22–24; *ders.*, Philosophie der Mode (Moderne Zeitfragen 11), Berlin 1905, 5–41; *ders.*, Die Mode, in: *Silvia Bovenschen* (Hg.), Die Listen der Mode, Frankfurt a. Main 1986, 179–207.

3 Vgl. *Gertrud Lehnert*, Mode und Moderne, in: *Gabriele Mentges* (Hg.), Kulturanthropologie des Textilen, Berlin 2005, 251–263, hier: 252.

4 *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 181.

5 Ebd.

des Menschen nach sozialer Anerkennung und Zugehörigkeit, damit einhergehend aber auch die gleichzeitige Abgrenzung zu anderen Gruppen, woraus sich der noch heute bekannte Wechsel der Moden ableiten lässt. Bedingung für die Mode ist jedoch die Existenz der beiden Elemente, denn „wo von den beiden sozialen Tendenzen, die zur Bildung der Mode zusammenkommen müssen, nämlich dem Bedürfnis des Zusammenschlusses einerseits und dem Bedürfnis der Absonderung andererseits, auch nur eines fehlt, wird die Bildung der Mode ausbleiben."[6]

Im fortwährenden Wechsel kommt zugleich das Schicksal der Mode zum Ausdruck, denn in dem Moment, in dem sie auf ihrem Höhepunkt ist, ist sie tot und muss durch eine neue abgelöst werden. Folglich kann man sich immer nur auf dem Weg zu ihr befinden, sie aber nie erreichen. Der wiederkehrende Wechsel ist das beständige Moment der Mode. Dabei tritt jede Mode auf, als ob es sie noch nie gegeben hätte, vorausgesetzt sie ist aus dem Gedächtnis eliminiert.[7] Folglich konnte Yves Saint Laurents Kollektion „Libération" von 1971, die heute zu den Stärksten seiner knapp 50-jährigen Karriere gehört, nicht überzeugen. Während Kollegen wie der Modeschöpfer Christian Lacroix die Kollektion lobten, reagierte die Presse mit Bewertungen wie „Widerlich!" entsetzt. Mit Pelzmänteln, Turbanen, Plateauschuhen und dem Make-Up hatte Saint Laurent seine Begeisterung für den Stil der 1940er-Jahre zum Ausdruck gebracht. Seine Faszination für jene Zeit wurde jedoch nicht geteilt, die Mehrheit fühlte sich vielmehr an eine grausame Periode Frankreichs – die Besatzungszeit im 2. Weltkrieg, die von Entbehrung und Not geprägt war – erinnert.[8]

Ganz anders hingegen ergeht es dem Phänomen Schlaghose, die in den 1960er-Jahren ihre Hochzeit hatte und seitdem regelmäßig wiederkehrt.[9] In den 1990er-Jahren kam sie im Nylongewand daher und wurde von Anhängern der Technoszene getragen. Aktuell hält sie erneut Einzug in die Kleiderschränke, seit das italienische Modelabel Gucci Modekollektionen als Hommage an die 1970er kreiert. Kleidungsstücke treten immer wieder ihren Siegeszug an, um wieder vergessen und dann erneut Mode zu werden. Dabei werden die Intervalle einer wiederkehrenden Mode immer kürzer, was nicht zuletzt an einer zunehmenden Beschleunigung liegt, die sich gerade in der Mode niederschlägt.

2 Mode und Wirtschaft

Der von Simmel und anderen[10] beschriebene Wechsel der Moden, heraufbeschworen durch Nachahmung und Differenzie-

6 Ebd., 185.
7 Ebd., 204.
8 Vgl. *Alice Rawsthorn*, Yves Saint Laurent. Die Biographie, Stuttgart 1998, 129–133.
9 Vgl. *Tracy Tolkien*, Schick & Schrill. Klassiker der Designermode, München 2001, 103.
10 Zu nennen sind hier außerdem die Gedanken zur Mode von Friedrich Theodor Vischer und Thorstein B. Veblen. Silvia Bovenschen hat bereits 1986 die wichtigsten Schriften zur Mode zusammengetragen. Seit einiger Zeit erfahren die Modetheorien vermehrt Aufmerksamkeit, was sich in einer Reihe von Publikationen äußert. Dabei werden klassische Texte um Abhandlungen aus den letzten Jahrzehnten ergänzt. Vgl. *Silvia Bovenschen* (Hg.), Die Listen der Mode, Frankfurt a. Main 1986; *Gertrud Lehnert / Alicia Kühl / Katja Weise* (Hg.), Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten, Bielefeld 2014, sowie *Barbara Vinken*, Die Blumen der Mode. Klassische und neue Texte zur Philosophie der Mode, Stuttgart 2016.

rung, erfährt im Zuge der Industrialisierung und der damit einhergehenden seriellen Produktion von Kleidung eine Beschleunigung. So zeigt sich beispielsweise in der Aufhebung der ständischen Kleiderordnungen, dass sich Mode als ein wirtschaftliches und kulturelles System entwickeln konnte und ihre Funktion als soziales Regulativ zu Tage förderte. Modernisierungen im technologischen, organisatorischen sowie modischen Bereich, einhergehend mit gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, begründeten den wirtschaftlichen Erfolg des Modesystems wie wir es heute kennen. Entscheidend für die industrielle Fertigung von Kleidung waren die Erfindung der Nähmaschine und die Entwicklung des Größensystems, das aus dem Militärwesen hervorgegangen ist.[11] Die seit Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommenen Kauf- und Warenhäuser trieben den Konsum voran, der heute durch die ständige Verfügbarkeit von Waren in der digitalen Welt weiter verstärkt wird.

Auf den Einfluss der ökonomischen Komponente auf das Wesen der Mode hat Simmel bereits verwiesen und die sich daraus ergebenden Folgen erkannt: „Ein eigentümlicher Zyklus entsteht hier: je rascher die Mode wechselt, desto billiger müssen die Dinge werden; und je billiger sie werden, zu desto rascherem Wechsel der Mode laden sie die Konsumenten ein und zwingen sie die Produzenten."[12] Das Tempo des Modewechsel hat bis heute so angezogen, dass sich dieses unmittelbar in „Fast Fashion" – der Begriff bezieht sich auf die bekannten Schnellrestaurants – niederschlägt. Sie ist massenproduzierte Kleidung, die sich im Design an hochpreisige Mode anlehnt, jedoch unter Verwendung minderwertigerer Materialien.[13] Bekannte Anbieter sind in nahezu jeder größeren Einkaufsstraße einer Stadt zu finden, die mit bis zu zwölf Kollektionen pro Jahr die Konsumenten locken und die sonst hochpreisigen Trends für jeden erschwinglich machen. Während Konsumenten ein regelmäßig wechselndes Sortiment im Niedrigpreissegment angeboten wird, sind die Leidtragenden der „Fast Fashion " die Arbeiterinnen und Arbeiter, die unter den katastrophalen Arbeitsbedingungen bis zu 14 Stunden täglich Kleidung für die westliche Welt produzieren.[14] Trotz des medialen Aufschreis nach der Katastrophe mit über tausend Toten in den Textilfabriken von Bangladesch im Jahr 2013 und der Gründung einer Initiative durch die Großhändler, hat sich im Bewusstsein und im Konsum der breiten Öffentlichkeit nach wie vor wenig geändert.[15] Als Gegenbewegung darf „Slow

[11] Vgl. *Daniela Döring*, Zeugende Zahlen. Mittelmaß und Durchschnittstypen in Proportion, Statistik und Konfektion des 19. Jahrhunderts, Berlin 2011.

[12] *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 203.

[13] An dieser Stelle sei auf das professionelle Kopieren und Adaptieren von hochpreisiger Designermode verwiesen, worauf sich unter anderem auch der wirtschaftliche Erfolg der bekannten Highstreetketten stützt. Siehe hierzu: *Angelika Riley*, Mode-Kopien, in: *Sabine Schulz* / *Claudia Banz* (Hg.), Fast Fashion. Die Schattenseiten der Mode, Hamburg 2015, 64 f.

[14] Vgl. *Marsh A. Dickson*, Corporate Responsibility in the Global Apparel Industry: Toward an Integrated Human Rights-Based Approach, in: *Sandy Black* / *Amy de la Haye* / *Joanne Entwistle* / *Agnès Rocamora* / *Regina A. Root* / *Helen Thomas* (Hg.), The Handbook of Fashion Studies, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017, 523–541, hier: 523, 524.

[15] Darauf deuten Angaben zum jährlichen Konsum von Bekleidung hin. Denn bei gleichzeitig sinkenden Ausgaben steigt der Neukauf bei Kleidung an, der bei etwa 27 kg pro Kopf/Jahr liegt. Vgl. *Claudia Banz*, Mode und Konsum, in: *Sabine Schulz* / *Claudia Banz* (Hg.), Fast Fashion (s. Anm. 13), 29, 30.

Fashion" verstanden werden. Sie setzt auf nachhaltige und lokale Produktion. Der Konsument soll dazu angehalten werden, seltener und bewusst zu konsumieren.

Die von Simmel beschriebene Beschleunigung schlägt sich jedoch nicht nur in den Bereichen der Produktion und Konsumption nieder, sondern auch in den Medien. Als ein Medium, das die immer neuen Moden präsentiert, erlangte die Modenschau prominenten Status im Modesystem. Früher eine Werbemaßnahme in Modesalons oder Kauf- und Warenhäusern, werden heute zweimal jährlich im Rahmen der Modewochen in Paris, London, New York und Berlin die neuesten Kollektionen präsentiert. Der Ursprung der Modenschau ist nicht eindeutig auszumachen, geht wahrscheinlich aber auf den Begründer der Haute Couture Charles Frederick Worth (1826–1895) zurück.[16] War es zunächst die Kundin, die mit der Wahl des Stoffes und des Schnittmusters die Kleidervorgaben bestimmte, wandelte sich dies mit Worth zum Diktat des Modeschöpfers. Er präsentierte seine Vorstellung der Frau und die Modenschau ist seit Beginn des 20. Jahrhunderts gängige Praxis. Während anfangs über eine Dauer von bis zu vier Stunden bis zu 350 Kleider für die kommende Saison gezeigt wurden, präsentieren Designer heute in knapp 15 Minuten etwa sechzig Modelle. Der beschriebene Wandel von einer zeitintensiven zu einer kurzen Modepräsentation wurde in den 1960er-Jahren durch einen demografischen, wirtschaftlichen, sozialen Wandel und die Herausbildung neuer Jugendkulturen eingeläutet.[17] Die Haute Couture, die noch heute die hohe Schneiderkunst darstellt, verlor durch die Etablierung von Ready-to-Wear, der Kleidung von der Stange, zunehmend an Bedeutung. Vorreiterin ist die Engländerin Mary Quant, die Models tanzend, laufend und springend die neue Mode vorführen ließ; passend dazu wurde Jazzmusik eingespielt. Diese Dynamik wurde so weit vorangetrieben, dass heute Modenschauen in Echtzeit via Livestreams im Internet miterlebt werden können.

3 Karneval der Mode

Der Mode wird die Tragbarkeit regelmäßig abgesprochen. Besonders die präsentierten Laufstegkreationen rufen beim Laienpublikum häufig ein Kopfschütteln hervor. Man denke an die Kollektion „After Words" des türkisch-zypriotischen Modedesigners Hussein Chalayan aus dem Jahr 2000. Möbelbezüge wurden zu Kleidern, ein Holztisch wurde zum Rock transformiert. Die Schau basiert auf der Idee, in Kriegszeiten die Möglichkeit zu haben, seine Besitztümer unmittelbar am eigenen Körper zu tragen.[18] Oft steht tatsächlich nicht die Tragbarkeit im Vordergrund, die Mehrzahl der gezeigten Kleider geht gar nicht in Produktion oder wird für den Verkauf nochmals modifiziert. Vielmehr muss eine Kollektion als Vision eines Designers verstanden werden, der damit seine Meinung zu einer Zeit zum Ausdruck bringt.

Die Mode scheint damit zuweilen grotesk und findet im Modenarr ihre Verkörperung. Denn in ihm „erscheinen die gesellschaftlichen Forderungen der Mode auf

16 Vgl. *Diana de Marly*, Worth. Father of Haute Couture, New York–London 1990.

17 Zur Geschichte der Modenschau siehe *Caroline Evans*, The Enchanted Spectacle, in: Fashion Theory 5 (2001), H. 3, 271–310.

18 Vgl. *Hanni Geiger*, Form follows Culture. Entgrenzungen im Konzept-Design Hussein Chalayans, Köln 2016.

eine Höhe gesteigert, auf der sie völlig den Anschein des Individualistischen und Besonderen annehmen."[19] Mit 4.000 Paar Schuhen und einer eigenen Wohnung nur für ihre Kleider bezeichnet sich die Italienerin Anna Dello Russo selbst als „Fashion Victim",[20] dem wohl zeitgemäßeren Ausdruck für Modenarr. Die Chefin der japanischen Vogue, die Kunstgeschichte, italienische Literatur und schließlich Modedesign studiert hat, ist bekannt dafür, Komplett-Looks der Modeschöpfer vom Laufsteg zu tragen. Sie will damit ihren Respekt vor der Kreativität des jeweiligen Designers ausdrücken. Dank ihrer auffälligen Looks wurde sie zu einem der Lieblingsmotive der Streetstylefotografen, die vor und nach den Modenschauen auffällig gekleidete Menschen im Bild festhalten und anschließend online oder in Printmagazinen veröffentlichen.

Sie tragen damit zum Hype von digitalen Influencern bei, denen meist eine unreflektierte Übernahme jeden neuen Modetrends zugeschrieben wird. Hervorgebracht hat diese Art des Unternehmers, als dessen Vorgänger man das IT-Girl der 1990er-Jahre anführen könnte, das World Wide Web mit seinen sozialen Netzwerken, insbesondere Instagram. Mit Bildern in ständig neuen Kleidern angesagter Modelabels und bei nahezu allen Modewochen in New York, London, Mailand, Paris und unzähligen Events anwesend, inszenieren sich meist junge Frauen ihrem digitalen Publikum, das mehrere Millionen Follower groß sein kann. Der abwertend gemeinte Begriff der „wandelnden Litfaßsäule" eines Sternredakteurs ist insofern korrekt,[21] als sich Influencer als Werbeflächen präsentieren. Dies nutzte das italienische Designer-Duo Dolce & Gabbana, das schon mehrfach Influencer-Stars statt Models über den Laufsteg zur Präsentation seiner neuen Kollektion schickte. Während sich die einen der Mode hingeben, verweigern sich andere der Mode.

4 Antimode

Konträr zum Modenarr ist auf den ersten Blick der von Simmel als der Unmoderne beschriebene: „Der absichtlich Unmoderne nimmt genau den gleichen Inhalt wie der Modenarr auf, nur daß er ihn in eine andere Kategorie formt, jener in die der Steigerung, dieser in die der Verneinung."[22] Mit der hier beschriebenen Gegenposition des Modenarren negiert der Unmoderne somit die Inhalte der Mode. Simmel will den sich der Mode verweigernden jedoch nicht zwangsläufig als unmodisch verstanden wissen. Vielmehr verweist er darauf, dass es Mode werden kann, unmodisch zu sein. Dies bezeugen auch ausgewählte Beispiele der Modegeschichte.

Am eindrücklichsten verdeutlicht dies der Punk, der seinen Ursprung in Großbritannien Mitte der 1970er-Jahre hatte. Punk ging aus einem Protest gegen das herrschende Establishment hervor, dessen be-

19 *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 191.

20 Vgl. *Julia Werner*, Im Interview Anna Dello Russo – Die Mode-Jägerin. http://www.sueddeutsche.de/leben/im-interview-anna-dello-russo-die-mode-jaegerin-1.981638 [Abruf: 05. März 2018].

21 Vgl. *Dirk van Versendaal*, Die schöne Welt von Instagram-Star Veronika Heilbrunner. https://www.stern.de/lifestyle/mode/instagram-promi-heilbrunner-ist-stilikone-im-digitalen-zeitalter-7485354.html [Abruf: 26. Februar 2018].

22 *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 203.

kanntestes Sprachrohr die Sex Pistols waren. Über Kleidung brachten Punks ihre Verachtung für die Modeindustrie und die Gesellschaft zum Ausdruck, indem sie die Dekontextualisierung bekannter Zeichen und die Dekonstruktion an Kleidungsstücken vornahmen. Zerrissene Jeans, mit Nieten besetzte Lederjacken und Alltagsgegenstände wie Sicherheitsnadeln wurden zu Schmuck umfunktioniert. Vivienne Westwood ist aus dem Punk als seine modische Vertreterin hervorgegangen. Sie startete ihre Karriere mit Malcolm McLaren, der später Manager der Sex Pistols wurde, in dem gemeinsamen Shop „Sex", einem Treffpunkt der Londoner Punk-Szene. 1981 präsentierte sie schließlich ihre erste professionelle Kollektion.[23] Was seinen Ursprung in der Gegenbewegung hatte und antikommerziell ausgerichtet war, schockt heute nur noch selten. Punk fand schließlich Eingang in die Mode und wurde wirtschaftlich rentabel gemacht.

Ähnlich wie Punks fordern japanische Modedesigner, die vermehrt seit den 1970er-Jahren ihre Kollektionen in Paris zeigen, bisherige Sehgewohnheiten der westlichen Modewelt heraus. Rei Kawakubo für Comme des Garçons, Issey Myika und Yohji Yamamoto schaffen mit dem Einsatz von traditionellen japanischen Schnitttechniken und Materialien eine bisher unbekannte Körpersilhouette. 1997 sorgte Kawakubo mit ihrer Kollektion „Body Meets Dress Meets Body" für Aufsehen, in dem sie mit Auspolsterungen an Brust, Hüfte und Po den weiblichen Körper verzerrte und damit die „Vorstellungen von der Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und seiner Kleidung"[24] in Frage stellte.

Ganz anders, aber auch als unmodisch wahrgenommen, äußert sich der aktuelle Trend „Menocore". Die Wortschöpfung geht auf Harling Ross, Redakteurin des bekannten US-amerikanischen Modeblog „Man Repeller", zurück und setzt sich aus Menopause und Hardcore zusammen.[25] Damit spielt „Menocore" unmittelbar auf das vermeintliche Kleidungsverhalten von Frauen um die 50 an, während Hardcore den harten Kern beschreibt.

„Menocore" ist als Weiterentwicklung des sogenannten „Normcore" zu werten,

Weiterführende Literatur:

Silvia Bovenschen (Hg.), Die Listen der Mode, Frankfurt a. Main 1986.

Gudrun M. König / Gabriele Mentges / Michael R. Müller (Hg.), Die Wissenschaften der Mode, Bielefeld 2015.

Gertrud Lehnert / Alicia Kühl / Katja Weise (Hg.), Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten, Bielefeld 2014.

Peter McNeil, Georg Simmel. ‚The Philosophical Monet', in: *Agnès Rocamora / Anneke Smelik* (Hg.), Thinking through Fashion. A Guide to Key Theorists, London–New York 2016, 63–80.

Gabriele Mentges (Hg.), Kulturanthropologie des Textilen, Berlin 2005.

Barbara Vinken, Die Blumen der Mode. Klassische und neue Texte zur Philosophie der Mode, Stuttgart 2016.

[23] Vgl. *Bonnie English*, A Cultural History of Fashion in the 20th Century. From the Catwalk to the Sidewalk, Oxford–New York 2007, 102–108.

[24] *Getrud Lehnert*, Der modische Körper als Raumskulptur, in: *Erika Fischer-Lichte* (Hg.), Theatralität und die Krisen der Repräsentation, Stuttgart–Weimar–Metzlar 2001, 528–549, hier: 546.

[25] Vgl. *Harling Ross*, Menocore is the New Normcore, and Its a Lot More Comfortable. https://www.manrepeller.com/2017/07/menocore-fashion-trend.html [Abruf: 11. Februar 2018].

der sich durch das Tragen weißer T-Shirts, weiter Jeans und Baumwolljacken auszeichnet. Den Trägern des Looks ist das Bedürfnis gemein, nicht in der breiten Masse aufzufallen. Zum Repertoire des „Menocore-Looks" hingegen gehören weite Pullover, fließende Kleider, wadenlange Röcke, unförmige Hosen und flache Schuhe. Als begehrenswert gelten die für das französische Modehaus Céline kreierten Designs von Phoebe Philo, die vor kurzem nach zehn Jahren durch Hedi Slimane als Kreativdirektorin abgelöst wurde.[26] Oder auch die für Purismus stehende Mode von Jil Sander, deren Gründerin, die deutsche Heidemarie Jiline Sander, das Unternehmen jedoch 2013 verlassen hat.[27] Die Formsprache soll sich durch Bequemlichkeit auszeichnen und durch Zurückhaltung glänzen. Die hochwertigen Materialien sind vorzugsweise aus Kaschmir, Leinen, Seide oder feiner Baumwolle, während die Farbpalette von Weiß über Beige zu Dunkelblau bis Schwarz reicht. Damit kann „Menocore" mit den klassischen Schnitten und langlebigen Materialien als bewusst gesetzter Kontrast zur „Fast Fashion" verstanden werden. Aktuelles Stilvorbild für die modisch interessierte Frau ist die Schauspielerin Diane Keaton, die in Filmen wie „Was das Herz begehrt" (2003), aber auch im Privaten den Trend bedient. In einem System, das junge, makellose Frauen zum absoluten Schönheitsideal erhoben hat,[28] scheint das fast schon revolutionär. Die Mode scheint die Dialektik zum Prinzip zu erheben.

5 Simmels Modetheorie heute

Die Dualismen der Nachahmung und der Abgrenzung bringen die Mode und ihren Wechsel hervor. Simmel beschreibt das Grundprinzip der Mode jedoch als Klassenmode. Er geht davon aus, dass „die Moden der höheren Schicht sich von der der tieferen unterscheiden und in dem Augenblick verlassen werden, in dem diese letztere sie sich anzueignen beginnt."[29] Was hier als Heruntertröpfeln der Mode von oben nach unten verstanden wird, bezeichnet man heute als Trickle-Down.[30] Vor dem Hintergrund des Zeitkontexts ist Simmels Analyse nicht falsch, hat in dieser Form jedoch heute keine Gültigkeit mehr; dies legen schon die vorangegangenen Beispiele offen. Seit den 1970er-Jahren hat Simmels Diffusionsmodell vermehrt Kritik erfahren und alternative Möglichkeiten der Ausbreitung von Mode wurden aufgezeigt, die verdeutlichen, dass die Gesellschaft

[26] Vgl. *Lauren Sherman*, What Hedi Slimane Means for Céline. https://www.businessoffashion.com/articles/professional/making-sense-of-hedi-slimane-at-celine [Abruf: 11. Februar 2018].

[27] Das Credo der „klugen Mode" konnte man zuletzt in der ersten Einzelausstellung „Jil Sander. Präsens" sehen. Die von der Designerin mitkuratierte Ausstellung widmete sich unter anderem den Bereichen Laufsteg, Backstage, Atelier, Modekollektionen, Accessoires, Kosmetik, Modefotografie und Kampagnen. Die Ausstellung lief von 4. November 2017 bis 6. Mai 2018 im „Museum Angewandte Kunst" in Frankfurt a. Main.

[28] Vgl. *Ashley Mears*, Pricing Beauty. The Making of a Fashion Model, Berkeley–Los Angeles–London 2011.

[29] *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 181.

[30] Wie Peter McNeil erläutert, ist Trickle-Down heute untrennbar mit Simmels Modetheorie verbunden. Der Begriff geht jedoch auf G. B. Sproles zurück, der diesen in einem Essay über Marketing erwähnte. Vgl. *Peter McNeil*, Georg Simmel. ‚The Philosophical Monet', in: *Agnès Rocamora / Anneke Smelik* (Hg.): Thinking through Fashion. A Guide to Key Theorists, London–New York 2016, 63–80, hier: 75.

heute differenzierter ist. Wie am Beispiel des Punks zu sehen war, kann sich Mode von unten nach oben ausbreiten und ist damit als Trickle-Up zu verstehen. Während Trickle-Up-And-Down das gleichzeitige Ausbreiten von der Mitte nach oben und unten meint. So fand „Menocore" seine Ausbreitung zunächst in der Mitte der Gesellschaft, bevor der Trend in der breiteren Masse als auch von hochpreisigen Modelabels adaptiert wurde. Dabei verweist Simmel innerhalb seiner Theorie auf die Demimonde, die sogenannte Halbwelt, zu der Schauspieler und Kurtisanen zählten, als Trendsetter und zeigt damit selbst auf, dass die Verbreitung von Mode nicht nur von oben nach unten erfolgt.[31]

Basis der genannten Modelle ist jedoch das eingangs erläuterte Prinzip der Mode, das auf Differenzierung und Nachahmung beruht. Simmels Modetheorie ist somit nach wie vor Ausgangspunkt für Forschungen, die als Ergänzungen, Weiterentwicklungen oder auch als kritische Anmerkungen verstanden werden können. Elena Esposito beispielsweise hat Grundzüge der Modetheorie Simmels aufgegriffen und weiterentwickelt.[32] An anderer Stelle wird, neben der Formulierung einer Klassenmode, die fehlende Empirie seiner Arbeit bemängelt.[33] Jedoch, und hier schließe ich mich dem Urteil David Frisbys an, gelang es Simmel, „die Erfahrungsweisen der ‚neuen' und ‚modernen' Lebenswelt zu artikulieren und zu analysieren"[34]. Sein Verdienst liegt darin, dass er Mode zum Gegenstand wissenschaftlicher Ausführungen gemacht und damit den Diskurs über sie nicht nur angestoßen, sondern auch nachhaltig geprägt hat. Simmels Modetheorie zählt damit heute noch zur Grundlagenliteratur der Modeforschung und dient nach wie vor als Ausgangspunkt für Untersuchungen, die sich dem Vestimentären widmen.

Die Autorin: *Marie Helbing, M.A., arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Kulturanthropologie des Textilen der TU Dortmund. Dort studierte sie auch vergleichende Textilwissenschaft (kulturgeschichtlich) und Soziologie. Ihre Magisterarbeit schrieb sie über die Geschichte der Modenschau und untersuchte darin deren Ursprünge sowie die sich verändernden Strategien des Zeigens. Aktuell forscht sie im Rahmen ihres Dissertationsprojektes über die Sichtbarkeitsstrategien der Berliner Konfektion zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Fokus liegt auf Modenschauen, Modewochen und Modeausstellungen.*

31 Vgl. *Georg Simmel*, Die Mode (s. Anm. 2), 196.

32 Zur weiteren Lektüre empfiehlt sich *Elena Esposito*, Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden: Paradoxien der Mode, Baden-Baden 2004.

33 *Susan B. Kaiser / Karyl Ketchumg / Anna Kuhn*, Mode: Poetische Dialektik?, in: *Gabriele Mentges* (Hg.), Kulturanthropologie des Textilen (s. Anm. 3), 265–286, hier: 271.

34 *David Frisby*, Fragmente der Moderne. Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin, Rheda-Wiedenbrück 1986, 46.

Ilaria Hoppe

Katzen

Trends und Hypes in Internet und digitaler Kultur

◆ **Der Beitrag skizziert den schnelllebigen Wandel und Austausch von „Moden" in der digitalen Kommunikation der Sozialen Medien. Dabei fällt das Phänomen der Katze besonders auf, die in unterschiedlicher Weise eine herausgehobene Rolle in einem Teil des Internets spielt. „Die seltsame Gefährtin" – so der Titel eines Buches über theologische und kulturgeschichtliche Zugänge zur Katze – wird als Beispiel für die verzweigte Dynamik des Internets vorgestellt. (Redaktion)**

Internet und digitale Kultur erscheinen besonders schnelllebig und wenig greifbar. Das liegt sicherlich daran, dass Daten in hoher Geschwindigkeit übermittelt werden und wir fast in Echtzeit kommunizieren können. Darüber hinaus werden beide Bereiche häufig vom Zeitgeschmack heimgesucht, zuweilen mit ernsthaften Konsequenzen für unseren Alltag. Dies führte zu einer Polarisierung zwischen euphorischen BefürworterInnen und ängstlichen GegnerInnen: Einerseits wird auf die unendlichen Möglichkeiten unmittelbarer Teilhabe aufmerksam gemacht, andererseits äußert sich Skepsis gegenüber einer gewissermaßen autonom agierenden Technik. Befeuert werden beide Seiten nach wie vor durch die immer schnellere Abfolge von Hypes und Trends in der digitalen Welt. Beide Tendenzen messen sich an der Dauer ihrer Aufmerksamkeitsspanne, wobei der Hype nur kurz anhält und einen nachhaltigeren Trend auslösen kann: „Denn Trends sind langfristige und grundsätzliche Entwicklungen, welche die digitale Welt verändern."[1] Doch auch ein Trend – hat er seinen Zenit überschritten – kann gänzlich verschwinden, entweder weil niemand ihm mehr Interesse entgegenbringt, oder weil er nicht mehr als solcher zu erkennen ist. Am Beispiel des Internets und der darin scheinbar omnipräsenten Katzenbilder wird im Folgenden ein digitaler Trend rekonstruiert und der Frage nachgegangen, warum gerade *cat content* so erfolgreich werden konnte. Dabei soll ebenso deutlich werden, dass auch das Virtuelle eine Realität besitzt, die von Akteuren mit manifesten Interessen gestaltet wird.

1 Generation Internet und die Megatrends der Zukunft

Nach wie vor grundlegend für ein Verständnis von Innovationen ist das Lebenszyklusmodell der Diffusionstheorie: Der zufolge ist es zuerst immer nur eine kleine, gut informierte Gruppe, die neuen Ideen gegenüber aufgeschlossen ist.[2] Dem

1 *Christina Quast*, Trends und Hypes im Internet, in: *Grimme-Institut* (Hg.), Im Blickpunkt, Marl 2014; http://www.grimme-institut.de/publikationen/im-blickpunkt/p/d/hypes-und-trends-in-der-digitalen-welt-1/ [Abruf: 28.03.2018].

2 *Everett M. Rogers*, Diffusion of Innovations, New York 2003 [1962].

schließt sich eine frühe Mehrheit (*early adopters*) an, welche die Idee weiterverbreitet. Als Trendsetter oder Influencer können sie dazu beitragen, einen Hype auszulösen. Zu diesem Zeitpunkt kann ein Trend noch wirklich ‚trendy' sein, denn sobald ein Thema oder eine Anwendung massenkompatibel wird, ist es eigentlich nicht mehr ‚cool'. Zumal sich spätestens in diesem Moment die Wirtschaft in Bewegung setzt, um das Potenzial von Innovationen ökonomisch zu verwerten. Die sogenannten Nachzügler führen dann zu einer Übersättigung des Marktes; danach ist der Trend weder als soziales noch als wirtschaftliches Kapital weiterhin attraktiv.

Im Schnelldurchlauf hat das Internet diesen Lebenszyklus in den 1990er-Jahren bereits selbst einmal durchlaufen bis kurz vor dem Millennium die Blase der *New Economy* platzte, worauf das allgemeine Interesse für Internet und Digitalisierung deutlich abflaute. Erst durch den Siegeszug der sozialen Medien und des interaktiven Web 2.0 ab Mitte der 2000er-Jahre setzte ein neuer Trend ein, der mittlerweile wieder durch technische Entwicklungen, wie dem Mobile Instant Messaging via Smartphone, abgelöst wird. Apps wie *Snapchat* oder *Whatsapp* erlauben eine unmittelbare und kostenfreie Kommunikation ohne die Vermittlung oder Einmischung einer übergreifenden Plattform. Attraktiv ist beim Instant Messaging zudem die Vergänglichkeit der Mitteilungen. Viele haben schon schlechte Erfahrungen mit Posts gemacht, die sich nicht mehr löschen oder zurücknehmen ließen. Das ephemere Chatten in nahezu Echtzeit kommt ferner einem persönlich geführten Gespräch am nächsten. Der Anbieter mit dem immer noch größten Marktanteil *facebook* ist bei den jüngsten NutzerInnen tatsächlich schon wieder ‚out' und steht somit vor einer Trendwende, hin zu einem sozialen Netzwerk für die ältere Generation.[3]

Deutlich wird hier ein *generation gap*, der vielleicht deshalb auch bedrohlich wirkt, da einige Hypes und Trends aus der jugendlich besetzten digitalen Kultur nachhaltige Auswirkungen auf nahezu alle Bereiche der Gesellschaft entfalten können. Neben der Unterhaltung sind es Anwendungen wie *virtual* oder *augmented reality*, das Internet der Dinge, Drohnen oder *wearables*, die zuerst als Spielzeug für Trendsetter in Erscheinung treten, die sich aber möglicherweise ernsthaft auf unseren Alltag in Politik, Gesellschaft, Wissenschaft oder Kunst auswirken können. Beunruhigend ist dabei nicht nur die Unkenntnis im Umgang mit diesen Technologien, sondern auch eine gefühlte Ohnmacht gegenüber selbstständig operierender künstlicher Intelligenz. In diesen Bereich fallen auch die ‚Megatrends', aktuelle Entwicklungen mit Einfluss auf unsere Zukunft.[4] Dazu zählen die zunehmende Algorithmisierung, das heißt die auf einen User zugeschnittenen Informationen oder Anwendungen; die Verwertbarkeit von individuellen Erfahrungen auf sozialen Netzwerken; das Engineering als gezielte Beeinflussung und Modifikation von Körpern, Klima oder Gesellschaften; die sich weiter verstärkende Fragmentierung

[3] Facebook wird immer mehr Soziales Netzwerk für Rentner, in: übergizmo (12.02.2018); http://de.ubergizmo.com/2018/02/12/facebook-wird-soziales-netzwerk-fuer-rentner.html?inf_by=-5abb99f4671db8df6a8b5b44 [Abruf: 28.03.2018].

[4] *Philipp Nagels*, So soll sich unser Leben bis 2030 ändern, in: Welt (11.07.2017); https://www.welt.de/kmpkt/article166416327/So-soll-sich-unser-Leben-bis-2030-veraendern.html [Abruf: 28.03.2018].

der Öffentlichkeit durch die Individualisierung in Internet und sozialen Medien.

2 Katzen und Memes

Die bisher skizzierten Entwicklungen betreffen IT-Anwendungen. Aber auch auf der Seite des Contents, des Inhalts, gibt es Hypes und Trends zu verzeichnen. Dabei scheint es ein besonders widerständiges Thema zu geben, das – obwohl es schon längst im gesättigten Bereich anzusiedeln ist – sich dauerhafter Attraktivität erfreut: Katzen. Seit dem Beginn der privaten Nutzung des *World Wide Web* waren sie mit dabei. Wie so oft ranken sich um die Anfänge eher Legenden als verifizierbare Fakten. Für zwei Plattformen werden die ersten Posts und Katzenbilder reklamiert: Zum einen die Newsgroup *Meowchat*, zum anderen die immer noch aktive Seite *lolcats* (lol ist eine Abkürzung für *laughing out loud*).[5]

Bei *Meowchat* ging es Mitte der 1990er-Jahre noch nicht um ‚echte' Katzen, sondern um die Möglichkeit, eine erfundene Identität anzunehmen – eine Möglichkeit, die gerade in den frühen Zeiten des Internets auch im Sinne einer Cyberromantik vermehrt ausgelebt wurde, ganz im Gegensatz zur heutigen Überpräsenz optimierter Körper auf den sozialen Netzwerken. Die TeilnehmerInnen schlüpften in eine Katzenrolle mit eigener Sprache und tauschten ausgedachte Abenteuergeschichten aus. Die Struktur der Newsgroup mit moderierter Email-Liste gilt mittlerweile als überholt und ist durch Webforen abgelöst worden, auf denen man direkt und anonym Inhalte posten kann. Ganz im Sinne der neueren Entwicklungen auf dem Markt ist *MeowChat* nun eine App, die Instant Messaging anbietet und eine Zeit lang mit *Whatsapp* konkurrierte, sich aber nicht durchsetzen konnte.[6] Insofern kann hier von einem Hype gesprochen werden.

Wesentlich einflussreicher waren die *lolcats*, die man auch als ‚Internetphänomen' oder viralen Hype bezeichnen kann. *Frank the Cat*, auch *Happy Cat* genannt, gilt als erste berühmte Katze, wobei unklar ist, wann sie wirklich gepostet wurde (Abb. 1).[7] Das Forum *4chan*, 2003 von einem Schüler in New York gegründet, gilt als Brutstätte der *lolcats* mit deutlich subversivem Hintergrund. Die Möglichkeit, sich anonym mit Gleichgesinnten auszutauschen, wurde nicht nur für Unterhaltungsmedien genutzt, sondern auch für die politische Kommunikation, etwa der Anonymous-Bewegung oder durch Alt-right Gruppierungen der extremen Rechten in den USA.[8] Innerhalb des Forums bildete sich eine Gruppe, deren Mitglieder wohl ab 2005 jeden Samstag ein Katzenfo-

5 Wie Katzen das Internet eroberten, in: futurezone. Technology News (19.08.2015); https://futurezone.at/digital-life/wie-katzen-das-internet-eroberten/147.879.423 [Abruf: 28.03.2018]; *Julia Theresa Ortner*, Cat Content: So krallen sich Katzen das Internet, in: Content Garden (22.12.2015); http://www.content-garden.com/cat-content-so-krallen-sich-katzen-das-internet/ [Abruf: 29.03.2018].

6 *Rhiannon Williams*, What is MeowChat?, in: The Telegraph (28.07.2014); https://www.telegraph.co.uk/technology/news/10995125/What-is-MeowChat.html [Abruf: 04.04.2018].

7 *Julia Theresa Ortner*, Cat Content: So krallen sich Katzen das Internet (s. Anm. 5); *Chris Menning* / *Brad Kim*, Happy Cat, in: Know Your Meme; http://knowyourmeme.com/memes/happy-cat [Abruf: 04.04.2018].

8 *Michael S. Bernstein* / *Andrés Monroy-Hernández* / *Drew Harry* / *Paul André* / *Katrina Panovich* / *Greg Vargas*, 4chan and /b/: An Analysis of Anonymity and Ephemerality in a Large Online

to posteten und so entstand der *Caturday*. Hierfür nutzte man dann schon Memes, das heißt eine fotografische Amateur-Aufnahme einer beliebigen oder eigenen Katze wurde mit einem Spruch mit bewusst fehlerhafter Grammatik kombiniert, der *LOLspeak*. Diese eigene, wahrscheinlich schon zuvor entstandene Sprache karikiert den Internet-Slang der User und war zuerst nur von diesen zu verstehen. Mittlerweile gibt es sogar eine eigene Bibel-Übersetzung, die allerdings ebenfalls eher der Abgrenzung dient, da nur Eingeweihte die vielen Anspielungen verstehen können.[9] Zur medialen Aufmerksamkeit kam es dann vor allem durch den Post auf der Comedy Website *Something Awful* von *Frank the Cat* mit dem Spruch „I can haz cheezburger?", der sich viral im Internet verbreitete (Abb. 1). Die gesamte Kommunikation auf den beteiligten Internetseiten und Foren galt als Beispiel für eine nicht zu kommerzialisierende Kreativität der damals noch eher schwer zugänglichen ‚Neuen Medien'.[10] Doch sollte sich das ebenso schnell ändern, denn unmittelbar nach dem viralen Hit kam es zur Gründung einer eigenen „I can haz cheezburger?"-Seite, die von Investoren gefördert für ein paar Jahre große kommerzielle Erfolge verbuchen konnte.

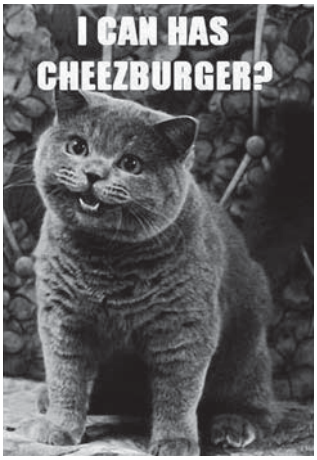


Abb. 1: Frank the Cat, I Can Has Cheezburger, Original Meme, 2007

Memes erfreuen sich nach wie vor großer Beliebtheit.[11] Sie setzen sich aus Bild und Text zusammen, deren Bedeutung sich häufig ironisch widerspricht. Anscheinend waren es vor allem die Katzen-Memes, die dafür sorgten, dass sich diese subkulturelle Praxis im Mainstream verbreitet hat. Was so putzig daherkommt, hat dabei einen durchaus ernsten Hintergrund, der sehr aufschlussreich für die Internet-Kultur insgesamt ist. Wie Kate Miltner in ihrer Forschungsarbeit zu *lolcats* aufgezeigt hat, erforderte die Konstruktion eines Memes zu Beginn einiges an technischer Kenntnis.[12] Das Wissen um diese Praxis, aber auch die nur Eingeweihten bekannte Codierung bestimmter Inhalte – etwa der ty-

Community, Cambridge, Mass. / Southampton 2011; http://projects.csail.mit.edu/chanthropology/4chan.pdf [Abruf 04.04.2018].

9 *Martin Grondin*, LOLCat Bible Translation Project, 2007/2010; http://www.lolcatbible.com/ [Abruf 04.04.2018].

10 *Lev Grossman*, Creating a Cute Cat Frenzy, in: Time (12.07.2007); http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1642897,00.html [Abruf 04.04.2018].

11 *Georg Fischer / Lorenz Grünewald-Schukalla* (Hg.), Originalität und Viralität von (Internet-) Memes, Themenheft, in: kommunikation @ gesellschaft 19 (2018); https://www.ssoar.info/ssoar/discover?filtertype=journal&filter_relational_operator=equals&filter=kommunikation+%40+gesellschaft [Abruf: 30.03.2018].

12 *Kate M. Miltner*, „There's no place for lulz on LOLCats": The role of genre, gender, and group identity in the interpretation and enjoyment of an Internet meme, in: First Monday 19, 8 (2014); http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/5391/4103 [Abruf 30.03.2018].

pisch sarkastische Humor – hielt die *community* als *geek culture* (Computerfreaks) mit einem subversiven Selbstverständnis zusammen. Dies führt auch nach wie vor zu einem Gefühl der Selbstermächtigung, eine Technologie zu beherrschen, die selbst die Welt beherrscht. Sobald es jedoch für jeden möglich wurde, Memes herzustellen, distanzierten sich die Akteure davon, da nun „aging women in the Midwest" zwar technisch dazu in der Lage waren, aber sie es ‚falsch' machten, das heißt, sie aktualisierten die falschen Witze und Gefühlslagen. Darüber hinaus stand die „I can haz cheezburger"-Gemeinde für die Kommerzialisierung einer ehemaligen subversiven Subkultur. Diese Aufspaltung erlaubt wiederum Rückschlüsse auf die Internet- und Computer-Szene als jung, männlich (und auch weiß) dominiert, die – obwohl ja eigentlich anonym und entkörperlicht – manifeste Ausschlusskriterien produziert, wie Miltner verdeutlicht.[13]

3 Katzenmarkt

Daneben kam es im Jahr 2000 durch die Seite *bonsaikitten.com* zu einem der ersten *shitstorms*. Dort wurden angeblich absichtlich kleingehaltene Katzen zum Kauf angeboten, bis sich herausstellte, dass sich ein Student des MIT (Massachusetts Institute of Technology) in den USA einen Scherz erlaubt hatte. Die Entrüstung befeuerte das Austauschen von Bildern, Memes und Videos und feierte 2009 einen neuen Höhepunkt mit Maru, einer Katze aus Japan.[14] Ihre zahlreichen Videos erhielten einen eigenen Kanal auf YouTube, der interaktiven Plattform, auf der man seit 2005 Clips kostenlos ansehen, bewerten und hochladen kann.

Abb. 2: Grumpy Cat, 2018

Der Erfolg der lustigen Katze wurde danach nur noch von *Grumpy Cat* in den Schatten gestellt (Abb. 2). Die durch einen Geburtsfehler verzogene Schnauze wurde zum Internet-Hype, der sich in bare Münze ausgezahlt hat. *Grumpy Cat* hat eine eigene Facebook-Seite, Merchandising, Comic-Bücher u.v.m. Schätzungen werten das damit erzielte Vermögen auf über 80 Millionen US-Dollar. Dies erlaubt an dieser Stelle einen kurzen Seitenblick auf die sogenannte *sharing economy*.[15] Zu Beginn der zivilen Internetnutzung war es nämlich überhaupt nicht klar, wie man damit Geld verdienen könne. Ganz im Gegenteil war das Teilen von Inhalten (engl. to share) an keine Gebühren gebunden und viele Plattformen und Webdienste sind bis heute kostenfrei. Dies erschütterte das Urheberrecht mit empfindlichen Einbußen insbesondere in der Literatur- und Musikbranche. Das innovative Ideal der ‚Gründerjahre' des Internets wurde durch eine antikapitalistische Vision neuer partizipati-

[13] *Kate M. Miltner*, „There's no place for lulz on LOLCats" (s. Anm. 12).

[14] *Julia Theresa Ortner*, Cat Content: So krallen sich Katzen das Internet (s. Anm. 5); https://www.youtube.com/watch?v=08pVpBq706k [Abruf 29.03.2018].

[15] *Ratchel Botsman / Roo Rogers*, What's Mine is Yours: How Collaborative Consumption is Changing the Way We Live, London 2010.

ver Möglichkeiten beflügelt, mit weitaus weniger Hierarchien durch Marktgesetze oder traditionelle Gatekeeper. Während die Printbranche mittlerweile ums Überleben kämpft, setzte sich die Werbung im Internet und Social Media als Geschäftsmodell durch. Hierbei gilt es einen User so lange wie möglich auf einer Internetseite zu halten; Klicks und Likes gehören dabei zu den neuen, quantifizierbaren Wertmaßstäben einer Ökonomie der Aufmerksamkeit.[16] Was uns wiederum zu den Katzen führt: Je beliebter ein Inhalt ist, desto interessanter wird er für die Werbebranche. Die US-amerikanische Firma für Katzenfutter *friskies* hat 2014 auf dem Höhepunkt des *Grumpy Cat*-Hypes eine TOP 50 Liste für Celebrity-Katzen eingerichtet. Bei besonders prominenten Videos erscheint auf YouTube nach wie vor sofort ein Werbebanner. Der Algorithmus sorgt dafür, dass entweder eine vermeintliche Zielgruppe angesprochen wird oder er greift auf die individuelle Daten-Aura der NutzerInnen, denn alles, was im Internet konsumiert wird, hinterlässt eine Spur. Der sogenannte *user traffic* generiert dabei zwar immer nur Cent-Beträge, doch akkumulieren Millionen Aufrufe am Ende doch relevante Summen. Darüber hinaus können sich weitere Effekte ergeben, zum Beispiel durch Merchandising oder Computer-Spiele mit lizensierten Bildern oder Filmen.

Weiterführende Literatur:
Immer noch aktuell: *Georg Franck*, Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München 2007 (1998). Grundlegend: *Limor Shifman*, Memes in Digital Culture, Cambridge, Mass.–London 2014. Visionär: *Jeremy Rifkin*, Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft: Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus, Frankfurt a. Main 2014.

4 Hack the cat

Auf der anderen Seite haben sogar Hacker ein Herz für Katzen, wie bei dem Internetphänomen *Nyan Cat*, ein Video mit altmodischer Klötzchen-Graphik der älteren Video-Spiel Generation und schlichtem Synthesizer-Loop.[17] Als 2011 die US-amerikanische Fernsehgesellschaft PBS gehackt wurde, erschien *Nyan Cat* als Signatur. Entstanden war das Video online, durch Remix-Strategien zwischen verschiedenen Akteuren. Die betont einfache Gestaltung konnte dann, wie bei den Memes, nur von Eingeweihten ‚richtig' rezipiert werden. Somit war auch ein Trend mit Techniken der Kommunikationsguerilla ‚gehackt' worden. Der Code wird dabei nicht bekämpft, sondern entstellt und verändert. Einen Effekt, den auch der Street Artist Banksy in einer Intervention im Gaza-Streifen 2015 nutzte. (Abb. 3) Die in seiner üblichen Stencil-Technik (Schablonensprühen) ausgeführte Katze mit rosa Schleife nimmt einen ortsspezifischen Charakter an, da sie mit einem Knäuel aus Stahlabfall zu spielen scheint. Der Künstler wollte zuerst mit Fotografien auf einer Internetseite auf die dortigen Zerstörungen und die schwierige Situation der Palästinenser aufmerksam machen: „Aber

16 *Georg Franck*, Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München 2007 [1998].
17 *LulzSec*, #weinergate and #ghettospellingbee: Cheezburger's top memes of the week, in: CBS News (03.06.2011); https://www.cbsnews.com/news/lulzsec-weinergate-and-ghettospellingbee-cheezburgers-top-memes-of-the-week/ [Abruf 29.03.2018].

Abb. 3: Banksy, Katze im Gaza-Streifen, 2015

im Internet gucken die Leute sich nur Bilder von Katzen an.“[18] Diese Rechnung ging insofern auf, als dass die Bilder sowie der dazugehörige Film *Make this the year YOU discover a new destination* auf *youtube* millionenfach geklickt wurden und weltweit durch die Presse gingen.[19]

5 Über Katzen und Menschen

Das Katzen-Phänomen wurde schließlich mit der Ausstellung *How Cats took Over the Internet* im New Yorker Museum of the Moving Image 2015/16 gewürdigt.[20] Hier wurde nochmals kritisch hinterfragt, was es mit einem ‚frivolen' Phänomen auf sich hat. Diese Frage konnten WissenschaftlerInnen bisher auch nicht wirklich zufriedenstellend beantworten. In einer 2011 vom MIT durchgeführten umfassenden Studie kam der cat content insgesamt auf beachtliche 15 % mit der Begründung, dass KatzenliebhaberInnen ihre Haustiger einfach sehr mögen würden.[21] Ebenso schwach blieb der kulturgeschichtliche Verweis auf die Verehrung von Katzen bereits im alten Ägypten. Etwas überzeugender klingt der psychologische Ansatz, dass *cat content* – wie Süßigkeiten – zur Stimmungsaufhellung dient.[22] Ein weiterer Aspekt liegt in der Sichtbarkeit und der Nutzung des Internets als öffentlicher Raum. Jason Eppnik, der Kurator der Ausstellung *How Cats took Over the Internet*, verweist diesbezüglich auf die Hundebesitzer, die vor allem in Städten sehr präsent sind, da Hunde ausgeführt und bewegt werden müssen. Katzen sind hingegen an die häusliche Sphäre gebunden. Das Internet übernimmt so die Funktion eines ‚Kat-

18 *Sebastian Pohl*, „Sie gucken nur Katzenbilder an.“ Neue Banksy-Graffiti in Gaza, in: taz (27.02.2015); http://www.taz.de/!5018655/ [Abruf 29.03.2018].

19 *Banksy*, Make this the year YOU discover a new destination (25.02.2015); https://www.youtube.com/watch?v=3e2dShY8jIo [Abruf 29.03.2018].

20 *Jason Eppink* (Kurator), How Cats took Over the Internet (07.08.2015–21.02.2016); http://www.movingimage.us/exhibitions/2015/08/07/detail/how-cats-took-over-the-internet/ [Abruf 29.03.2018].

21 Internet: 80 % Porn, 15 % Cats, 4 % Mean Comments, in: The Scoop News (10.2011); http://www.thescoopnews.com/news/articles/483/internet-80-porn-15-cats-4-mean-comments [Abruf 29.03.2018].

22 Oh Gott, wie süß: Im Internet herrscht der „Catcontent“, in: FOCUSonline (09.08.2013); https://www.focus.de/wissen/natur/tiere-und-pflanzen/tiere-oh-gott-wie-suess-im-internet-herrscht-der-catcontent_aid_1065901.html [Abruf 30.03.2018].

zenspielplatzes', „von wo aus auch sie die Liebe zu ihren Katzen ganz ungeniert und öffentlich demonstrieren. So wie das Hundebesitzer schon immer gemacht haben"[23]. Dazu passt auch der in Europa erst spät eingesetzte Trend der Katzen-Cafés. Neben der Möglichkeit wie in einem Streichel-Zoo ‚tierische' Erfahrungen zu machen, werden auch medizinische Gründe angeführt: Katzen würden für Freude, Entspannung und Stressabbau sorgen. „Ihr Schnurren soll laut wissenschaftlicher Studien sogar den Blutdruck senken, sich positiv auf das Wohlbefinden auswirken."[24]

Katzen gelten insbesondere im Internet dann als besonders attraktiv, wenn sie vermenschlicht auftreten. Der Reiz entspringt wohl genau aus der Differenz zwischen dem vernunftbegabten oder zur Vernunft gezwungenen Menschen und dem sich autonom und jenseits jeglicher Ideologie bewegenden Tier.[25] Hier ist die Katze natürlich ein dankbares Motiv, da sie im Gegensatz etwa zum Hund äußerst unabhängig ist und man sie nicht wirklich dressieren kann. Daher eignet sie sich ebenso besonders gut zur Vereinnahmung und als Metapher für unterschiedliche Gefühlslagen, nicht nur für ‚Hausfrauen', sondern auch für subversive Hacker. *Cat content* spricht also nicht nur das Kindchenschema an, sondern bietet darüber hinaus Elemente für eine Unterhaltung jenseits kapitalistischer Sozialität.[26] Beides kann im viralen Marketing münden oder in der politischen Kommunikation. Schließlich bergen Bilder von Katzen ein Glücksversprechen, da sie inkludierend wirken und sich kaum jemand davon abgestoßen fühlt. Sie sprechen scheinbar ein globales Publikum an, jenseits sozialer, nationaler, ethnischer oder geschlechtsspezifischer Grenzen. Damit verweisen sie auf die erste Utopie eines grenzenlosen Internets und täuschen über dessen aktuelle Realität hinweg, die vorwiegend pornografische Inhalte verwertet und durchaus manifeste Ausschlüsse produziert.[27] Evident ist schließlich, dass Katzen kein Trend mehr sind, sondern Bestandteil einer digitalen Kultur, an der wir selbst partizipieren.

Abbildungsverzeichnis:

Abb. 1: Frank the Cat, I Can Has Cheezburger, Original Meme, 2007; http://cheezburger.com/875511040/original-cat-meme-that-started-cheezburger [Abruf: 04.04.2018].

Abb. 2: Grumpy Cat, 2018; NME (25.01. 2018); http://www.nme.com/news/grumpy-cat-sued-a-coffee-company-and-won-2227990 [Abruf: 04.04.2018]

Abb. 3: Banksy, Katze im Gaza-Streifen, 2015; http://www.taz.de/!5018655/ [Abruf: 29.03.2018]

23 Wie Katzen das Internet eroberten (s. Anm. 5).

24 *Carolin Hlawatsch*, Tiercafés – ein Trend schwappt nach Deutschland, in: Neue Osnabrücker Zeitung (24.02.2018); https://www.noz.de/lokales/osnabrueck/artikel/1023836/tiercafes-ein-trend-schwappt-nach-deutschland#gallery&0&0&1023836 [Abruf 30.03.2018].

25 *Fahim Amir*, Eingelegt – Tiere und Alkohol, in: *Anselm Lenz* / *Alvaro Rodrigo Piña Otey* (Hg.): Das Ende der Enthaltsamkeit. Über Bars, Cocktails, Selbstermächtigung und die Schönheit des Niedergangs, Hamburg 2013, 166–175, hier: 173.

26 *Fahim Amir*, Eingelegt – Tiere und Alkohol (wie Anm. 25), 171, hier nach: *Richard Dyer*, Only Entertainment, London–New York 2002 [1992].

27 Internet: 80 % Porn, 15 % Cats, 4 % Mean Comments (s. Anm. 21); *Kate M. Miltner*, „There's no place for lulz on LOLCats" (s. Anm. 12).

Die Autorin: *Ilaria Hoppe ist seit 2016 Professorin für Kunst in gegenwärtigen Kontexten und Medien am Fachbereich Kunstwissenschaft an der Katholischen Privat-Universität Linz. Ihr Studium der Kunstgeschichte, Italianistik und Philosophie hat sie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf und an der Technischen Universität in Berlin absolviert, wo sie 2004 mit der Dissertation Die Räume der Regentin: Die Villa Poggio Imperiale zu Florenz promoviert wurde. Von 2005 bis 2015 war sie am Institut für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin als wissenschaftliche Mitarbeiterin mit einem regelmäßigen Lehrangebot für den Studiengang Gender-Studies tätig. Von 2015 bis 2016 hat sie dort die Lehrstühle für Frühe Neuzeit und Moderne vertreten. Veröffentlichungen: „Die Räume der Regentin. Die Villa Poggio Imperiale zu Florenz", Berlin 2012; Urban Art as Countervisuality? in: Pedro Soares Neves / Daniela V. de Freitas Simões (Hg.), Lisbon Street Art & Urban Creativity. 2014 International Conference, Lissabon 2014, 260–265; „Urban Art: Creating the Urban with Art" (zus. mit Ulrich Blanché), Lissabon 2018.*

Christlich-islamischer Dialog

CHRISTIAN STRÖBELE / MOHAMMAD GHARAIBEH / ANJA MIDDELBECK-VARWICK / AMIR DZIRI (HG.)

Migration, Flucht, Vertreibung

Orte islamischer und christlicher Theologie

Im globalen „Zeitalter der Migration" stehen Christen und Muslime vor spezifischen Fragen und Aufgaben – sowohl in der individuellen Begegnung als auch im Einsatz für eine gerechte Zivil- und Weltgemeinschaft: Was ist der spezifisch christliche bzw. muslimische Beitrag im Umgang mit Migration?

Theologisches Forum Christentum – Islam
320 S., kart., ISBN 978-3-7917-2414-0
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Hubert Gaisbauer

Existenz auf der Schwelle – Simone Weil

Im August des Jahres 1935 fährt eine sechsundzwanzigjährige Französin mit ihren Eltern nach Spanien und Portugal. Sie ist völlig erschöpft von zehn Wochen selbstgewählter Arbeit als Fräserin in der Autofabrik Renault. Es ist Simone Weil, zeitweilige Lycée-Lehrerin für Philosophie und linke Aktivistin. In einem armen portugiesischen Fischerdorf erlebt diese junge Frau die erste von den „Berührungen mit dem Katholizismus, die wirklich gezählt haben“[1]. In einem Brief an den blinden Dominikanerpater Joseph-Marie Perrin, ihren späteren geistlichen Begleiter, beschreibt sie diese Berührung: „Bei Vollmond. Es war am Ufer des Meeres. Die Frauen der Fischer zogen mit Kerzen in den Händen, in einer Prozession um die Boote und sangen gewiss sehr altüberlieferte Gesänge, von einer herzzerreißenden Traurigkeit […] Niemals habe ich etwas so Ergreifendes gehört.“[2] Von diesem Moment an, mitten unter Gläubigen, deren Glauben sie noch nicht teilen konnte, empfand sie, dass „das Christentum schlechthin die Religion für Sklaven ist“[3], und dass sie dazugehörte. Dieser dunklen Erfahrung in Portugal folgt zwei Jahre später – nach einem missglückten Einsatz im spanischen Bürgerkrieg – ein helles Erlebnis in Assisi: „Ich war tief bewegt, als ich diese milde Landschaft sah, in der alles so wunderbar evangelisch und franziskanisch ist.“[4] Wieder ist es Pater Perrin, dem sie später die ungewöhnliche Erfahrung mitteilte: „Als ich dort in der kleinen romanischen Kapelle aus dem zwölften Jahrhundert von Santa Maria degli Angeli, diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit, wo der heilige Franziskus so oft gebetet hat, allein war, zwang mich etwas, das stärker war als ich selbst, mich zum ersten Mal in meinem Leben auf die Knie zu werfen.“[5]

Versuch, einen Umriss zu zeichnen

Das Denken von Simone Weil ist durchsetzt von Widersprüchen, von Sprüngen und Widerhaken, von kühnen Bildern. Wie ihr Denken verläuft auch ihr Leben.

Simone Adolphine Weil wird 1909 in Paris geboren. Der Vater ist Arzt, der drei Jahre ältere Bruder wird später ein bedeutender Mathematiker. Das Elternhaus ist jüdisch, bürgerlich, kultiviert und agnostisch. Die beiden Geschwister wachsen mit den Sagen und Dichtungen der Antike und mit Grimms Märchen auf, die ihnen die Mutter vorliest. Jüdisches oder christliches Gedankengut wird nicht vermittelt. Mit fünf Jahren – 1914 – weigert sich Simone, Zucker zu essen, sie will ihn den Soldaten an die Front schicken. Mit vierzehn Jahren –

1 *Simone Weil*, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp, München 1990, 91.
2 Ebd., 92.
3 Ebd.
4 Zitiert nach *Simone Pétrement*, Simone Weil. Ein Leben. Aus dem Franz. von Ellen D. Fischer, Leipzig 2007, 427.
5 *Simone Weil*, Zeugnis für das Gute (s. Anm. 1), 92.

so berichtet sie selber – wünscht sie wegen ihrer angeblich mittelmäßigen Begabungen „ernstlich zu sterben“[6]. Ungefähr zur selben Zeit beginnen ihre Kopfschmerzen, die sie ein Leben lang nicht mehr verlassen sollten.

Bereits mit fünfzehn entscheidet sich Simone für das Philosophiestudium; mit zweiundzwanzig Jahren wird sie Gymnasiallehrerin in Le Puy. Sie engagiert sich für die Rechte der Arbeiter, geht mit ihnen und für sie auf die Straße. Sie wird – auch wegen des schlechten Schulerfolgs ihrer Schülerinnen – strafversetzt. Ihr aktionistischer Einsatz bei Demonstrationen befriedigt sie bald ebenso wenig wie ihre zahlreichen theoretischen Publikationen über die Arbeiterfrage. So beschließt sie 1934, vom Unterrichten unbezahlten Urlaub zu nehmen und in Fabriken zu arbeiten, was sie bis zur völligen Erschöpfung fordert. In dieser Zeit entsteht ihr berühmtes „Fabriktagebuch“[7].

Simone Weil ist gleichermaßen die ihrer Familie innig verbundene gutbürgerliche Tochter wie die politische Aktivistin und vagabundierende Studienrätin. Sie quält ihren Körper bis zur Erschöpfung am Fließband, hält vor Arbeitern Vorträge über Antigone, kann endlos über Marx, Hegel, Aristoteles und andere Philosophen diskutieren. Sie liebt die homerischen Epen und die griechischen Tragiker, in denen sie christliches Gedankengut entdeckt, liest die Bhagavad Gita und lernt das Sanskrit. Sie ist Jüdin und lehnt das Judentum ab, sie ist Pazifistin und nimmt am Spanischen Bürgerkrieg teil. Sie will im Widerstand gegen die Deutschen ihrem gedemütigten Frankreich helfen und als Fallschirmspringerin oder als Frontkrankenschwester ihr Leben riskieren. Als Charles de Gaulle von diesem Vorhaben hörte, soll er gesagt haben: „Ach, die ist ja verrückt!“[8]

Es ist unfassbar, was diese leidende und mitleidende Frau in vierunddreißig Lebensjahren denken und entwerfen konnte. Was sie nach dem mit ihrem Leben völlig übereinstimmenden frühen Tod hinterlässt, erscheint rätselhaft und doch faszinierend, fragmentarisch und doch vollkommen. Wie die *Capelas imperfeitas* der Klosterkirche von Batalha in Portugal: alles nach oben bleibt unvollendet offen, das schließende und schützende Gewölbe fehlt. Hitze und Kälte haben Zutritt. Auch der unendliche Himmel und nachts die Sterne.

Bei der Lektüre der Essays und Aufzeichnungen von Simone Weil gerät jede behaglich eingerichtete geistige und geistliche Behausung völlig durcheinander. Grundfesten werden erschüttert und Bilder zerstört, die wir uns von Gott, von der Welt und vom Ziel des Menschen gemacht hatten.

„Sie ist überall auf der Schwelle stehen geblieben“[9], schrieb Ingeborg Bachmann in einem Radioessay des Bayerischen Rundfunks im Jahr 1955, als der Name Simone Weil im deutschsprachigen Raum noch kaum bekannt war. Bachmann war fasziniert davon, wie bei Simone Weil philosophisches Denken, politisches Engagement und religiös-mystische Erfahrung zusammenfließen. Ihre Namensschwester Simone de Beauvoir, der sie an der Universität

6 Ebd., 89.
7 *Simone Weil*, Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem, Frankfurt a. Main 1978.
8 Zitiert nach *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 696.
9 Zitiert nach *Otto Betz* (Hg.), Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch, München 2009, 12.

begegnet war, erinnert sich später: „Ich beneide sie um ein Herz, das imstande war, für den ganzen Erdkreis zu schlagen."[10]

Selbstverständnis angesichts des nahen Lebensendes

Am 15. April 1943 wird Simone Weil mit dem Krankenwagen in das Middlesex Hospital in London eingeliefert. Sie ist Mitte dreißig, als Dokument trägt sie einen Ausweis der *France combattante* bei sich, ausgestellt am 30. März 1943. Er weist die Inhaberin als *Redactrice* des Befreiungskomitees von Charles de Gaulle aus, das Foto zeigt eine junge Frau mit Brille und dunklem, halblangem Haar. Diagnose der Erstuntersuchung: Tuberkulose und hochgradige Erschöpfung. Am Tag davor war sie nicht im Büro erschienen, was offenbar niemandem aufgefallen war oder niemanden ernstlich gekümmert hatte. Meist arbeitete sie still und konzentriert für sich allein, erledigte gewissenhaft, was man ihr aufgetragen hatte. Die frei gebliebene Zeit nutzte sie für verschiedene eigene Aufsätze, Traktate und philosophische Betrachtungen, die sich alle mit einer ethischen Neuausrichtung von Politik und Gesellschaft in Frankreich und Europa „nach dem Krieg" befassten. Darunter ein hellsichtiger Essay, den Albert Camus Jahre später unter dem Titel *„L'Enracinement"* – „Die Einwurzelung" herausgegeben hat.[11] Oft verpasste sie die letzte U-Bahn, und der Bürodiener fand sie am nächsten Morgen schlafend am Schreibtisch.

Einer der visionären Texte dieser Wochen ist der Prolog zu einer „Erklärung der Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber"[12], von ihr als ein „Glaubensbekenntnis" bezeichnet.

„Es gibt eine Wirklichkeit, die außer der Welt liegt, das heißt außer Raum und Zeit, außerhalb der geistigen Welt des Menschen, außerhalb jeden Bereichs, der den menschlichen Fähigkeiten zugänglich ist.

Dieser Wirklichkeit entspricht im innersten Herzen des Menschen jene Forderung nach einem absoluten Guten, die dort immer wohnt und in dieser Welt niemals ein Ziel findet. […]

Von ihr allein steigt in diese Welt jedes Gute herab, das dort existieren kann, jede Schönheit, jede Wahrheit, jede Gerechtigkeit, jede Legitimität, jede Ordnung, jede Unterordnung des menschlichen Verhaltens unter Verpflichtungen. […]

Verbrecherisch ist alles, was ein menschliches Wesen entwurzelt oder es hindert, Wurzeln zu schlagen. Das Kriterium, das es uns erlaubt, zu erkennen, ob die Bedürfnisse der menschlichen Wesen irgendwo befriedigt sind, ist eine Entfaltung der Brüderlichkeit, der Freude, der Schönheit, des Glücks. Da, wo Verschlossenheit, Trauer, Hässlichkeit herrschen, liegen Beraubungen vor, die nach Heilung verlangen."[13]

[10] *Simone de Beauvoir*, Memoiren einer Tochter aus gutem Hause, Reinbek bei Hamburg 1968, 229.

[11] *Simone Weil*, L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Paris 1949. Albert Camus über Simone Weils Londoner Schriften: „Es scheint mir unmöglich, mir eine Wiedergeburt Europas vorzustellen, die den von Simone Weil definierten Forderungen nicht Rechnung trüge." (Zit. nach *Judith Klein*, „Das Individuum hat nur eine Stärke: das Denken", in: Neue Zürcher Zeitung vom 31.1.2009)

[12] *Simone Weil*, Studie für eine Erklärung der Pflichten gegen das menschliche Wesen, Zeugnis für das Gute (s. Anm. 1), 63.

[13] Ebd., 63 ff.

Warum Simone Weil es vermeidet, jene „Wirklichkeit, die außer der Welt liegt“[14] Gott zu nennen, begründet sie einmal in den Londoner Notizen mit der erkannten Notwendigkeit, dass die Menschen wieder hinter den christlichen Bestrebungen und Zielen versammelt werden müssten – und zwar mit Begriffen, zu denen auch ein Atheist vorbehaltlos stehen kann. Simone war überzeugt, dass von der Zustimmung zu einem solchen „Glaubensbekenntnis“ eine gerechte Politik abhängt, die ihrer Auffassung nach nicht von Religion zu trennen ist.

Letzte Briefe und Gespräche

Dann dieser 15. April 1943, der Tag, an dem Simone Deitz, ihre Freundin, Simone Weil ohnmächtig in ihrer Kammer vorfand. Wieder bei Bewusstsein lehnt diese es zuerst ab, in ein Krankenhaus gebracht zu werden, und will auch keinen Arzt sehen. „Schwöre mir, es niemandem zu erzählen, dass ich zusammengebrochen bin!“ Schließlich telefoniert sie unter Tränen mit Maurice Schumann, dem offiziellen Sprecher der französischen Exilregierung, fügt sich dann doch dem Drängen der Freundin und wird von einem Arzt in das Londoner Middlesex Hospital eingewiesen. Sie spürt selber, dass sie nicht nur völlig erschöpft, sondern zu Tode krank ist. Ihr Traum von einem körperlichen Einsatz im Widerstandskampf ist endgültig vorbei. Einem Einzelzimmer stimmt sie nur zu, nachdem man ihr die Ansteckungsgefahr bei Tuberkulose klar gemacht hatte. Der Arzt Dr. Bennett[15] versucht sie zu überzeugen, dass die wichtigste Behandlung von ihr selber abhänge, sie müsse essen. Sie aß aber kaum, und wenn, dann mit Widerwillen. Kurze Besuche waren gestattet, etwa von Maurice Schumann, von Simone Deitz oder von der Frau ihres unmittelbaren Vorgesetzten. Alle mussten versprechen, auf keinen Fall ihre Eltern über ihre Erkrankung zu informieren. Sie würden sich zu Tode sorgen und alles in Bewegung setzen, um bei ihr zu sein. Zwei Tage nach ihrer Einlieferung schrieb Simone selber einen Brief an die Eltern, aber mit der vertrauten Wohnadresse als Absender. Kein Wort von der Krankheit, dafür schwärmt sie von der Schönheit des Frühlings in London. Einzige Klage: sie bereut, nicht in Frankreich geblieben zu sein. Auch alle weiteren Briefe an die Eltern sind eine einzige „fromme Lüge“, wie es ihre Biografin Simone Pétrement nennt.[16]

Immerhin: In einem dieser letzten Briefe findet Simone ein schönes Bild dafür, dass sie sich des Werts dessen sehr bewusst ist, was sie – wohl ahnend, wie bald – der Welt hinterlassen wird. Selbstwertschätzung statt der von ihr so oft geübten Selbstherabsetzung:

„Darlings, Ich habe eine zunehmende innere Gewissheit, dass sich in mir ein

[14] Ebd., 63.

[15] Notiz in einem der Tagebücher des Mystikers Thomas Merton (1915–1968): „Kuriose Entdeckung, als ich die Lektüre von Cabauds Buch über Simone Weil beendete: ich stelle fest, dass ihr Arzt Dr. Tom Bennett war, der Pate und Vormund [meiner wilden jungen Jahre], der sie im Middlesex Hospital zu behandeln versucht hat, dann aber nach Ashford (Kent) überstellen ließ, da sie sich weigerte zu essen. Lustig, dass S.W. und ich etwas gemeinsam haben: Wir waren beide für diesen guten Menschen ein Problem.“ *Thomas Merton*, Dancing in the Water of Life. Seeking Peace in the Hermitage, in: *Robert E. Daggy* (Hg.), The Journals of Thomas Merton. Volume Five 1963–1965, San Francisco 1997, 214.

[16] *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 705.

Schatz puren Goldes findet, der weiterzugeben ist. Nur überzeugt mich das, was ich an meinen Zeitgenossen erfahre und beobachte, mehr und mehr davon, dass niemand da ist, der ihn heben will. Es ist ein massiver Block. Ihn zu empfangen, braucht es eine Anstrengung […] Was die Nachwelt angeht – sollte es wieder einmal eine Generation mit Muskeln und Verstand geben, dann werden die Druck- und Handschriften zweifellos materiell verschwunden sein. Das macht mir keinen Kummer. Die Goldmine ist unerschöpflich […]."[17]

Doch von einer Besserung ihrer Krankheit konnte nicht die Rede sein. Der Zustand der Lunge war nach fast drei Monaten im Hospital unverändert schlecht. Doch alle, die sie besuchten, berichten übereinstimmend, dass sie „stets zufrieden und guter Dinge" war, dass ihr Geist sehr klar war bis zum Ende. Außerdem sei sie „sehr schön, ätherisch, durchscheinend gewesen, als sei alles Stoffliche in ihr außer Kraft gesetzt worden."[18] Besonders berührt das Zeugnis von Maurice Schumann. Der nüchterne Politiker empfand Simone in diesen letzten Tagen „wie eine Prophetin … ein des Fleisches fast lediger Geist, der *das Wort* war."[19] Kein Plaudern mehr, kein Planen, kein Diskutieren. Einmal ergriff sie seine Hand, als wollte sie ihn teilhaben lassen an einem inneren Strom. Dann sagte sie ihm nur: „Der Vater, der im Himmel ist …"[20]

Mit Beginn des Sommers äußerte Simone immer nachdrücklicher den Wunsch, dass man für sie außerhalb der grauen Enge der Stadt ein Sanatorium auf dem Land suchen sollte. Man fand es in Ashford in der Grafschaft Kent, wohin sie allerdings erst am 17. August überstellt wurde. Zuvor ereignen sich im Krankenzimmer des Middlesex Hospitals noch Gespräche und Handlungen, die bis auf den heutigen Tag Anlass sind für unzählige Spekulationen, Zweifel und Behauptungen. Sie kreisen um die Frage, ob Simone Weil an einem ihrer letzten Lebenstage getauft wurde oder nicht. Wenn ja, wie diese Taufe vor dem Hintergrund ihres Lebens und Glaubens zu bewerten ist. Zweifellos anziehend ist das Bild der ungetauften Christin, die auch im Tod außerhalb der Kirche geblieben war und so absichtlich in Solidarität mit all jenen, die aus vielerlei Gründen dieser Kirche nicht angehören können oder dürfen. Einer Kirche, die in Simone Weils Augen ja wirklich *katholisch*, also nicht ausgrenzend sein sollte. Außerdem, so Simone, „erachte" sie „es für gut, wenn einige Schafe außerhalb des Stalles bleiben, um zu bezeugen, dass die Liebe zu Christus wesentlich etwas ganz anderes ist."[21]

Mission oder Seelenführung?

Im Juni 1941 hatte Simone Weil den blinden Dominikaner Pater Joseph-Marie Perrin getroffen, jenen charismatischen Mönch und geistlichen Begleiter vor allem von Menschen, die den Willen Gottes in ihrem Leben entdecken wollten. Die kurze Zeit des gemeinsamen geistlichen Austauschs in Gesprächen mit Simone Weil und vor allem in sechs überaus bewegenden, passagenweise geistlich-inti-

17 *Simone Weil*, Écrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, 250.
18 *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 709.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 *Simone Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953, 64.

men Briefen an ihn fand ein unfreiwilliges Ende. Auf Simones letzten Brief aus Casablanca vom 26. Mai 1942 erreichte sie keine Antwort mehr. Sie fürchtete, Pater Perrin hätte den Kontakt abgebrochen. In seinem letzten Brief, der Simone erreichte, hatte er ja bezüglich ihrer Taufe geschrieben: „Obwohl ich keinen Zweifel an Ihrer geistlichen Inkorporation in Christus, unserem Herrn, habe, wird der Tag Ihrer Taufe für mich eine große Freude sein."[22] Und sie antwortete ihm darauf, er habe ihr „sehr weh getan" – und es läge keinesfalls in ihrer Macht, ihm „eine Freude zu machen"[23] oder nicht, entscheidend dafür sei der Gehorsam Gott gegenüber. Pater Perrin hat diesen Brief auch erhalten, ihn aber nicht beantwortet, weil er dachte, dass der Briefverkehr mit den USA eingestellt war. Er hat dieses Missverständnis später sehr bedauert, denn die Beziehung zwischen Simone Weil und ihm war von außerordentlicher Tiefe. Er selber beschreibt sie mit einem Wort des heiligen Augustinus: „‚*Hör zu, mein Bruder, oder meine Schwester, oder besser, hör auf Christus! Oder noch besser: Hören wir ihm gemeinsam zu*'. *Dieses gemeinsame Horchen war immer mein Ideal gewesen. Sehr schnell habe ich gesehen, dass Simone die Worte Christi als Worte Gottes aufnahm. Sie glaubte an die Göttlichkeit des Herrn.*"[24]

Auf die Frage, wie er es aufgenommen habe, als ihm Simone Weil einmal schrieb, es wäre ihr „ganz und gar unmöglich", an ihn „zu denken, ohne an Gott zu denken", antwortete Pater Perrin: „Ich wünsche mir, dass es so war. Weshalb ist man denn Priester, wenn nicht, um ein treues Instrument der Liebe Gottes zu sein!"[25]

Pater Perrin war zum Zeitpunkt ihres Todes wegen seiner Tätigkeit in der Résistance in Frankreich im Gefängnis. Was ihn an Simone Weil am tiefsten beeindruckt hat, war „die Wahrhaftigkeit ihrer spirituellen Erfahrung. Wenn sie sagt, ‚Christus ist herabgestiegen und hat mich erfasst', dann stelle ich diese Erfahrung nicht in Frage… Unser Dialog war sehr tief. Ein sehr großes Vertrauen."[26]

Im zweiten Brief an Pater Perrin, einer Nachschrift zum ersten vom 19. Jänner 1942, schreibt sie einige wichtige Sätze, die auch in Hinblick auf eine mögliche Taufe gedeutet werden dürfen: „Wenn ich mein ewiges Heil vor mir auf diesem Tisch liegen hätte und ich nur die Hand auszustrecken brauchte, um es zu erlangen, so streckte ich die Hand so lange nicht aus, als bis ich dächte, *den Befehl dazu empfangen zu haben*. Zumindest möchte ich das glauben. […] Denn ich begehre nichts anderes als den Gehorsam in seiner ganzen Fülle, das heißt: bis zum Kreuz."[27] Im vierten Brief an Pater Perrin, geschrieben kurz vor der Überfahrt nach Amerika, entschuldigt sie sich für die Enttäuschung, die sie dem Pater damit bereite, dass sie der Möglichkeit ihrer Taufe eine klare Absage erteilen muss: „Ich habe niemals, und sei es auch nur eine Sekunde lang, das Gefühl gehabt, dass Gott mich *in* der Kirche will. … Bedauern Sie also nichts. […] Doch wenn ich nicht irre, so scheint es mit sein Wil-

22 Zitiert nach *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 642.
23 *Simone Weil*, Zeugnis für das Gute (s. Anm. 1), 105-115.
24 Interview mit P. Joseph-Marie Perrin von *Etienne Gos* / *Hubert Gaisbauer*, aufgnommen Ende April 1993, gesendet am 14. Mai 1993 in Paris, ORF, Ö1 Religion.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 *Simone Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe (s. Anm. 19), 37.

le zu sein, dass ich auch in Zukunft draußen bleibe, *ausgenommen vielleicht im Augenblick des Todes*."[28]

Simone Weil hofft ihrerseits, dass ihr „Herz […] für immer in das Heilige Sakrament versetzt worden ist"[29], aber niemals hat sie die Eucharistie empfangen, was sie so brennend ersehnt hatte. Sie ist in *hypomoné* (*ὑπομονή*), dem geduldigen Ausharren in prüfenden Umständen, geblieben. „Immer […] auf der Schwelle der Kirche, ohne mich zu rühren, unbeweglich" – Ertragen des Wartens der Seele auf Gott. Simone Weil sieht auch Gott in *hypomoné*, in seinem väterlichen Warten auf die Seele. Gott ist erkannt als der große Abwesende, der Hausherr und Gemahl (*époux*), der auf eine weite Reise gegangen ist, als der, von dem die Gleichnisse aussagen, dass die Hausgenossen seine Rückkunft „wachend" erwarten sollen. Aber Gott ist auch selber der nimmermüde Wartende, der vor dem Tor Tag für Tag Ausschau hält nach dem Kind, das in der Ferne vergeblich das Glück sucht.

Simone Weil versuchte auch während der vier Monate in Amerika – von Juli bis November 1942 – immer wieder in Gesprächen mit einer Reihe von katholischen Priestern vielleicht doch Klarheit zu gewinnen, wie ihre Ablehnung gewisser kirchlicher Prinzipien mit einer bezeugten und in der Taufe besiegelten Zugehörigkeit vereinbar sein könnten. Von den meisten dieser Gespräche war sie aber enttäuscht: „Ich persönlich habe noch nicht herausfinden können, ob ein Priester, der mich taufen würde, eine Gotteslästerung beginge oder nicht."[30]

Der Befehl

1981 erhält Reverend Eric O. Springsted von der Georgetown Presbyterian Church, Präsident der *American Weil Society*, einen Anruf von einer Frau namens Simone Deitz. Sie stellt sich als Freundin von Simone Weil und ehemalige Mitarbeiterin bei *France libre* in London vor. Sie teilt ihm mit, dass sie jene bislang anonyme „Kameradin" wäre, von der Gerüchte im Umlauf waren, dass sie Simone Weil kurz vor ihrem Tod getauft habe. Der Mutter von Simone habe sie aber versprechen müssen, diese Taufe nicht öffentlich bekanntzugeben, zumindest solange sie lebe. Und auch sie selber wollte sich mit der Geschichte nicht hervortun. Aber 1988 bezeugt Simone Deitz diese Taufe öffentlich in einem Hearing anlässlich eines Treffens der Weil-Gesellschaft an der Harvard Universität. Noch einigen anderen Personen gegenüber legt sie dieses Zeugnis ab, zum Beispiel in einem Gespräch mit Pater Perrin, dem es natürlich ein Anliegen war, den Bericht über die Taufe aus erster Hand zu erfahren. Reverend Springsted teilt sie mit, dass sie eines Tages Simone gefragt habe, ob diese nach der Taufe verlange. „Mit viel Wärme in der Stimme" habe Simone ihre Frage mit „Ja!" beantwortet.[31] Dem Schriftsteller Georges Hourdin, der an einem Buch über Simone Weil arbeitete, beschrieb Simone Deitz

28 *Simone Weil*, Zeugnis für das Gute (s. Anm. 1), 98.
29 Ebd., 99.
30 Zit. nach *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 654.
31 *Eric O. Springsted*, Vortrag am Kongress „Persona e impersonale in Simone Weil" im Dezember 2008 in Teramo, Italien: http://www.prospettivapersona.it/weil/1/upload/fascicolo_completo_weil_ultimo.pdf, Seite 105 [Abruf: 25.04.2018].

recht nüchtern den Vorgang: „Simone war voll bei sich, als sie die Taufe verlangte. Sie nahm den Limbus nicht an. Als ob der Limbus in der katholischen Religion von Wichtigkeit wäre! … Ich habe keine Umstände gemacht, ich habe sie mit Wasser aus dem Wasserhahn getauft."[32] Zur Freiwilligkeit dieser Taufe sagte Simone Deitz: „Ich war nie ein eifernd religiöser Mensch. Es kam mir nie in den Sinn, ‚eine Seele zu Gott zu bringen' ohne ihre Zustimmung. So blöd bin ich nicht."[33]

Zwanzig Jahre später hat das II. Vatikanische Konzil festgestellt, „dass, wenn immer eine(r) tauft *(ita ut cum aliquis baptizat)*, Christus selber tauft."[34] Das hätte Simone Weil gewiss mit großer Freude erfüllt.

Die Ungewissheit aber, ob Simone Weil „gültig getauft" wurde oder nicht, wird nie eindeutig geklärt werden können. Begründete Zweifel stehen gegen eine durchaus glaubwürdige Zeugin. Simone Weil bleibt auf der Schwelle.

Vor dem Sterben hatte sie keine Angst. Die Biografin Simone Pétrement vermutet sogar, dass sie dem Tod als eine Art „Freiwerden von sich selbst irgendwie freudig" entgegensah.[35] Wenige Tage davor hatte sie noch veranlasst, dass man ihr einige ihrer wichtigen Bücher bringe: Platon, die Bhagavad Gita, Johannes von Kreuz. Dann hat sie den letzten Brief an die Eltern geschrieben, wieder ohne einen direkten Hinweis auf ihren Zustand. In Ashford hat sie so gut wie keine feste Nahrung mehr zu sich genommen. Immer wieder wurde sie von Simone Deitz besucht. Ihr galt wahrscheinlich auch ein Satz aus den kargen Gesprächen dieser letzten Tage: „Du bist so wie ich ein von Gott schlecht zugeschnittenes Zeug. Aber bald werde ich nicht mehr abgeschnitten, sondern angefügt und vereint sein."[36]

Am Dienstag, den 24. August 1943 ist Simone Weil um halb elf Uhr nachts gestorben. Sie hatte im Schlaf einen Herzstillstand und wirkte sehr friedlich. Am 30. August wurde sie auf dem Bybrook Cemetery in Ashford begraben, und zwar auf dem für Katholiken reservierten Sektor. Sieben Personen waren dabei anwesend, darunter Simone Deitz und Maurice Schumann. Ein Priester soll wegen eines Bombenalarms den Zug verpasst haben. Maurice Schumann hat am offenen Grab aus einem Gebetbuch die katholischen Begräbnisgebete gesprochen. Drei Lokalzeitungen der Grafschaft Kent meldeten Simone Weils Tod unter der Schlagzeile *„Death from starvation. French Professor's curious sacrifice"* – „Tod wegen Hungers. Das merkwürdige Opfer einer französischen Professorin".[37]

Unter Simone Weils vermutlich im Middlesex Hospital aufgeschriebenen Notizen findet sich auch diese: „Die vollständige Demut, das ist die Einwilligung in den Tod, die aus uns bewegungsloses Nichts macht. Die Heiligen sind diejenigen, die

32 *Georges Hourdin*, Simone Weil, Paris 1989, 230.
33 *Eric O. Springsted*, Vortrag (s. Anm. 31).
34 *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung (Herder-Bücherei 270–273), Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]1967, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" 7,1, 54.
35 *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 713.
36 Zitiert bei *Barbara Rohr*, Verwurzelt im Ortlosen. Einblicke in Leben und Werk von Simone Weil (Anpassung – Selbstbehauptung – Widerstand 16), Münster u. a. 2000, 126.
37 *Simone Pétrement*, Simone Weil (s. Anm. 4), 725 f.

noch als Lebende wirklich in den Tod eingewilligt haben. Gib mir dies, Herr!“[38]

Schönheit – ein Sakrament

Simone Weils spiritueller Weg ist markiert von Begegnungen mit Kunstwerken. Im Frühling 1937 reist sie nach Italien. Die Brandwunden, die sie sich bei ihrem kurzen Einsatz bei den Republikanern im Spanischen Bürgerkrieg geholt hatte, waren noch nicht verheilt, eine Kur in Montana in der Schweiz gegen ihre peinigenden Kopfschmerzen war ohne Erfolg eben abgebrochen worden.

In Montana hörte sie gemeinsam mit einem Studenten tagelang Musik: Monteverdi, Bach, Mozart und Gregorianischen Choral.

Mailand. Sie verbringt Stunden allein vor Mantegnas „Beweinung Christi“ und vor Leonardos „Abendmahl“. Florenz. Ein Frühlingsregen zwingt sie, länger in der Medicikapelle zu verweilen. In Michelangelos Allegorien der „Nacht“ und des „Morgens“ sieht sie aus Marmor gehauene Illustrationen des menschlichen Unglücks. Im „Morgen“ das Erwachen eines Sklaven und in der „Nacht“ letzte Zuflucht vor der Verzweiflung. Rom. Sie bewundert die frühen griechischen Plastiken, die noch kein individueller Formwille gestaltet hat. „Die Statuen sahen aus wie flüssige Substanzen, die plötzlich in perfektem Ebenmaß erstarrt und zu Stein geworden sind.“[39] Dann Assisi. Ergriffen von der milden Schlichtheit des franziskanischen Geistes, der über die Landschaft und über die Kunstwerke ausgebreitet ist, hatte Simone Weil in der Portiuncula-Kapelle jenes mystische Erlebnis, das sie zum ersten Mal in ihrem Leben niederknien ließ. Schließlich die Kar- und Ostertage des Jahres 1938. In der Benediktinerabtei Solesmes wohnt sie der gesamten Liturgie bei. An Pater Perrin schreibt sie später: „Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton schmerzte mich wie ein Schlag, und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein leiden zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden. […] ich brauche nicht eigens hinzuzufügen, daß im Verlauf dieser Gottesdienste der Gedanke an die Passion Christi ein für allemal in mich Eingang fand.“[40]

Ein Begriff gewinnt für Simone Weil große Bedeutung, das griechische Wort Metaxy (μεταξύ, das „sich dazwischen Befindliche“). Er steht gleichzeitig für das Trennende und das Verbindende. Sie selber erklärt ihn mit dem Bild eines Gefangenen, den die Wand der Gefängniszelle von der Außenwelt trennt. Klopfzeichen an dieser Wand verbinden ihn aber gleichzeitig mit der Außenwelt. Im Neuen Testament wird das Wort zweimal gebraucht für den Ort zwischen Vorraum und Altar des Tempels. Metaxy – die Schwelle! Die Schönheit der Welt – und der Kunst! – ist das Metaxy zwischen Gott und Mensch. Denn die Schönheit der Welt ist das zärtliche Lächeln Christi, das die Materie durchdringt. „Das wahre Ziel besteht nicht darin, Gott in allen Dingen zu sehen, sondern darin, dass Gott durch uns alle Dinge sieht, die wir sehen. Gott sieht durch uns

38 *Barbara Rohr*, Verwurzelt im Ortlosen. (s. Anm. 36), 122.
39 *Simone Weil*, Vorchristliche Schau, München 1959, 48.
40 *Dies.*, Zeugnis für das Gute (s. Anm. 1), 92.

seine Welt."[41] Der Schlüsselsatz in Simone Weils Idee von der Gotteserfahrung in der Schönheit lautet: „Der natürliche Hang der Seele, die Schönheit zu lieben, ist die Falle, deren sich Gott am häufigsten bedient, um die Seele dem Hauch aus der Höhe zu öffnen."[42] In „Schwerkraft und Gnade" ist zu lesen: „Ist das Schöne wirklich Gegenwart Gottes im Stoff, so ist die Berührung mit dem Schönen im vollen Sinn des Wortes ein Sakrament."[43]

Der Autor: *Geb. 1939 in Linz, Kindheit in Hagenberg i. M.; Gymnasium am Kollegium Petrinum in Linz. Nach Studien der Theaterwissenschaft und der Germanistik in Wien Arbeit beim Österreichischen Rundfunk; 1967 Mitbegründer des ORF-Programms Ö1, Erfindung zahlreicher neuer Sendungstypen (z.B. O-Ton-Feature, „Menschenbilder"); von 1989 bis 1999 Leitung der Hauptabteilung „Religion" im Radio (vormals „Kirchenfunk"); zahlreiche Veröffentlichungen, Radiosendungen, Vorträge, Aufsätze und Bücher, u. a.: „Ruhig und froh lebe ich weiter. Älter werden mit Johannes XXIII, Wien 2011; „Ein Heiliger kann jeder werden. Glauben lernen mit Johannes XXIII.", Innsbruck 2014; „Ein Brief für die Welt" – die Enzyklika ‚Laudato si' von Papst Franziskus - für Kinder erklärt", mit Illustrationen von Leonora Leitl, Innsbruck 2016 (Ein Buch für Kinder und Erwachsene).*

Werke von Simone Weil in deutscher Übersetzung (Auswahl):

Cahiers. Aufzeichnungen. Bd. I–IV. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München 1991–1998 (einschl. Londoner Notizbuch, Sommer 1943, in Bd. IV)
Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem, Frankfurt a. Main 1978
Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953
Schwerkraft und Gnade. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp, München 1989
Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp, München 1990 (dtv)
Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber, München 1956
Vorchristliche Schau, München 1959
Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche, München 1988

Biografisches über Simone Weil (Auswahl):

Jacques Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe. Mit einem Vorwort von Dietrich von Hildebrand, Freiburg i. Br. 1968
Simone Pétrement, Simone Weil. Ein Leben. Aus dem Französischen von Ellen D. Fischer, Leipzig 2007
Angelica Krogmann, Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien 166), Reinbek b. Hamburg 1970
Barbara Rohr, Verwurzelt im Ortlosen. Einblicke in Leben und Werk von Simone Weil (Anpassung – Selbstbehauptung – Widerstand 16), Münster u. a. 2000

41 *Simone Weil*, Cahiers. Aufzeichnungen. Band II, München 1993, 326.
42 *Simone Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953.
43 *Simone Weil*, Schwerkraft und Gnade. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp, München 1989, 204.

Johann Maier

Mose ben Maimons Haltung zur nichtjüdischen Umwelt und zu innerjüdischen Problemfällen

1 Lebenslauf

Geboren wurde Mose ben Maimon zwischen 1135 und 1138 in Córdoba. Etwa 1148 musste die Familie wegen der intoleranten Berberherrschaft Andalusien verlassen. Sie wanderte über Nordafrika ostwärts. Als sein älterer Bruder, ein Edelsteinhändler, starb, wurde Mose als Arzt tätig, um den Lebensunterhalt zu sichern. Nach einem kurzen Aufenthalt in Jerusalem ließ er sich in Ägypten nieder und blieb für sein weiteres Leben in Fustat/Altkairo.

In der Tradition sowie allgemein gut geschult, erwarb er sich alsbald hohes Ansehen in der jüdischen Gemeinde. Er diente der jüdischen Gemeinschaft Ägyptens als Richter und ab 1177 als Vertreter der Judenheit Ägyptens am Fatimidenhof, wo er vom Wesir auch als Arzt konsultiert wurde. Am 13. Dezember 1204 starb er in Kairo und wurde in Tiberias am See Genezareth begraben.[1]

2 Die Werke

Ungeachtet der beruflichen Belastung hat Maimonides eine eindrucksvolle Anzahl von Werken verfasst.[2] Die wichtigsten davon sind:

(1) Das **Buch der Gebote** (Sefär hamişwôt, abgekürzt ShM) enthält arabisch verfasste Erklärungen der 613 biblischen Gebote (248) und Verbote (365) als Vorbereitung für seinen Gesetzeskodex. Der vor allem im Satzbau schwer verständliche mittelarabische Text (in hebräischer Schrift) wurde im Mittelalter dreimal ins Hebräische übersetzt, jedoch ziemlich unterschiedlich. Am zuverlässigsten ist eine neue Textausgabe mit einer modernhebräischen Übersetzung.[3] Das Werk belegt das Verständnis der biblischen Gesetze in ihrer Bedeutung für das jüdische Recht. Der später in hebräischer Sprache verfasste Gesetzeskodex enthält natürlich auch diese 613 Vorschriften, aber im Einzelnen unterschiedlich im Umfang und in der Interpretation.

(2) **Mišneh tôrah** (Torah-Zweitschrift, abgekürzt MT), ein Kompendium des gesamten jüdischen Rechts, also der schriftlichen (biblischen) und mündlichen Torah, abgefasst in der hebräischen Sprache der Mischna, sehr präzis und verständlich formuliert. Im ersten Band des Werkes, dem *Sefär ha-madda'* („Buch des Glau-

[1] *Shlomo D. Goitein*, Moses Maimonides, Man of Action. A revision of the master's biography in light of the Genizah documents, in: *Gérard Nahon / Charles Touati* (Hg.), Hommage à George Vajda. Études d'histoire et de pensée juives (Collection de la Revue des Études Juives 1), Louvain 1980,155–167.

[2] Die im Folgenden zitierten Texte in deutscher Übersetzung stammen zum Großteil aus *Johann Maier*, Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition (Theologie und Frieden 14), Stuttgart 2000, 99–251. Die anderen wurden ad hoc übersetzt.

[3] *Josef Kafah (Kafih)*, Rabbenû Mošäh bän Majmôn, Sefär ha-mişwôt. Maqôr w^{e}-tirgûm, Jerusalem ^{2}1994.

benswissens") hat er auch Glaubensinhalte und ethische Grundsätze in den gesetzlichen Rahmen einbezogen, was bei manchen Autoritäten Widerspruch auslöste. Der Stoff wird in einer groben Sachordnung in vierzehn Büchern präsentiert, in denen die thematisch zusammengehörigen Gruppen von Vorschriften (h[a]lakôt) als Hilkôt xy (z. B. *Hilkôt ʿ[a]bôdah zarah*, Götzendienstvorschriften) dargelegt werden.

Der Erstdruck von Rom 1480 und die folgenden Drucke bieten einen zensierten Text. Der unzensurierte Text steht erst seit der Edition einer jemenitischen Handschrift zur Verfügung.[4]

Die zahlreichen Drucke und Kommentierungen bezeugen die große Bedeutung dieses Gesetzeswerkes, das als einziges das gesamte jüdische Recht umfasst und daher seit der Gründung des Staates Israel für manche Bereiche erneut aktuell gewordene Vorschriften enthält.

(3) **Kommentar zur Mischna**, in arabischer Sprache. Die Mischna ist um 200 n. Chr. niedergeschrieben worden und gilt als Hauptquelle der „mündlichen Torah", die nach der Tradition Mose am Sinai durch Gott gelehrt und von da an mündlich tradiert worden ist. Die Mischna ist Grundlage für den palästinensischen und den babylonischen Talmud, und vor allem der letztere diente als Basis für das spätere jüdische Recht, die „Halakah".

(4) **Responsen** (*Ṡeʾelôt û-tešûbôt*, abgekürzt ṠW"T): Rechtsgutachten bzw. Entscheidungen, auf Anfragen. Sie geben über viele Details und Probleme des damaligen jüdischen Alltags Aufschluss.[5]

5) **Briefe und Traktate**. Wichtige Aussagen und Nachrichten finden sich auch in Briefen sowie in kleineren Traktaten. Sie bezeugen seine Einbindung in den damaligen innerjüdischen Gesamtrahmen und seine Stellung zu damals aktuellen Problemen und Ereignissen.

6) **Zehn medizinische Traktate**. Maimonides wurde als Mediziner auch im islamischen und christlichen Raum hoch geschätzt.[6]

(7) **Dalâlât al-ḥaʿîrîn**, hebr. **Môreh nebûkîm** („Führer der Verwirrten/Unschlüssigen"). Das arabisch verfasste theologisch-philosophische Hauptwerk[7] wurde noch zu Lebzeiten des Autors und im Einvernehmen mit ihm in Südfrankreich durch Samuel ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt. Eine zweite Übersetzung stammt vom Dichter Jehudah Alcharizi; diese diente als Vorlage für die älteste lateinische Übersetzung *(Dux neutrorum)*, die von einigen Scholastikern zitiert wurde, als Ganzes aber nicht mehr erhalten ist. Zwei lateinische Übersetzungen fanden gedruckt weite Verbreitung, die eine stammt von A. Justinianus (Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in treis Libros diuisus, Paris 1520[8]; Neudruck 1964), die zweite, häufiger zitierte, von Johannes Buxtorf (Rabbi Mosis Majemonidis liber *Moreh Nevukim*. Doctor perplexorum, Basel 1629; Nachdruck Farnborough 1969).

4 *Josef Kafah*, Mišneh Tôrah, Jerusalem 1984–1996.

5 *Jehoshua Blau*, Moses ben Maimon, *Šᵉʾelôt û-tešûbôt*. Responsa, I–III, Jerusalem ²1986.

6 *Fred Rosner*, The Medical Legacy of Moses Maimonides, New York 1998; *César Vidal Manzanares*, El Médico de Sefarad, Madrid 2004.

7 *Shlomo Pines / Leo Strauss*, The Guide of the Perplexed, Chicago 1964, ²1978/9, Einleitung S. LVII–CXXXIV; *Adolf Weiß*, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Bd. I. revidierte und ergänzte Neuauflage 1995 mit Einleitung von Johann Maier, S. XI–CXXXII.

8 http://purl.pt/28575 [Abruf: 29.04.2018].

Maimonides suchte darin die aristotelische Philosophie mit dem Inhalt der Bibel in Einklang zu bringen, um eine verbreitete Unsicherheit über das Verhältnis von Vernunfterkenntnis und Offenbarungsinhalt auszuräumen.

Das zweite Buch enthält eine vorbildlich sachliche Darstellung der islamischen philosophierenden Theologie, des *Kalam*. Über Jahrhunderte hinweg diente dieses Werk als Hauptinformationsquelle über islamische Theologie.

3 Nachwirkung

Viele jüdische Denker haben im Lauf der langen Geschichte des Judentums auch in die nichtjüdische Umwelt eingewirkt und in ihr nachgewirkt. Im Mittelalter war Mose ben Maimon (Maimonides) wohl derjenige jüdische Autor, der im Judentum und darüber hinaus in der islamischen und christlichen Welt den stärksten Einfluss ausgeübt hatte. Man sollte sich jedoch der Tatsache bewusst bleiben, dass es sich um eine mittelalterliche Persönlichkeit handelt. Von ihr dürfen keine modernen Positionen erwartet oder ihr gar solche unterschoben werden, wie es nicht selten der Fall war und ist.[9] Jüdische Aufklärer und Vertreter des Reformjudentums stellten Maimonides gern als einen Wegbereiter der Moderne dar.

Aus judaistischer Sicht muss bei einer Beschreibung der Nachwirkung an erster Stelle die rechtsgeschichtliche Bedeutung hervorgehoben werden. Trotz mancher Einwände in Bezug auf Einzelheiten kommt dem Gesetzeswerk *Mišneh Tôrah* im Lauf der weiteren Geschichte des jüdischen Rechts ein überragender Stellenwert zu. Es wurde und wird bis heute immer wieder kommentierend aktualisiert oder in Einzelheiten novelliert.

Nach der Tradition darf gegen den Konsens von vier großen Gesetzessammlungen keine Entscheidung gefällt werden: die *Hilkôt Alfasi* des Isaak ben Jakob Alfasi (Nordafrika 1013–1103 n. Chr.), der *Mišneh tôrah* des Mose ben Maimon, die *ʾArbaʿah ṭûrîm* des Jakob ben Ascher (1270 Deutschland / Spanien 1393), und der *Śûlḥan ʾarûk* des Josef ben Efraim Karo (1488–1575 Land Israel). Aber nur das Werk des Maimonides umfasst das gesamte jüdische Recht, auch seine aktuell umständehalber nicht anwendbaren Inhalte.

4 Eine falsche Alternative

Zu seinem Gesetzeskodex *Mišneh tôrah* sind ca. 300 Kommentierungen bekannt und das traditionelle jüdische Recht wird auch heute noch unter Berücksichtigung dieses Werkes fortgeschrieben. Was das Gesamtwerk für die realitätsgerechte Einschätzung der Persönlichkeit des Autors bedeutet, wurde und wird von den Fachleuten für Philosophiegeschichte in der Regel zu gering veranschlagt.[10] Maimonides wurde darum im 19./20. Jh. manchmal einseitig als religiöser bzw. philosophischer Denker wahrgenommen. Manchmal kam es zur Vermutung, er habe auf doppelter Ebene agiert: exoterisch, nach außen hin, als Traditionalist, und esoterisch, insgeheim, als aristotelischer Philosoph.

In der Tat hat Maimonides seine philosophisch-theologischen Darlegungen für jene geschrieben, die entsprechende Bil-

9 *George Y. Kohler*, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany, Dordrecht 2012.
10 *Nahum Rakover* (Hg.), Maimonides as Codifier of Jewish Law, Jerusalem 1987.

dungsvoraussetzungen aufwiesen. Bei unzureichend Vorbereiteten befürchtete er Missverständnisse und betonte die Verbindlichkeit der Tradition. Einige radikale Anhänger des Meisters haben ihn allerdings so verstanden, dass bei ausreichender Vernunfterkenntnis keine Religionspraxis mehr nötig ist. Für Maimonides selbst ist eine solche Haltung nicht nachzuweisen, im Gegenteil, seine Lebensführung beweist, wie ernst er es mit einer korrekten Torahpraxis gemeint hat. Die Zweckbestimmung des Menschen ist nach ihm, auch wenn sie in aristotelischer Terminologie definiert wird, in Bezug auf die Israeliten erwählungstheologisch gebunden. Das heißt: Ein richtig denkender Philosoph erreicht nur im Idealfall die Erkenntnis der Wahrheit in Bezug auf Gottes Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit, hingegen ist dank der Torah diese Erkenntnis für ganz Israel zugänglich. Und damit ist auch ein Anteil am jenseitigen Heilszustand, der sog. „Kommenden Welt" gewährleistet. Das gilt in gewissem Maß auch für Nichtjuden, für die aber das Normensystem in den „Sieben noachidischen Geboten" sowie einer darauf fußenden Rechtsordnung und Moral besteht (s. unten).

5 Die maimonidischen Streitigkeiten

Die Verfechter profaner Bildung, v. a. Anhänger des Maimonides, wurden im 13./14. Jh. durch Traditionalisten heftig angegriffen. Sie meinten, dass die Torah alles enthält, was zu einem gottgefälligen jüdischen Lebenswandel erforderlich ist, und sie hielten „fremde" Bildungsinhalte für unnütz und sogar gefährlich. Die rechtsgelehrte Autorität des Maimonides wurde zwar nie in Frage gestellt, sein Buch *Môreh Nᵉbûkîm* wurde in Südfrankreich sogar verbrannt und nach dem Erstdruck in Rom lange nicht mehr gedruckt. In den lateinischen Übersetzungen wurde es aber unter Nichtjuden zu dem am meisten bekannten Werk des Maimonides, was seinen einseitigen Ruf als Philosoph begründete. Die jüdischen Aufklärer haben aus apologetischen Gründen daran angeknüpft. Dies verstärkte in der Umwelt den Eindruck, das Judentum sei an sich rationalistisch. Maimonides wurde folglich als Vorläufer der Aufklärung hingestellt und sein aristotelisch orientierter Intellektualismus zum Rationalismus umgedeutet. Damit wurde ihm auch ein geradezu modernes, tolerantes Umweltverhältnis unterstellt.

Höchst eigenartig und teilweise geradezu amüsant sind Bemühungen der Kabbalisten und auch osteuropäischer Chasidim, Maimonides für ihre Auffassungen des Judentums als Gewährsmann zu zitieren.

Maimonides hat als Vertreter der aristotelischen Philosophie die absolute Jenseitigkeit und daher auch Gestaltlosigkeit Gottes geradezu dogmatisiert und die neuplatonische „negative Theologie" verwendet. Das heißt: Man kann über Gottes unvergleichliche Eigenschaften und Wirkungsweisen nur negative Aussagen machen, also nur angeben, was Gott nicht oder nicht so ist.

Nach aristotelischer Lehre verfügt der Mensch über einen angeborenen potenziellen Intellekt, der aktualisiert zu erworbenem Intellekt führt, durch den die Verbindung mit dem göttlichen „Aktiven Intellekt" hergestellt wird, der unsere Welt regiert. Und das verbürgt Unsterblichkeit, einen Anteil an der sogenannten „Kommenden Welt", am jenseitigen Heilszustand, worüber man aber – wie über die Gottheit selbst – nichts aussagen kann.

Die jüdische Frömmigkeit wurde jedoch wie die christliche und islamische durch das neuplatonische Welt- und Menschenbild bestimmt. Nach jener wird dem Menschen eine unsterbliche Seele inkorporiert, und wenn er sich im Leben bewährt und nicht den materiellen Versuchungen erliegt, kehrt die Seele nach dem Tod wieder an ihren überirdischen Ursprung zurück. Im Judentum erwartete man aber von der Antike her auch die Auferstehung des Leibes. Das war weder mit der aristotelischen noch mit der neuplatonischen Richtung leicht zu vereinbaren. Maimonides begrenzte die Auferstehung auf die Israeliten und auf die letzte Phase der Geschichte, die Herrschaft des Gesalbten Königs aus dem Haus Davids, damit alle Verstorbenen noch die Chance erhalten, sich mittels der Torah erkenntnismäßig und moralisch zu vervollkommnen und so Anteil an der Kommenden Welt zu erwerben. Die traditionelle und volkstümliche Erwartung galt freilich einer Auferstehung zum ewigen Leben in paradiesischen Umständen. Daher wurde dem Meister von einigen vorgeworfen, er glaube eigentlich gar nicht an die Auferstehung.

6 Israel und die Völker

Die Zweiteilung der Menschheit in „Israel" und „Weltvölker" war auch für Maimonides selbstverständliche Voraussetzung seines religiösen Denkens und bestimmte seine Haltung in allen damit zusammenhängenden Angelegenheiten. Zugrunde liegt die Überzeugung, dass Israel dank der Erwählung zur Toraherfüllung den einzigen und wahren Gott verehrt, während die Völker „Fremdkulte" praktizieren. Der wahre Gottesdienst bedeutet Heiligkeit und setzt rituelle Reinheit voraus. Der „Fremdkult" hingegen ist eine Hauptquelle ritueller Unreinheit und weithin auch moralisch verwerflich. Ein Hauptanliegen der jüdischen Religion ist daher die Absonderung von allem, was Fremdkult darstellt oder irgendwie mit Fremdkult verbunden ist.

Ungeachtet der auch von Maimonides geteilten Ansicht, dass die Menschheit schöpfungstheologisch eine Einheit darstellt, wird sie also erwählungsgeschichtlich zweigeteilt. Erst mit dem Islam, den das jüdische Recht nicht als Götzendienst wertet, entstand eine neue Situation, ein Fremdkult ohne Götzendienst, kulturell neutral und sozial weniger streng abgegrenzt. Im Islam und im Christentum entspricht diesem schroffen Gegenüber zum Fremdkult die ebenfalls krasse Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen.

6.1 Israel

MT Hilkôt jᵉsôdê tôrah VIII,10:

„Unser Meister Mose hat die Torah und die Gebote nur Israel (allein) hinterlassen, denn es heißt (Dtn 33,4): *Erbteil der Gemeinde Jakobs*."[11]

MT Hilkôt jᵉsôdê tôrah IX,1:

„Es ist eine klare Sache und in der Torah ausdrücklich dargelegt, dass sie (die Torah insgesamt) ein Gebot darstellt, das für immerwährend verpflichtend bleibt, ohne Veränderung und ohne Verminderung und ohne Zufügung."

[11] *Menachem Kellner*, Maimonides on Judaism and the Jewish People, New York 1991; *Lawrence Kaplan*, Maimonides on the Singularity of the Jewish People, in: *Moshe Hallamish / Hannah Kasher* (Hg.), Da`at ha-RMB"M. Jalqûṭ ma´ᵃmarîm bᵉ-ḥeqär mišnat ha-RMB"M, Ramat Gan 2004, 31*–53* [Daat 15 (1979), v–xxvii].

ShM +206 (Lev 18,18) // *MT Hilkôt De'ôt* VI,3:

„Das 206. Gebot besteht im Befehl, durch den uns aufgetragen ist, einander zu lieben wie wir uns selbst lieben … Das ist es, was Er – Er werde erhoben! – gesagt hat (Lev 19,18): *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*."

MT Hilkôt 'ªbôdah zarah XI,1 // *Sefär ha-mişwôt* Verbot 30:

„Man folgt nicht den Normen der Nichtjuden und gleicht sich ihnen nicht an, weder in der Kleidung noch in der Haartracht oder dergleichen."

Sefär ha-mişwôt Verbot 52 (Dtn 7,3):

„Das 52. Verbot besteht darin, dass uns verboten wurde, uns mit Ungläubigen zu verheiraten …"

6.2 Fremdkult

MT Hilkôt AZ I,2:

„Viele Bücher haben Götzendiener über ihren Götzendienst verfaßt, was die Grundlagen ihres Götzendienstes und was sein Recht und seine Praktiken sei. Der Heilige – er ist gepriesen! – hat uns befohlen, diese Bücher überhaupt nicht zu lesen und nicht darüber nachzudenken, auch nicht über irgendein Detail davon, selbst der Anblick (ihrer) Bildsymbole ist verboten, denn es heißt (Lev 19,4): *Wendet euch nicht den Götzen zu*.

In dieser Sache heißt es auch (Dtn 12,30): *dass du nicht fragst nach ihren Göttern wie folgt: Wie praktizieren sie (ihren Kult)*. Das heißt, du darfst nicht nach der Art ihrer Kultpraxis fragen, wie die vor sich geht, auch wenn du selber nicht Fremdkult treibst. Denn dergleichen veranlasst dich, ihm nachzugehen und (ihn schließlich) zu praktizieren, was sie tun, denn es heißt (Dtn 12,30): dass ich auch so tue."

Sefär ha-mişwôt Verbot 10:

„Das zehnte Verbot besteht in der Vermahnung, durch die wir davor gewarnt worden sind, uns dem Fremdkult zuzuwenden und uns mit seinen Angelegenheiten zu befassen. Das heißt: jene Vorstellungen und Nichtigkeiten zu betrachten und zu lernen, von denen ihre Begründer behaupten, dass sie auf irgendeine Weise irgendeine Geisteskraft herunterholen und dass sie auf irgendeine Weise wirksam sei. Sie bringen einem bestimmten Gestirn Räucheropfer dar und stellen sich auf bestimmte Weise vor ihm auf, und es vollbringt dann irgendeine Wirkung und dergleichen mehr. Und zwar (ist das verboten), weil das Denken an diese Dinge und die Betrachtung solcher Einbildungen etwas ist, was den Naiven dazu anregt, sie zu befragen und ihnen kultisch zu dienen. Der Vers, mit dem wir in Bezug auf diese Sache vermahnt worden sind, lautet (Lev 19,4): *Wendet euch nicht den Götzen zu*. Und der Wortlaut des (Midrasch) Sifra dazu lautet: *Wenn du dich nach ihnen wendest, machst du sie zu einer Gottheit*. Und dort heißt es auch: R. Jehuda hat gesagt: ‚Wende dich nicht hin, sie anzuschauen.' Das heißt: selbst das Besichtigen der äußeren Gestalt eines Standbildes und die Betrachtung seiner Machart ist verboten, damit man nicht einen Teil seiner Zeit darauf verwende …" etc.

6.3 Geschäft, Zinsen

Alle drei monotheistischen Religionen untersagen es, von Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft für Darlehen Zinsen zu berechnen. Um für Wirtschaft und Geschäftsleben die erforderlichen Kredite zu beschaffen, bediente man sich der tole-

rierten Minderheiten, im islamischen Bereich der Christen und Juden, im christlichen Bereich nur der Juden, bis sich vom Spätmittelalter an auch intern eine Geldwirtschaft entwickelte und damit der Minderheit diese Aufgabe abnahm.

Trotz des ausdrücklichen Verbotes, Nichtjuden zu betrügen oder zu berauben, galt im Geschäftsleben die Regel, dass man Fremdkulttreibende nicht fördern, sondern eher zu ihrem Nachteil verfahren soll. Im christlichen Bereich entspricht dem die Forderung, dass man am minderen sozialen Status der Juden erkennen soll, dass sie als Verworfene den Gläubigen als „negative Zeugen der Wahrheit" nachgeordnet sind. Daher auch der lange Zeit anhaltende Widerstand gegen die Gewährung gleicher Rechte in der Moderne. Theorie und Praxis gingen freilich in Einzelfällen immer wieder einmal auseinander, anstelle der grundsätzlich feindseligen Haltung gegenüber dem Anderen kam es eben doch auch zu persönlichen freundschaftlichen Beziehungen.

MT Hilkôt gᵉnîbah (Diebstahl) VII,8:

„Gleich zu werten ist, wer mit einem Israeliten Handel treibt oder mit einem Nichtjuden, der Fremdkult praktiziert. Wenn einer zu wenig gemessen oder gewogen hat, hat er ein Verbot übertreten und er ist zur Rückerstattung verpflichtet. Desgleichen ist es verboten, die Nichtjuden irrezuführen, man soll vielmehr mit einem solchen genau verfahren."

MT Hilkôt gᵉzelah wa-ʾᵃbedah (Raub und Verlust) I,2:

„Das Verbot, irgendjemanden zu berauben, ist ein Torahgesetz, selbst in Bezug auf einen Nichtjuden, der Fremdkult praktiziert, ist es verboten, ihn zu berauben oder ihn zu bedrücken."

XI,1: „Die Rückerstattung von Verlorenem an einen Israeliten ist ein (positives) Gebot."

XI,3: „Verlorenes eines Nichtjuden ist erlaubt, denn es heißt (Dtn 22,3): Verlorenes deines Bruders."

MT Hilkôt malwäh wᵉ-lôwäh V,1:

„Der Nichtjude und Beisasse: Man leiht von ihnen und leiht ihnen um Zinsen, denn es heißt (Dtn 23,20): *Du sollst deinem Bruder keine Zinsen berechnen*. Deinen Bruder betreffend ist es verboten, aber die übrige Welt betreffend ist es erlaubt.

Und es ist ein (positives) Gebot, dem Nichtjuden Zinsen zu berechnen, denn es heißt (Dtn 23,21): *Dem Fremden sollst du Zinsen berechnen*. Aus der mündlichen Lehre hat man gelernt, dass dies ein (positives) Gebot ist und dies ist Torah-Recht."

Sefär ha-miṣwôt Gebot 198 (Dtn 23,21):

„Das 198. Gebot besteht im Befehl, durch den uns aufgetragen ist, dem Nichtjuden (*goj*) Zinsen aufzuerlegen und (erst) dann Geld auszuleihen, damit wir ihm nicht helfen und ihm nicht gefällig sind. Vielmehr sollen wir ihn schädigen, sogar durch Kreditgewährung auf Zinsen, so wie wir (umgekehrt) davor gewarnt sind (ShM Verbote 235–237), dies einem Israeliten anzutun. Das ist es, was Er – Er werde erhoben! – gesagt hat (Dtn 23,21): *dem Fremden sollst du auf Zinsen leihen*. Nach der traditionellen Auslegung ist dies ein Gebot und nicht eine Erlaubnis in der Sache, wie man im Midrasch Sifre (z. St.) gesagt hat: *dem Fremden sollst du auf Zinsen leihen* – das ist ein Gebot; und (Dtn 23,20) *deinem Bruder sollst du nicht auf Zinsen leihen* – ist ein Verbot. Zu diesem Verbot gehören rabbinische Bedingungen, sie sind schon an mehreren Stellen in (dem Traktat) *Babaʾ Mᵉṣiʿaʾ* (70b) dargelegt."

6.4 Noachiden und Proselyten

Die Torah gilt nur für Israel als verpflichtend. Nichtjuden können jedoch auch Anteil an der „Kommenden Welt" erwerben, indem sie die sieben „noachidischen Gebote" halten.

MT Hilkôt m^{e}lakîm IX,1:

„Dem Ersten Menschen wurden (vgl. bSanh 56a–b) sechs Gebote befohlen: (1.) Bezüglich Götzendienst, (2.) bezüglich der Lästerung des Namens (Gottes), (3.) bezüglich Blutvergießens, (4.) bezüglich der Inzestvergehen, (5.) bezüglich des Raubes, und (6.) bezüglich des Rechtswesens. Dem Noah hat Er ein Gebot hinzugefügt, betreffend (7.) den „Körperteil vom Lebendigen", denn es heißt (Gen 9,4): *aber das Fleisch, das seine Seele, das Blut, in sich hat, dürft ihr nicht essen*. So sind es sieben Gebote."

MT Hilkôt m^{e}lakîm VIII,10:

„Unser Meister Mose hat die Torah und die Gebote nur Israel (allein) hinterlassen, denn es heißt (Dtn 33,4): *Erbteil der Gemeinde Jakobs*. Aber jeder aus den anderen Völkern, der es will, kann Proselyt werden …"

MT Hilkôt m^{e}lakîm VIII,11:

„Jeder, der die sieben Gebote auf sich nimmt und darauf achtet, sie zu erfüllen, der ist einer von den Frommen der Weltvölker und er hat einen Anteil an der Kommenden Welt."

Sefär ha-mişwôt Gebot 207 (Dtn 10,19) // *MT Hilkôt de 'ôt* VI,4:

„Das 207. Gebot besteht im Befehl, durch den uns aufgetragen ist, die Proselyten zu lieben."

Maimonides meinte, dass inzwischen die Völker derart vermischt seien, dass man die Zugehörigkeit der Individuen zu einem bestimmten Volk nicht mehr exakt durchführen könne (*Hilkôt 'issûrê bê'ah* XII,19–20). Man darf also nach ihm entgegen der älteren Begrenzung aus allen Völkern Proselyten aufnehmen.

Das widerspricht einer verbreiteten, ablehnenden Einstellung zu Proselyten. Jehudah ha-Levi, hebräischer Dichter und neuplatonisch orientierter Theologe (gest. 1141), der von Maimonides ignoriert wurde, meinte z. B., nur Juden hätten die angeborene Fähigkeit, Prophetie zu empfangen. Auch die Kabbalisten, die ab ca. 1180 aufkamen, dachten ähnlich. Maimonides vertrat hingegen ein schöpfungstheologisch einheitliches Menschenbild, was seine positive Einstellung zu Proselyten begründet.

7 Islam, Christentum und Jesus

Der Islam gilt im jüdischen Recht als monotheistische Religion, auch wenn man den Anspruch für Mohammed als abschließenden Propheten ablehnt und ihn als den „Verrückten" (*ha-mešûgga'*) bezeichnete. Kultur und Bildung sowie weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens sind daher religiös neutral und Juden konnten daran bedenkenlos teilhaben. Kulturgeschichtlich war dies von weitreichender Bedeutung, denn jüdische Autoren vermittelten vieles aus dem arabischen Kulturraum durch Übersetzungen ins Hebräische und z.T. auch ins Lateinische.

Das Christentum galt in der Regel als Götzendienst und folglich war jeder Kontakt, der irgendwie religiös relevant war, untersagt. Die Bildung war im christlichen Bereich zu der Zeit noch weitgehend kirchlich bestimmt und in Klöstern beheimatet,

infolgedessen für Juden kaum zugänglich und so gut wie tabu. Maimonides urteilte in dieser Hinsicht recht streng. Im Gesetzeskodex *Mišneh tôrah* sind die einschlägigen Stellen aber in den meisten Drucken infolge der christlichen Zensur ausgelassen worden. Bis in die Achtzigerjahre des 20. Jh. schrieb man aufgrund einer zensurierten und missdeuteten Textstelle dem Maimonides eine positive Wertung des Christentums zu, als Wegbereitung der Heilszeit, doch auf der unzensierten Textbasis und im Vergleich mit ähnlichen Äußerungen des Meisters in anderen Werken ergibt sich ein anderes Bild.

MT Hilkôt 'abôdah zarah IX,4:

„Die Christen sind Götzendiener und der Sonntag ist ihr Festtag, daher ist es verboten, im Land Israel mit ihnen am Donnerstag und am Freitag jeder Woche Handel zu treiben. Und es braucht nicht erwähnt zu werden, dass der Sonntag selber an jeglichem Ort als verboten gilt. Und desgleichen verfährt man mit ihnen an allen ihren Festen."

MT Hilkot m^{e}lakîm XI,4:

„Wenn ein König aus dem Hause Davids auftritt, der die Torah studiert und sich mit den Geboten befasst wie sein Vater David, entsprechend der Schriftlichen und der Mündlichen Torah, und der ganz Israel dazu anhält, in ihr zu wandeln und ihren Mangel zu beheben, und der die Kriege des HERRN führt, so ist dieser für den Gesalbten (König) zu halten. Wenn er erfolgreich gehandelt hat und alle Völker, die ringsum ihn herum sind, besiegt, und das Heiligtum an seiner Stätte aufgebaut und die Zerstreuten Israels gesammelt hat, so ist dieser gewiss Gesalbter (König). Wenn er aber soweit keinen Erfolg hatte oder getötet worden ist, dann ist offenkundig, dass dieser nicht jener (war), den (die) Torah verheißen hat. …

Auch Ješûa' ha-Noṣrî – getilgt werde sein Name und sein Andenken! –, der da wähnte, dass er Gesalbter (König) werde, aber durch Gerichtsbeschluss getötet worden ist. …

Gibt es denn einen größeren Fall als den, da die Propheten geweissagt haben, dass der Gesalbte Erlöser für die Israeliten und ihr Retter sei, ihre Zerstreuten einsammelt und ihre Gebote in Kraft setzt, (während) dieser Frevler es verursacht hat, Israel durch das Schwert zu vernichten, ihren Rest zu zerstreuen, sie zu erniedrigen, um die Torah auszuwechseln und die Mehrheit der Welt zu verführen, und einem anderen Gott zu dienen als dem HERRN? …

All diese Angelegenheiten des Ješûa' ha-Noṣrî – getilgt werde sein Name und sein Andenken! – und was jenen Ismaeliten betrifft, der nach ihm auftrat – der Name von Frevlern verwese! – dienen nur dazu, den Weg für den Gesalbten König zu ebnen und herzurichten. …

Wie das? Die ganze Welt ist bereits ganz erfüllt worden von Worten über den Gesalbten und von Worten der Torah und von Worten der Gebote, und diese Worte haben sich auf ferne Inseln und zu vielen Völkern von unbeschnittenen Herzen verbreitet. Man diskutiert über diese Worte und über die Gebote der Torah, indem der eine sagt: diese Gebote sind einst wahr gewesen, sind aber in dieser Zeit bereits aufgehoben und für Generationen nicht mehr praktiziert worden, und jener sagt: es gibt verborgene Dinge in ihnen, und sie sind nicht ihrem Wortlaut nach zu verstehen, und der Gesalbte sei bereits gekommen und habe ihre verborgenen Bedeutungen aufgedeckt.

Aber wenn der Gesalbte König wirklich auftreten wird, Erfolg haben, sich hoch

erheben und erhaben sein wird, dann werden sie sich alle davon unverzüglich abkehren und erkennen, dass ihre Väter Lüge ererbt hatten und dass ihre Propheten und ihre Väter sie irregeführt haben."

Responsum an den Proselyten Obadja

Ein normannischer Adeliger, der zum Judentum konvertiert und in den islamischen Herrschaftsbereich geflohen war, sah sich mit bestimmten negativen Aussagen über Proselyten konfrontiert und bat den Meister um eine klärende Auskunft. Die Antwort ist erhalten und lautet zu dem fraglichen Thema wie folgt:[12]

„Die Anfrage betrifft den Ausspruch des R. Jochanan (bSanh 59a): *Ein Nichtjude, der sich mit der Torah befasst, ist des Todes schuldig:* Ob dies eine Halakah (verbindliche Vorschrift) ist und jeder Israelit gehalten ist, sich zu weigern, (einem Nichtjuden) etwas von den Geboten, abgesehen von den sieben (noachidischen) Geboten, zu lehren, ob er ihn darüber unterrichten soll oder nicht? Die Antwort: Das ist ohne Zweifel eine Halakah (verbindliche Vorschrift). Und wenn Israel über sie die Oberhand hat, hindert man ihn am Torahstudium, solang er nicht Proselyt wird. Aber er wird nicht getötet, wenn er sich mit der Torah befasst hat, da es heißt: ‚ist des Todes schuldig', und es nicht heißt: ‚wird getötet. …'

Es ist erlaubt, den Christen Gebote zu lehren und sie zu unserer Religion (*dîn*) herüberzuziehen, doch ist dergleichen in Bezug auf Ismaeliten nicht gestattet …[13]. Aber die Unbeschnittenen (die Christen) glauben in Bezug auf den Text der Torah, dass er nicht geändert worden ist, jedoch lesen sie in ihrer mangelhaften Exegese unzutreffende Bedeutungen heraus und legen das in den Kommentaren dar, die unter ihnen bekannt sind. Verweist man sie aber auf die richtige Auslegung, so lassen sie möglicherweise davon ab und bessern sich. …."

Den Christen wird also nur der Besitz korrekter Bibeltexte, nicht aber die Verfügung über eine Glaubenswahrheit zuerkannt. Die Tatsache, dass sich einzelne Christen als Gelehrte bzw. Exegeten mit der Bibel befassen und sie unziemlich ausdeuten, gibt Anlass zu korrigierendem Eingreifen. Es handelt sich in diesen Fällen jedoch nur um die Bibel, genauer: um die „Schriftliche Torah", nie um die Mündliche Torah. Die Torah insgesamt ist ja ausschließlich Israel gegeben (*Hilkôt mᵉlakîm* VIII,10).

Brief an die Jemeniten

Bestätigt werden diese Aussagen auch in einem Brief an die jüdische Gemeinde im Jemen.[14]

„Er (Jesus) brachte seine Anhänger zum Glauben, dass er von Gott gesandt sei, um Unsicherheiten der Torah zu erklären, und dass er der Gesalbte (König) sei, auf den hin durch all die Propheten geweissagt worden ist. Aber er legte die Torah auf eine Art aus, die zur Aufhebung des ganzen Gesetzes (šarîʿâ) und all ihrer Gebote führte, und er erlaubte alles in ihr Verbotene im Interesse seiner Absicht. Als die Weisen – zum Segen gedacht! – die Absicht erkannten, und zwar noch bevor sein Ruf im Volk sich festigen konnte, verfuhren sie mit ihm so, wie es ihm gebührte (vgl. bAZ 43a). …

Einige Zeit darauf verbreitete sich eine Religion und diese wurde von den Söh-

[12] *Jehoshua Blau*, Moses ben Maimon, Responsa, II, Jerusalem 1960, Nr. 448,725–728.

[13] Die Muslime verfügen nicht über den Text der Bibel, nur über biblische Erzählungen, daher riskiert man bei einer Diskussion über biblische Texte den Fälschungsvorwurf.

[14] *Abraham S. Halkin / Boaz Cohen*, Moses Maimonides, Epistle to Yemen, New York 1952, 11–15.

nen Esaus (den Römern) auf ihn zurückgeführt. Doch das war nicht seine Absicht und Planung gewesen, denn seine Affäre brachte Israel nicht in Bedrängnis, und niemand, weder ein Einzelner noch die Gemeinschaft, regte sich darüber auf, denn seine Unzulänglichkeit (als Gesalbter König) war allen klar. Sein Geschick war in unserer Hand und es vollendete sich an ihm, wie es sich vollendet hat.

Danach trat ein ‚Verrückter' auf, der ging auf seinen (Jesu) Wegen, denn der hatte ihm den Weg geebnet. Er fügte noch ein weiteres Anliegen hinzu, nämlich Macht und Herrschaft für seine Person, und er ersann sich, was (als Islam) bekannt ist.

Alle diese trachteten danach, ihre Lehre der Religion Gottes gleich zu machen, aber es sind die göttlichen Einrichtungen nicht mit den menschlichen Einrichtungen gleich zu werten, außer für einen Toren, der keine von beiden kennt. Der Unterschied zwischen unserer Religion und den Religionen derer, die sie ihr gleichstellen wollen, ist wie der Unterschied zwischen dem vernunftbegabten lebendigen Menschen und den Standbildern, die durch einen Künstler aus Stein, Holz, Silber oder Gold gemacht werden."

8 Innere Feinde

Weit strenger als Andersgläubige beurteilte Maimonides Mitjuden, die wegen schwerer Verfehlungen als interne Feinde und als Feinde Gottes gelten. Sie haben keinen Anteil an der „Kommenden Welt", also am ewigen Heilszustand, es sei denn, sie sind bußfertig. Und sie werden gerichtlich bestraft, und wenn möglich, wird auch die Todesstrafe verhängt.

MT Hilkôt 'edûjôt XI,10:

„Die Denunzianten und die *'appîqôrsîm* und die Apostaten … jene aufrührerischen Leugner, sie stehen tiefer als die Nichtjuden, denn die Nichtjuden sind weder positiv noch negativ relevant und ihre Frommen haben sogar Anteil an der Kommenden Welt, jene hingegen sind negativ relevant und nicht positiv und sie haben keinen Anteil an der Kommenden Welt."

MT Hilkôt tᵉšûbah III,19:

„Keinen Anteil an der Kommenden Welt haben jene, die die Allgemeinheit zur Sünde verführen: Also einer, der in einer großen Sache zur Sünde verführt, wie Jerobeam und Zadok und Beithos, und einer, der in einer leichten Sache zur Sünde verführt, auch nur, um ein (positives) Gebot aufzuheben, und einer, der andere nötigt, so dass sie sündigen, wie Manasse, der Israel(iten) getötet hat, damit sie Fremdkulten dienten, oder einer, der andere irregeführt und sie verleitet hat wie Ješûᵃ'."

MT Hilkôt 'abôdah zarah X,1 // *Sefär hamiṣwôt* Verbot 48 (Ex 23,32 // Dtn 7,2):

„Aber in Bezug auf israelitische Denunzianten und die *Mînîm* (Ketzer) und die *'appîqôrsîm* (Häretiker) ist es ein Gebot, einen solchen eigenhändig zu verderben und in die Grube des Verderbens hinabzubringen, weil sie Israel in Bedrängnis bringen und das Volk abspenstig machen vom H(ERRN), wie Ješûᵃ' ha-Noṣrî und seine Jünger, und wie Zadok und Beithos und ihre Jünger – der Name von Frevlern verwese!"

MT Hilkôt roṣeaḥ IV,10:

„Die *mînîm*, das sind Fremdkulttreibende aus Israel, oder wer provokativ Übertretungen begeht. Selbst wenn er nur provokativ Aas gegessen und Mischgewebe-

Kleidung angezogen hat, ist er ein *mîn*. Und die *'apîqôrôsîn*, und jene aus Israel, welche die Torah und die Prophetie leugnen: es ist ein Gebot, sie zu töten. Wenn man die Möglichkeit hat, sie mit dem Schwert zu töten, soll man öffentlich töten, und wenn nicht, soll man gegen sie so geplant vorgehen, dass ihre Tötung verursacht wird."

Alle drei monotheistischen Religionen haben die Apostasie in ihren Rechtsordnungen als Strafdelikt definiert und mit der Todesstrafe bedroht, Maimonides folgt diesbezüglich ganz dem geltenden Recht seiner Zeit. Später, vor allem unter dem Eindruck der Zwangsbekehrungen unter christlicher Herrschaft, haben die Autoritäten differenzierter geurteilt.

MT Hilkôt 'Ebäl (Trauervorschriften) I,10:

„Alle, die sich von der Allgemeinheit absondern, … Desgleichen die *'appîqôrôsîn* und die Apostaten und die Denunzianten. Alle diese betrauert man nicht, sondern ihre Brüder und übrigen Verwandten kleiden sich in Weiß und hüllen sich in Weiß und essen und trinken und freuen sich, denn es sind ja Feinde des Heiligen – Er ist gepriesen! – umgekommen. Und über sie sagt die Schrift (Ps 139,21): *Sollte ich nicht deine Hasser, HERR, hassen?*"

9 Die Herrschaft des Gesalbten Königs

Der Gesalbte König (*ha-mäläk ha-mašî^{a}ḥ*) ist kein Erlöser, wie es der Begriff „Messias" in christlichem Verständnis voraussetzt. Er ist ein davidischer Idealkönig, der die Endperiode der Geschichte einleitet und die Gottesherrschaft im Sinne einer möglichst vollen Anwendung der schriftlichen und mündlichen Torah repräsentiert.

MT Hilkôt m^{e}lakîm XI,1:

„Der Gesalbte König wird auftreten und die Königsherrschaft des Hauses Davids wieder zu ihrer einstigen Herrschaft zurückbringen. Und er baut das Heiligtum (bZeb 45a) und sammelt die Zerstreuten Israels, und alle die Gesetze treten wieder in Kraft, die einst gegolten haben (bSanh 51b). Man bringt Opfer dar, praktiziert das siebte Jahr und die Jobeljahre entsprechend all ihrem Gebot, das in der Torah gesagt worden ist."

MT Hilkôt m^{e}lakîm XII,4–5:

„Die Weisen und die Propheten haben die Tage des Gesalbten (Königs) weder ersehnt, um über die ganze Welt zu herrschen noch um die Götzendiener zu beherrschen, auch nicht, damit die Völker sie erheben, oder um zu essen, zu trinken und sich zu erfreuen. Vielmehr, um frei zu sein für die Torah und ihre Weisheit und es für sie keinen Bedränger und Behinderer mehr gibt, mit dem Ziel, des Lebens der Kommenden Welt teilhaft zu werden."

MT Hilkôt m^{e}lakîm XII,5:

„In jener Zeit wird es keinen Hunger und keinen Krieg mehr geben, keine Eifersucht und keinen Wettstreit. Denn das Gute wird überaus verbreitet und alle Köstlichkeiten wie Staub der Erde vorhanden sein. Die ganze Welt wird sich nur mehr damit befassen, den HERRN zu erkennen, daher werden (die) Israel(iten) lauter große Gelehrte sein, die verschlossene Worte erkennen und die Erkenntnis ihres Schöpfers erlangen, soweit es dem Vermögen des Menschen entspricht; denn es heißt (Jes 11,9): *Denn voll ist die Erde von der Erkenntnis des HERRN so wie Wasser das Meer bedeckt*."

10 Zusammenfassung

Maimonides vertrat als gelehrte Autorität auf dem Gebiet des jüdischen Rechts in der Regel eine eher strenge Tradition. Er strebte aber als aristotelisch orientierter Philosoph und Theologe nach umfassender Bildung, wie sie damals im islamischen Raum gepflegt wurde. Das Christentum beurteilte er als eine in den Götzendienst abgeglittene, ursprünglich jüdische pseudomessianischen Bewegung des Jesus von Nazareth. Darum gelten für Christen und christlichen Religion die strengen Abgrenzungsvorschriften der Tradition gegenüber Götzendienern und Götzendienst. Da aber die Christen anders als die Muslime über den Bibeltext verfügten, erlaubte er es, mit christlichen Gelehrten zu diskutieren, um ihr falsches Bibelverständnis zu korrigieren und sie eventuell zu bekehren, denn gegenüber Christen, die zum Judentum konvertierten (Proselyten) zeigte sich Maimonides vergleichsweise großzügig.

Der Islam hingegen gilt im jüdischen Recht trotz strikter Ablehnung der Ansprüche auf Mohammeds Prophetenrolle und auf den Koran als abschließender Offenbarung als monotheistische Religion. Daher entfallen alle Einschränkungen der Kontakte mit Götzendienern, was eine volle Teilhabe an der arabischen Umweltkultur erlaubte.

Der Autor: *Dr. phil. Dr. theol., Professor em. für Judaistik an der Universität Köln; Habilitation 1964 in Wien; Privatdozent an der Freien Universität Berlin 1964–1966, ordentlicher Professor für Judaistik an der Universität Köln 1966–1995; Ehrendoktor der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät; Veröffentlichungen zur Geschichte der jüdischen Religion (Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}1992); Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Berlin 2004); Judentum (UTB, hg. zusammen mit Hubert Seiwert, Stuttgart ^{2}2013); maßgebender deutscher Übersetzer der Qumran-Schriftrollen – Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Band I–III (1995–1996); Kenner der jüdischen Tradition – Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen (München ^{2}2005).*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (285) Kart. Euro 28.00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 28,54. ISBN 978-3-7867-3088-0.

◆ Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 2: Durchführungen und Konsequenzen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (334) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-7867-3104-7.

Religion ist – keineswegs nur aus theologischer Perspektive – ein bedeutender Faktor der Migration. Die Einwanderung von Menschen, die einer anderen Religion angehören als die meisten Menschen des Ziellandes, führt ebenso zu Irritationen und Verwerfungen wie die Orientierungen und Gewohnheiten von Migrationsgemeinden der gleichen Religion oder Konfession. In Deutschland hat sich mit den „Patriotischen Europäern gegen die Islamisierung Europas (PEGIDA)“ eine islamfeindliche Organisation bzw. Bewegung etabliert. In Österreich werden mit dem am 1. Oktober 2017 in Kraft getretenen „Gesichtsverschleierungsverbot“ (im Zusammenhang mit einem „Integrationsgesetz“) religiöse Bekleidungstraditionen des Islam rechtlich sanktioniert; Frauen mit Niqab dürfen sich nicht mehr in der Öffentlichkeit bewegen. Häufig überlappen sich die Themen „Migration“ und „Religion“, mitunter auch die entsprechenden Politikfelder: Eigentlich religionspolitische Fragen werden dann als Teil der Einwanderungs- oder Integrationspolitik verhandelt, so im Fall der Verschleierungs- oder Bedeckungsverbote.

Regina Polak setzt sich in zwei Bänden mit dem Zusammenhang von „Migration, Flucht und Religion“ auseinander. Sie wählt einen dezidiert praktisch-theologischen Zugang und unterscheidet „Grundlagen“ im ersten Band von „Durchführungen und Konsequenzen“ im zweiten Band. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die im zurückliegenden Jahrzehnt publiziert wurden; teilweise wurden diese Aufsätze mehr oder weniger deutlich modifiziert und ergänzt oder mit einordnenden Vorbemerkungen versehen.

Die Bände enthalten – da es sich um eine Aufsatzsammlung handelt: an mehreren Stel-len – ausführliche und unterschiedlich akzentuierte beschreibende Zugänge zum Phänomen der Migration. Grundsätzlich wird Migration weit definiert (vgl. etwa Bd. I, 47–61), umfasst also „räumliche Mobilität, dauerhafte Aus- und Einwanderung, zirkuläre Migrationsformen wie Pendel- und Saisonarbeit, […] Wanderungen im Lebenszyklus und Formen unfreiwilliger Migration wie Flucht und Asyl“, verschiedene Formen von Arbeitsmigration, Familiennachzug und Formen „irregulärer bzw. nicht dokumentierter Migration“ (Bd. I, 49). Wichtig sind auch die vielfältigen und häufig schwierig zu bestimmenden Motive für Migration. „Sie liegen zwischen den Polen der persönlichen Autonomie und des strukturellen Zwanges: zwischen individueller Entscheidung und dem Druck systemischer Logiken durch Herrschaft oder Gewalt, die Migration erzwingen.“ (Bd. I, 49)

Theologisch fasst Polak Migration als „Zeichen der Zeit“ und „*locus theologicus*“. Mit dem Motiv der „Zeichen der Zeit“ liest die Autorin „die gegenwärtigen Migrationen […] in einer heilsgeschichtlichen Perspektive“ (Bd. I, 37), die vom Zweiten Vaticanum inspiriert und geleitet sind (vgl. auch Bd. I, 65–69; Bd. I, 98–101; Bd. II, 188–207; Bd. II, 229–235 etc.). Polak präzisiert dieses Motiv mit Bezügen zu Marie-Dominique Chenu, Hans-Joachim Sander und Giuseppe Ruggieri (Bd. I, 65–69) und scheut dabei nicht die Zuspitzung: „Zeichen der Zeit“ bergen „immer auch die Möglichkeit, dem Zu- und Anspruch Gottes, der diese begleitet, zu verweigern. Die aktuellen ‚Antworten‘ auf Migration – Rassismus und Abschottung – können theologisch in diesem Licht auch als ‚Nein‘ zu Gottes Anruf verstanden werden“. Insofern begegne die Menschheit in der Migration als „Zeichen der Zeit“ auch dem Gericht, der Konfrontation mit der Sünde und dem Aufruf zur Umkehr. „Erst dann kann die angebotene Gnade wirksam werden.“ (Bd. I, 66) Polak versteht „Zeichen der Zeit“ als *loci theologici* (Bd. I, 69). *Loci theologici* sind traditionell Quellen religiöser bzw. theologischer Erkenntnis. Dazu wird

die Heilige Schrift ebenso gezählt wie – je nach theologischer Positionierung – die apostolische und patristische Tradition, die Lehre der Kirche bzw. der Konzilien, die scholastische Theologie, ferner auch die natürliche Vernunft oder – etwa bei Melchior Cano, auf den sich Polak bezieht – die Geschichte. Zwar bleibt es schwierig, „Zeichen der Zeit" zu erkennen. Wenn es aber gelingt, Migration als „Zeichen der Zeit" zu bestimmen, kann – oder muss – sie „als theologie*generierender locus*" wahrgenommen werden (Bd. I, 71, vgl. ebd. 69–73). „Die Rangordnung der *loci theologici* wird damit in formaler Hinsicht keinesfalls relativiert. Sie werden aber in eine neue Relation zueinander gebracht – in dem Bewusstsein, dass *alle loci* nur Menschenwort sind und in Differenz zum Wort Gottes stehen." (Bd. I, 70) Aus praktisch-theologischer Perspektive folgt daraus, dass Migration nicht „bloß ein Anwendungsfall" der Theologie ist; vielmehr muss Migration „in ihrem genuinen Beitrag für theologische Erkenntnisgewinnung gewürdigt und zur Geltung gebracht werden" (Bd. I, 72). Es liegt auf der Hand, dass aus diesem theologischen Zugang zum Phänomen der Migration gravierende Anfragen an Theologie und Kirche resultieren, die hier nur angedeutet werden können: Wie spricht Theologie über oder mit Menschen mit Migrationsgeschichte? Wie kann deren Erfahrung methodisch angemessen in die wissenschaftliche Reflexion aufgenommen werden? Wie können Personen mit Migrationserfahrung zu Subjekten der Theologie werden, die eigene Theologien entwickeln? Wie kann eine Theologie der Migration entwickelt werden, ohne in Stereotype zu verfallen? Inwieweit haben Menschen mit Migrationsgeschichte mit ihren unterschiedlichen Prägungen Teil an der kirchlichen Wirklichkeit? Wie zeigt sich Gotteserfahrung in Migrationserfahrung? (Vgl. Bd. I, 79 f.)

Letztlich sind es genau diese Fragen, denen Polak in ihren beiden Bänden nachgeht, und dabei ein enormes Spektrum aktuell virulenter Fragen thematisiert. Dazu gehören auch Überlegungen zu „Migration und Katholizität" (Bd. II, 111–176), zur Herausforderung, die religiöse Diversität für die katholische Kirche darstellt (etwa 83–110), und (empirisch gesättigte) pastoraltheologische Reflexionen zum Phänomen der „Migrationsgemeinde" (Bd. I, 161–201; vgl. auch Bd. I, 203–274). Ein – gerade im Spannungsfeld von Theorie und Praxis – wichtiges Begriffspaar ist für Polak *Divergenz* und *Convivenz*, das, wie Polak formuliert, „ein Modell auf der Mesoebene" (Bd. II, 44 f.) der Gesellschaft ist. „Denn es sind die ethnischen, gesellschaftspolitisch, sozial oder kulturell aktiven sowie religiösen Gemeinschaften, in denen Zusammenleben konkret im Alltag erprobt wird." (Bd. II, 45) Normativ schließt Polak an das – nicht systemtheoretisch, sondern im Sinne der Ungleichheitsforschung verstandene – Konzept der Inklusion an, das sich gegen die „Vorstellung einer Gesellschaft, der eine Gruppe von Ausgegrenzten gegenübersteht, die dann eingegliedert werden muss", wendet (Bd. II, 42). Vielmehr werden die „sogenannten exkludierten […] als Teil der Gesellschaft verstanden, *in* der In- und Exklusionsprozesse stattfinden." (Bd. II, 43)

Das von Polak im Anschluss an Theo Sundermeier vorgeschlagene, aus Lateinamerika stammende Convivenz-Modell – und damit logischerweise auch das in den beiden Bänden damit eng verbundene Inklusionsmodell – „ist *kein* rechtliches, politisches oder ökonomisches Modell. Diese Dimensionen wären für den europäischen Kontext weiterzudenken." (Bd. II, 45) Aber das geschieht in den Bänden kaum – und daraus ist vielleicht eine kritische Rückfrage abzuleiten: Politik und Staat kommen im Zusammenhang von Migration, Flucht und Religion wenig in den Blick; und wenn doch, dann mitunter versehen mit einer Konnotation des Verdachts der intendierten Durchsetzung kultureller und ethnischer Homogenität (vgl. z. B. Bd. I, 57–61). Das leuchtet nur zum Teil ein. Polak fordert – natürlich zu Recht – eine Entkoppelung der „Vorstellungen von Politik, Staat und Nation" einerseits „von ethnischer Homogenität und kultureller Assimilierung" andererseits (Bd. I, 38). Tatsächlich aber ist gerade diese Entkoppelung konstitutiv für den modernen Staat, der als säkularer Verfassungsstaat eben nicht ein kulturelles Deutungsmuster implementiert, sondern mit dem Recht ein Koordinatensystem der Freiheit absichert, in dem Menschen unbeschadet ihrer Herkunft und gemäß ihrer je eigenen Weltanschauung

ihre Lebenspläne verwirklichen können. Wo, wenn nicht im Nationalstaat, könnte derzeit das Menschenrecht auf Asyl gewährleistet werden? Wo, wenn nicht im modernen Staat, kann ein Einwanderungsrecht entwickelt und eine elaborierte Einwanderungspolitik verwirklicht werden? Wo, wenn nicht in den Grenzen eines Rechtsstaats, können Migrantinnen und Migranten faire Verfahren und Rechtssicherheit vorfinden? Wo, wenn nicht im modernen Verfassungsstaat, können Angehörige unterschiedlicher Ethnien, Religionen und Weltanschauungen Spielräume der Freiheit finden, in denen sie nach ihrer Fasson selig werden? Wo, wenn nicht im liberalen Rechtsstaat, kann – auch im Sinne des Inklusionskonzepts – ein mit entsprechenden Rechtsansprüchen versehenes Zusammenleben in Diversität und ein pluralistisches Gesellschaftsmodell verwirklicht werden? Und wo, wenn nicht innerhalb von modernen Sozialstaaten, kann ein effektiver sozialer Ausgleich und soziale Unterstützung für benachteiligte Menschen und Personengruppen realisiert werden? Auch wenn all dies natürlich nicht immer zufriedenstellend gelingt (und gerade weil es durch die verschiedenen populistischen sowie xenophoben und vor allem islamfeindlichen Tendenzen zunehmend gefährdet wird), ist diese politische Dimension wohl doch konstitutiv für eine praktisch-theologische Reflexion auf Migration, Flucht und Religion. Auch die – im besten Fall – inklusiv wirksame „Mesoebene der Gesellschaft" ist ja auf den liberalen Rechtsstaat existenziell angewiesen. Im Grunde müsste man den säkularen Verfassungsstaat, der weltanschaulichen, religiösen, kulturellen und ethnischen Pluralismus gewährleistet, im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils – gemäß *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* – als „Zeichen der Zeit", wenn nicht sogar als *locus theologicus*, würdigen und gewänne damit einen robusten politisch-theologischen Zugriff auf die aktuellen Herausforderungen von Migration und Religion.

Eine zweite kritische Anmerkung bezieht sich auf die – anscheinend für Verlage attraktive – editorische Praxis der Wiederveröffentlichung von Aufsätzen in Buchform. Angesichts der doch recht häufigen Wiederholungen ähnlicher Ausführungen (Zeichen der Zeit, locus theologicus, Divergenz und Convivenz, Migrationsdefinitionen etc.) drängt sich beim Lesen irgendwann der Eindruck auf, dass es besser gewesen wäre, das Material nicht als (zweibändige) Aufsatzsammlung zu veröffentlichen, sondern zu einer (einbändigen) Monografie zu verarbeiten. Dann hätten auch überraschende Zuordnungen (Warum etwa findet sich der Bericht über eine empirische Studie zu einer Wiener Migrationsgemeinde im „Grundlagen"-Band? Warum finden sich viele der für Polaks migrationssensible Theologie gewiss grundlegenden Überlegungen zu Inklusion, Divergenz und Convivenz im „Durchführungen und Konsequenzen"-Band?) vermieden werden können und es wäre eine größere systematische Geschlossenheit möglich gewesen. Schließlich: Dass auf den wenigen Seiten der neu geschriebenen Einleitungen (Bd. I, 19–25; Bd. II, 15–18) kurios viele Fehler unterlaufen (vgl. etwa Bd. II, 16), wirft kein gutes Licht auf das Lektorat der im Grünewald-Verlag erschienenen Bände.

Derartiges nimmt freilich nur marginalen Raum ein in der Gesamtsicht auf die beiden wichtigen Bände von Regina Polak, die sich nicht zuletzt gerade dadurch auszeichnen, dass sie nicht nur den wissenschaftlich-theologischen Diskurs bereichern, sondern auch für mit der Migrationsthematik befasste Praktikerinnen und Praktiker wertvolle Anregungen bereithalten – und auch in dieser Hinsicht eine beispielhafte Verknüpfung von Praxis und Theorie bieten.

Linz *Christian Spieß*

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

◆ 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.

Das Thema „Ehe und Kirche" hat in den letzten Jahren nichts an Aktualität eingebüßt. Davon zeugt das Erscheinen einer Reihe einschlägiger Publikationen im Vor- und Umfeld der beiden römischen Bischofsynoden 2014 und 2015. Aber erst die Veröffentlichung des nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia* durch Papst Franziskus hat der Diskussion eine zusätzliche Note und weithin unerwartete Wendung verliehen. Ging es zuvor vornehmlich um die Frage, wie die Kirche mit der zunehmenden Diskrepanz zwischen ihrer Lehrverkündigung zu Ehe und Familie und dem moralischen Empfinden und abweichenden Verhalten ihrer Gläubigen umgehen solle, so ist seit *Amoris laetitia* mit der Ehe- und Familienthematik das Selbstverständnis der Kirche selbst ins Fadenkreuz der Aufmerksamkeit gerückt. Darauf macht in dem hier anzuzeigenden Sammelband der letzte Beitrag aus der Feder des Freiburger Soziologen Michael N. Ebertz aufmerksam („Der Kampf um *Amoris laetitia* – im soziologischen Blick", 385–414). Ebertz dokumentiert zunächst akribisch, wie das nachsynodale Schreiben in der deutschsprachigen Kirchenpresse und Theologenzunft von Befürwortern und Gegnern aufgenommen und kommentiert wurde. Angesichts der unbestreitbaren Tatsache, dass die katholische Kirche „die Kontrolle über die Katholikenkörper verloren [habe] und […] vor der gesellschaftlichen Entsakralisierung, ja Säkularisierung bzw. Entkirchlichung der Ehe, wenn nicht des Körpers" stehe (403), belege die Rezeption einen Kampf um die zukünftige – mit E. Troeltsch gesprochen – Sozialgestalt der Kirche, bei dem es darum gehe, ob „die Kirche zur Sekte mutiert oder in der Lage bleibt, Einzelne wie Massen zu bewegen und mit dem Evangelium in Berührung zu bringen" (414).

Der Beitrag von Ebertz ist allerdings der einzige in diesem vom Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard in der Reihe „Würzburger Theologie" herausgegebenen Band, der nach dem Erscheinen von *Amoris laetitia* geschrieben wurde. Alle anderen Artikel – mit einer weiteren Ausnahme allesamt verfasst von Professoren und wissenschaftlichen Mitarbeitern der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät – entstammen dem Diskussionsstand im zeitlichen Umfeld der beiden Synoden. Dies hat zur Folge, dass einige Beiträge aus heutiger Sicht zwar nicht überholt sind, aber doch einer begrenzten Perspektive verhaftet bleiben. So nehmen zwei aus religionspädagogischer Sichtweise verfasste Artikel die *Lineamenta* von 2015 zum Ausgangspunkt, um die dort vorausgesetzten kirchlichen Vorstellungen zur christlichen Erziehung in der Familie einerseits und zum Ehe- und Familienverständnis anderseits an der Lebenswirklichkeit zu messen. Hans-Georg Ziebertz („Christliche Erziehung in der Familie – Ideal und Wirklichkeit", 93–134) nimmt Bezug auf seine früheren empirischen Untersuchungen zu Weltbildern Jugendlicher (*Youth in Europe*, 2005–2009), um den *Lineamenta* eine vereinfachte und weltfremde Perspektive zu bescheinigen, da dort die säkularen Denk- und Einstellungsmuster heutiger Elterngenerationen nicht in Rechnung gestellt würden. In „Ehe, Familienkonstellationen und Sexualität: Empirische Analysen unter deutschen Katholiken zu soziokulturellen Annahmen in den Lineamenta", 297–337) zeigen Alexander Unser, Boris Kalbheim und H.-G. Ziebertz, dass die Trennlinien zwischen dem kirchlichem Idealbild von Ehe und Familie und der heute vorherrschenden Lebenspraxis zumindest in Deutschland nicht so sehr zwischen Gläubigen und Ungläubigen verlaufen – wie das Vorbereitungsdokument der Synode noch vielfach unterstellt –, sondern jenseits ideologischer Einstellungen vielmehr alters- und geschlechterspezifisch variieren. In beiden Fällen werden wichtige Einblicke in die soziokulturellen Voraussetzungen heutiger Einstellungen zu Ehe und Familie geboten, aber es bleibt doch zu fragen, ob aus *Amoris laetitia* nicht ein differenzierteres Problembewusstsein spricht als aus den Synodendokumenten.

Ebenfalls auf dem Stand der Synodenberatungen stellt Michael Sievernich SJ die Frage:

„Wie geht es weiter mit der Pastoral in Sachen Familie nach der Synode?“ (339–361), und dokumentiert Erich Garhammer die innerkirchliche Diskussion zur Problematik von Scheidung und Wiederheirat seit *Familaris consortio* bis zur Schlussansprache Papst Franziskus' von 2015 („Wider das vertikale Schisma: Zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen vor und nach der römischen Bischofssynode“, 363–384). Keiner der beiden Autoren hätte vermutlich Grund, seine Erwartungen bzw. Desiderata durch *Amoris laetitia* enttäuscht zu sehen, aber man wäre aus heutiger Sicht doch gespannt zu erfahren, ob das Schreiben nicht nur den richtigen Tenor anschlägt, sondern sich daraus auch konkrete Konsequenzen für das Handeln der Kirche ergeben, wie Garhammer zu Ende seines Beitrags fordert.

Daneben finden sich weitere Beiträge, die weitgehend unabhängig von der tagespolitischen Diskussionslage unterschiedliche Perspektiven und theologische Ansätze zur Ehethematik bieten. So wählt Dominik Burkard für seinen umfangreichen historischen Einblick in die Ehelehre einen ungewöhnlichen Zugang, indem er stichprobenartig 500 Jahre Katechismusgeschichte durchforstet und dabei in auf den ersten Blick eindeutigen lehramtlichen Festlegungen auch Variabilität und Dissonanzen erblickt („‚Traditionelle' kirchliche Lehre oder Doktrin im Wandel? Ehe, Partnerschaft und Sexualität im Spiegel katholischer Katechismen [16.–20. Jhd.]“, 9–91). Dietmar Kretz („Freiheit und Liebe – eine Signatur des Ehesakramentes“, 135–157) argumentiert, dass auch eine zweite Verbindung nach dem Scheitern der Ehe als ein Ereignis gottgeschenkter Freiheit und Liebe begriffen und deshalb Gott zur Sprache gebracht werden müsse bei der Wiederheirat ebenso wie bei der schmerzhaften Erfahrung des Scheiterns. Chibueze D. Udeani beleuchtet aus missionswissenschaftlicher Perspektive „Das nachwirkende traditionelle Eheverständnis im Kontext der afrikanischen Gesellschaften von heute“ (259–268), während Karl Kreuzer in seiner Studie zur Entwicklung konkordatärer Vorschriften über die Ehegerichtsbarkeit zeigt, wie die Kirche sich in der Neuzeit allmählich aus dem bürgerrechtlichen Bereich der Ehe zurückgezogen und sich in diesem Sinne „entweltlicht“ hat („Konkordatäre Anerkennung kirchlicher Ehegerichtsbarkeit: Ein Beispiel für die Entstaatlichung der katholischen Kirche“, 269–296).

Drei Beiträge seien hier besonders hervorgehoben. Stephan Ernst bietet in „Wert und Unwert – Nichteheliche Partnerschaften aus moraltheologischer Perspektive“, 159–181) eine kompakte Darstellung und eingehende moraltheologische Bewertung nichtehelicher Partnerschaften, die als theologische Fundierung der in *Amoris laetitia* empfohlenen wohlwollenden pastoralen Haltung gelesen werden kann. Umfassend, nuanciert und gut dokumentiert widmet sich Thomas Mark Németh dem Umgang mit Scheidung und Wiederheirat in der orthodoxen Tradition und vor allem dessen Bewertung in der katholischen Kirche („Ehe, Scheidung und Wiederheirat: Die orthodoxe Praxis im Blick der katholischen Kirche“, 217–258). Wenn er abschließend der katholischen Kirche rät, Gott in seinem Heilshandeln nicht zu sehr auf rechtliche Vorgaben seiner Kirche festzulegen, sondern vielmehr den Vorrang der Barmherzigkeit gegenüber der strafenden Gerechtigkeit anzuerkennen, kann er sich nach *Amoris laetitia* darüber freuen, dass Papst Franziskus wenigstens implizit ein Charakteristikum orthodoxer Theologie aufgegriffen hat. Auch der Beitrag des Kirchenrechtlers Heribert Hallermann („Abgewiesen – geduldet – eingeladen? Zur Rechtsstellung von geschiedenen und zivil wiederverheirateten Katholiken“, 183–216) kann im Nachhinein als Lesehilfe für das nachsynodale Schreiben gesehen werden. Hallermann weist überzeugend nach, dass die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen eine generelle Verweigerung oder Nichtzulassung von geschieden Wiederverheirateten durch einen Kommunionspender aufgrund des Fehlens eines entsprechenden Straftatbestandes nicht rechtfertigen. Entscheidend sei hingegen die Selbstbeurteilung hinsichtlich des Vorliegens einer schweren Sünde, die der Kommunionempfänger in seinem eigenen Gewissen vornehmen müsse. Genau in diesem Sinne aber weist *Amoris laetitia* wiederholt darauf hin, dass eine objektiv sündhafte Situation keinerlei Rückschlüsse auf das subjektive Schuldbewusstsein zulasse und dass deshalb der Regelungsbedarf des Rechts dort aufhöre, wo mit der Gewissensbildung und -entscheidung die moralische und pastorale Unterscheidung gefragt sei.

Allein aufgrund der drei letztgenannten Beiträge lohnt die Lektüre dieses Sammelbandes auch in der Zeit nach *Amoris laetitia*.

Leuven *Thomas Knieps-Port le Roi*

◆ 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.

Behutsamer könnte man kaum argumentieren. Dem „Weckruf" des Titels zufolge würde man ein leidenschaftliches Plädoyer dafür erwarten, sich den Intentionen von Papst Franziskus zu öffnen und sie begeistert mitzutragen. Tatsächlich lässt der Verfasser kaum Emotionen erkennen, sondern geht nüchtern und systematisch vor. Er rekonstruiert in den ersten Kapiteln (Biblische Fakten, Die frühe Kirche aus heutiger Sicht, Das Zweite Vatikanische Konzil: Aggiornamento und Ressourcement) die katholische Kirche von ihren Ursprüngen her bis in die Gegenwart. Spannend wird es, wenn das Programm von Papst Franziskus entwickelt wird (76 ff.). Geschrieben ist das Plädoyer in einfacher und verständlicher Sprache. Freilich fragt man sich, ob Nicht-Insider mit langen „Ahnenreihen" (131; ähnlich 55), in denen Vorgänger des Papstes im Hinblick auf die Erneuerung der Kirche aufgelistet werden, etwas anfangen können. Hier wäre es sicher sinnvoll gewesen, jeweils einen erklärenden Satz zur Vorstellung dieser Personen anzufügen. Exzellent ist die argumentative Strategie des Verfassers, zwischen Papst Franziskus und seinem Vorgänger, Papst Benedikt XVI., keinen Gegensatz zu konstruieren (der ohne Mühe aufzuzeigen wäre!), sondern Benedikt gleichsam in der Rolle eines theologischen Vorbereiters des kirchenpolitischen Kurses seines Nachfolgers zu sehen. So steht bezeichnenderweise am Ende des Plädoyers für die Intentionen von Papst Franziskus ein Benedikt-Zitat (132). Den Darlegungen des Verfassers ist ein umfangreicher, fast einhundert Seiten umfassender Anhang beigefügt. Hier kommen sehr unterschiedliche Positionen zu Wort, was grundsätzlich interessant ist. Es würde zu weit führen, in die hier eröffnete Diskussion einzusteigen. Zu denken gibt, dass der Verfasser auf sein engagiertes Eintreten für eine Veränderung der kirchlichen Strukturen nach seiner eigenen Bekundung ein großes Echo erfahren hat, jedoch gerade nicht von denen, die in erster Linie für die Erhaltung bzw. Veränderung dieser Strukturen verantwortlich sind. Kurz: es handelt sich bei der vorliegenden Publikation gerade nicht um das Dokument eines zornigen alten Mannes, der seinen Emotionen Luft zu machen sucht, sondern um ein sehr lesenswertes Plädoyer im Dienst der Sache, der sich Papst Franziskus verschrieben hat. Ob man damit dem schweigenden passiven Widerstand beikommt, der heute allenthalben in der katholischen Kirche gegen die Politik des Papstes anzutreffen ist, das steht auf einem anderen Blatt. Es ehrt jedoch den Verfasser, das Seine beigetragen zu haben, um engagiert Kirche in der Gegenwart aufzubauen.

Hanjo Sauer *Bamberg*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Liwak, Rüdiger: Die Psalmen. Aus der Hebräischen Bibel übersetzt von Rabbiner Ludwig Philippson. Mit einem Vorwort von Walter Homolka. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (191, Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-451-38037-2.

Von der so genannten Philippson-Bibelübersetzung sind bisher in zweisprachiger, leicht überarbeiteter Form bereits die Tora (2015 – vgl. ThPQ 164 [2016], 201 f.) und die Propheten (2016 – vgl. ThPQ 165 [2017], 311 f.) erschienen. Nun liegt eine Ausgabe der Psalmen vor, dieses Mal bedauerlicherweise nicht zweisprachig, dafür jedoch mit einem Vorwort von *W. Homolka*, welches kurz die Verwendung der Psalmen in Magie, Liturgie und persönlichem Gebet anspricht (9–12), und zum Schluss mit einer Auslegung der Hallel-Psalmen (Ps 113–118) von *D. Krochmalnik* endet (167–187).

Eine kursorische Durchsicht der Übersetzung lässt eine große Treue zum hebräischen Text erkennen, die Wortfolge des Originals wird möglichst beibehalten, sodass auch die Rhythmik der Texte durchklingt. Die befremdende Wiedergabe des Textes im Blocksatz anstatt in Stichen wird dadurch etwas gemildert. Angaben zur Singweise am Anfang von einzelnen Psalmen bleiben unübersetzt, wenn sie nicht eindeutig bestimmbar sind, und Eigennamen werden nach dem hebräischen Text geschrieben, also z. B. Ja'akow, Kena'an, Sewulun, u. a.; ein Glossar am Ende (188–191) gibt zu beiden weitere Hinweise. Theologische Schlüsselbegriffe wie z. B. *'ämät (Wahrheit), chäsäd (Güte/*

Treue/Gnade), tsädäq / tsᵉdāqāh (Gerechtigkeit), tôrāh (Weisung) u. a. werden in der Regel und soweit es der Kontext erlaubt im Deutschen mit den gleichen Begriffen wiedergegeben. *Näfäš* bzw. *nafši* wird aber nie mit „Seele", sondern – wo immer es möglich ist und das Personalpronomen nicht angebracht ist – mit „Leben" übersetzt, was z. B. im Fall von Ps 103,1 f.22 und Ps 104,1.35 überrascht, da die Aufforderung lautet: „Lobe, mein Leben, den Ewigen". Insgesamt aber vermittelt die Übersetzung einen guten und verlässlichen Eindruck vom hebräischen Originaltext.

Besonders hinzuweisen ist schließlich noch auf die schon genannte Erklärung der Hallel-Psalmen. Ausgehend von der Verwendung dieser Psalmen im Rahmen des Pessachfestes unternimmt es der Autor, die Exodusperspektive als verbindendes Element aufzuzeigen, wobei zugleich die verschiedenen Aspekte von Gottes Sein und Wirken in den Blick genommen werden. Am Anfang steht mit Ps 113 der Gott, der die Verhältnisse umstürzt und somit auf den Exodus als Paradebeispiel eines solchen Wirkens hinweist. Ps 114 geht direkt auf die Wunder des Exodus ein, bei welchen metaphorisch die Erschütterung der kosmischen Ordnung aufgezeigt wird. Ps 115 setzt insofern fort, als die gegenwärtigen Zweifel an Gottes Wirken, die noch von Spöttern geschürt werden, durch den Aufruf zum Vertrauen in Gott überwunden werden. Dieses Geschehen sieht der Verfasser verteilt auf verschiedene Sprecher bzw. Chöre und vermittelt damit ein sehr lebendiges Bild von der liturgischen Aufführung.

Auf diesen kollektiven Ausdruck der Zuversicht folgt mit Ps 116 die Wende hin zum Einzelnen in zwei Teilen; der erste besteht aus einem „Liebesbekenntnis" des Beters, welches für die Rettung dankt und das Exoduserlebnis im eigenen Leben sichtbar macht (V. 1–9). Den zweiten Teil (V. 10–19) nennt der Verfasser ein „Glaubensbekenntnis", in welchem der Beter den Dank für seine Rettung im Heiligtum abzustatten verspricht. Ps 117 verallgemeinert die Aussagen von Ps 116 für jeden Menschen und Ps 118 knüpft an Ps 116 insofern an, als jetzt gleichsam der liturgische Vollzug des Dankes geschildert wird. Der Verfasser nimmt hierzu die Aufrufe zum Lob in der Haggada als Leitfaden, um die einzelnen Elemente in diesem Gottesdienst zu charakterisieren. Daher nennt er den Psalm „ein Oratorium, in dem ein Ich seine Exodus-Erfahrung aus Not und Tod artikuliert und *ex voto* ein *Toda*-Opfer im Tempel darbringt, während die Chöre seine Aktion rahmen, verstärken, überhöhen" (178). Der Psalm ist somit ein weiterer Beleg für die „Chöre-Theorie" des Verfassers (vgl. 173).

Sollten nicht zuletzt jüdische Leserinnen und Leser als Benützer dieser Ausgabe ins Auge gefasst sein, so haben sie damit gewiss ein brauchbares Gebetbuch zur Hand, welches gerade zu jenen Texten eine Erklärung bereitstellt, die in ihrer Liturgie einen besonderen Platz haben.

Franz Hubmann *Linz*

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.

In den letzten Jahren ist die gesellschaftliche Aufmerksamkeit für Tiere sprunghaft angestiegen. Zumindest theoretisch ist es niemandem mehr egal, wie Nutztiere gehalten werden, was in Tierversuchen passiert und unter welchen Bedingungen Haustiere leben. Tiere rühren uns emotional an und rufen uns zur Stellungnahme. Insofern ist es sehr zu begrüßen, dass mit Martin Lintner von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen (abschnittsweise unterstützt von zwei Kollegen derselben Hochschule) bereits der dritte theologische Ethiker innerhalb von drei Jahren ein Buch zur Tierethik veröffentlicht. Durch die Mehrstimmigkeit wird die Fachdiskussion angeregt, eine Pluralität an Positionen aufgezeigt und zugleich die Dringlichkeit des Themas unterstrichen.

Mit dem Untertitel „Ethische Fragen im Umgang mit Tieren" schraubt der Verfasser die Erwartungen bewusst herunter. Ihm geht es nicht um einen konsistenten, von vorne bis hinten durchkomponierten und originären Ansatz der Tierethik. Umso mehr ist es bemerkenswert, welch breites Themenspektrum sein Buch v. a. im Bereich angewandter Tierethik behandelt: Neben klassischen Fragen wie Nutztierhaltung und Tierversuche untersucht der Verfasser auch die Haltung von Tieren in Zoo und Zirkus, reflektiert eine Ethik der Jagd und

diskutiert die schwierige Frage des Zielkonflikts zwischen Tierschutz und Artenschutz.

Im Anschluss an eine Einführung ins Thema (15–31) behandelt Lintner in Teil 1 zunächst „Grundfragen zum Verständnis der Natur und der Stellung des Menschen in ihr“ (33–63). Hier konfrontiert er die biblischen Schöpfungserzählungen mit der modernen Ethik, und Christoph Amor stellt die Theodizeefrage in den Kontext der Evolutionsbiologie. Teil 2 behandelt „Philosophische Grundfragen der Tierethik“ (65–134). Hier geht es vor allem um einen Überblick über die gegenwärtig vertretenen tierethischen Grundpositionen, dargestellt von Markus Moling, um die Frage nach der Differenz zwischen Mensch und Tier sowie nach der Würde des Tieres. Teil 3 behandelt „konkrete Handlungsfelder“ (135–222) wie Haus- und Nutztierhaltung, Tierversuche, Jagd (sehr kenntnisreich geschrieben von Markus Moling) und den ethisch korrekten Konsum von Tierprodukten. Im letzten Teil 4 „Eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit“ (234–252) kehrt Lintner zu theologischen Fragen zurück, nämlich einerseits zu einer Spiritualität der Gefährtenschaft zwischen Mensch und Tier und andererseits zu der (von Christoph Amor behandelten) Frage, ob Tiere an der Erlösung der Schöpfung teilhaben.

Lintner schreibt mit hohem Engagement und thematisiert eine unglaubliche Fülle von Fragen. Er scheut die Konkretion nicht und fällt für jeden tierethischen Konflikt in concreto klare, häufig sehr kategorische Urteile. Sein eigener Begründungsansatz für die Tierethik ist hingegen schwer herauszuarbeiten. Denn Lintner stellt die eigentlich überschaubare Zahl tierethischer Begründungsansätze nicht wie Markus Moling einzeln nacheinander dar, sondern zerlegt sie in Einzelfragen, die er quer durch alle Ansätze abhandelt. Am Schluss jeder Einzelfrage nennt Lintner sodann „Stärken und Grenzen“ jeder zu diesem Teilaspekt vertretenen Position und geht dann nahtlos zur nächsten Teilfrage über. Welche Position er selbst einnimmt, kommt meist erst zwischen den Zeilen späterer Kapitel zum Vorschein. Warum Lintner sich für diese oder jene Position entscheidet, welche der Stärken und welche der Schwächen der dargestellten Positionen für ihn den Ausschlag geben und warum, erfährt man nicht. So geht die Gesamtgestalt sowohl anderer Ansätze als auch seines eigenen Ansatzes verloren.

Wenn trotzdem der Versuch unternommen wird, den tierethischen Ansatz Lintners herauszuarbeiten, dann geschieht dies mit den entsprechenden Kautelen. Für mich lassen sich sechs Thesen herausarbeiten:

1. Lintner sieht die Moralfähigkeit, also die Fähigkeit, „emotional reflektiert und vernünftig motiviert zu handeln“ (26) als Proprium des Menschen (25 f., 49, 94 f., 100). Dem Tier schreibt er wie Konrad Lorenz nur ein „moralanaloges Verhalten“ zu (96 f.). „Tiere sind arglos, sie sind unschuldig und hegen nichts Böses im Sinn.“ (225) Diese These wird so oft wiederholt und „beschworen“, dass sie fast die Funktion eines Mantras hat.

2. Dem entspricht auch Lintners Einschätzung der kognitiven Fähigkeiten von Tieren insgesamt: Tiere seien hauptsächlich instinktgeleitet (28, 225).

3. Lintner entscheidet sich daher für eine „verantwortungsethische Anthropozentrik“ (48 f.): Der Mensch hat Verantwortung für die Tiere, aber nicht umgekehrt.

4. Tiere haben nach Lintner einen Eigenwert, aber keine Würde. Der normative Gehalt des Eigenwerts ist, dass Tiere „moralisch zu berücksichtigen“ sind (120 f.), dass ihr „Wohlergehen um des Lebewesens selbst [zu] berücksichtigen“ ist (126).

5. Der Eigenwert der Tiere ist nach Lintner abgestuft. Seine Abstufung ist an den Bedürfnissen und Vermögen eines Tieres zu messen (175). Aus dem abgestuften Eigenwert ergibt sich eine abgestufte Schutzwürdigkeit (124–129) entlang einer „scala naturae“ (127, 175).

6. Aufgrund der Abstufung postuliert Lintner ein prinzipielles Tötungsverbot für einige Tierarten (16), nämlich jene mit wenigstens rudimentärem Selbstbewusstsein (175 f.), und analog ein absolutes Tierversuchsverbot für diese Tierarten (175 f.). Manche Tiere werden also dem Menschen nach Rechten gleich (oder sogar besser?) gestellt, die meisten hingegen nicht. Der „garstige Graben“ zwischen selbstbewussten Individuen und nicht selbstbewussten verschiebt sich, bleibt aber bestehen.

Diese Thesen werfen eine Reihe von Fragen auf, die ich bei aller Sympathie für Lintner und sein Engagement nicht übergehen kann:

1. Nach Lintners erster These müsste man auch das Verhalten vieler Menschen, die auf der berühmten „Kohlberg-Skala“ nur die unteren Stufen der Gewissensentwicklung erreichen, als „moralanalog“ bezeichnen. Zudem hat ein Tier

zwar klarerweise keine menschliche Moral, aber in vielen Fällen eine tierliche. Lintner zitiert eine Reihe von Vertretern der „neuen Ethologie" (Roland Borgards) wie Frans de Waal oder Kurt Kotrschal. Aber er umgeht deren Kernthese vom „guten Affen", d. h. vom zumindest begrenzt moralisch überlegt handelnden Tier. Den von ihnen eingeleiteten Paradigmenwechsel in der Verhaltensforschung mag Lintner nicht mitvollziehen.

2. Der Schlusssatz des Artikels „Instinkt I. Verhaltensphysiologisch" von Wolfgang Wickler im Lexikon für Theologie und Kirche Band 5 (1996), 542 lautet: „Der klassische Instinktbegriff wird […] in der biologischen Forschung nicht länger haltbar sein." Es hätte Lintner gut angestanden, diese über zwanzig Jahre alte Aussage des Standardlexikons katholischer Theologie ernst zu nehmen.

3. Lintners dritte These teile ich voll und ganz – sie ist seit Bernhard Irrgang 1992 als „formale Anthropozentrik" ein Standard schöpfungsethischer Debatten. Aber um sie zu begründen, braucht es die Thesen 1 und 2 nicht.

4. Schwierig wird es mit Lintners Interpretation des Eigenwerts: Nach Kant ist jeder Nutzwert analog zum Preis skalar, also abgestuft, die Würde hingegen nonskalar, nämlich binär: Entweder man achtet sie oder man achtet sie nicht. Wenn der normative Gehalt des Eigenwerts nach Lintner in der moralischen Berücksichtigung der Tiere besteht, haben wir es mit einem binären Eigenwert zu tun, welcher der Menschenwürde und nicht einem Preis analog ist.

5. Genau das aber bestreitet Lintners These 5. Insofern ist seine Rede von einem abgestuften Eigenwert der Tiere nicht konsistent. Nur eine der beiden Thesen, 4 oder 5, kann richtig sein.

6. So mutig und eindrucksvoll Lintners Parteinahme für die hochintelligenten, selbstbewussten Tiere (zu denen er richtigerweise die Schweine rechnet) auch ist, so sehr reißt sie einen neuen Graben auf: Selbstbewusste Tiere genießen nahezu grenzenlosen Schutz. Andere Tiere nicht. Lintner bleibt hier in einem auf konkreten Fähigkeiten beruhenden Begründungsansatz gefangen, welcher der Pathozentrik näher zu stehen scheint als klassischen Gerechtigkeitstheorien.

Ungeheuer vielfältig und reich sowohl an Informationen als auch an ethischen Detailüberlegungen ist Teil 3 des Buchs, in dem verschiedene Handlungsfelder durchgegangen werden. Hier hat Lintner in mühevoller Kleinarbeit einen guten Fundus zusammengetragen, dessen Lektüre sehr lohnenswert ist.

Insgesamt bleiben also gemischte Eindrücke. Dennoch: Auf einem bisher wenig bearbeiteten Forschungsfeld ist jede Suchbewegung wertvoll. Das Buch wird die tierethischen Debatten auf jeden Fall beflügeln und voranbringen.

Linz *Michael Rosenberger*

KIRCHENGESCHICHTE

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

Die im Untertitel gestellt Frage sucht der Verfasser geschichtlich zu beantworten. Er beginnt sehr sinnlich in der Klosterküche, um seinen Leserinnen und Lesern im wahrsten Sinn des Wortes Appetit zu machen. Der Gedankengang führt dann von den Einsiedlern in der ägyptischen Wüste, über Augustinus, Benedikt und die bedeutende Rolle der Klöster für das Abendland zum „großen Reinemachen" der Reform von Cluny, den Kreuzzügen, der Entstehung der Bettelorden, zu Reformation, Gegenreformation und Säkularisierung. Insbesondere den Frauen und dem je eigenen Weg der Frauenklöster wird gebührende Beachtung geschenkt. Wer diesem Gedankengang folgt, dem wird gleichzeitig bewusst, dass sich eine Geschichte Europas gar nicht erzählen lässt, ohne auf den Einfluss der Mönche und Nonnen für die kulturelle Entwicklung einzugehen. Der Verfasser erzählt seine Geschichte sehr lebendig und gebraucht eine farbige Sprache. So sagt er z. B. von der mittelalterlichen Welt: „Die Todsünden – vor allem jene des ‚Fleisches' – hingen damals nur so herum wie heute die Wüste im Metzgerladen." (137) Interessant und informativ sind viele Details, wie etwa der Bedarf einer großen Tierhaltung für die Herstellung der in der Liturgie verwendeten monumentalen Kodices. So habe man für das Pergament eines einzigen Exemplars 600 Tierhäute gebraucht. (116) Leider verleitet die Lust am Fabulieren

und das genüssliche Ausbreiten von Skandalgeschichten den Verfasser dazu, von seinem Gedankengang abzuschweifen. So werden im Vorfeld der Reformation des 16. Jahrhunderts Skandalgeschichten aus dem 19. Jahrhundert erzählt. Der Schwerpunkt in der Darstellung des Ordenswesens liegt im Mittelalter; demgegenüber kommen die Neuzeit und die letzten beiden Jahrhunderte nur ansatzweise in den Blick. Das Schlusskapitel „Klosterschänken und Klosterläden" (237–239) sucht den Bogen zum Anfang („Klosterküchen") zu schließen, verbleibt aber im Bereich der Nostalgie. Die zu Beginn gestellte Frage, was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt, muss sich die Leserin / der Leser selbst beantworten. Man hätte sich einen eigentlich theologisch-spirituellen Schlussteil gewünscht, der auf die gegenwärtigen Herausforderungen eingeht. Zu diesem vor allem an der Historie (und an Histörchen!) interessierten Eindruck passt die Literaturauswahl. So wird zwar die ehrwürdige, monumentale Papstgeschichte des Freiherrn von Pastor erwähnt, nicht jedoch die genuin theologische Studie von Johann B. Metz „Zeit der Orden?". Damit verbleibt die sehr ansprechend gestaltete Publikation weitgehend im Bereich des Anekdotischen, statt Geschichte und ihre theologische Reflexion zu bieten.

Linz *Hanjo Sauer*

◆ Weiß, Otto: Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (182) Pb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 26,18. ISBN 978-3-7917-2876-6.

Katholiken und katholische Kirche taten sich bekanntermaßen schwer mit der Moderne. Wie sich unter den teils massiv gewandelten philosophischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts katholischer Glaube neu aufstellte und gestaltete, wie also sich das Wort Jesu Christi „immer wieder neu in die Geschichte inkarnierte" (13), war innerkatholisch heftigst umstritten. Einer der bekanntesten Forscher zu diesem Thema, der ehemalige Redemptorist und Historiker Otto Weiß, hat kurz vor seinem Tod ein letztes Werk vorgelegt, das eine Art Fazit über seine Jahrzehnte umspannenden Forschungen zieht. Der Autor legt hier eine (leider nur) theologiehistorisch aufgestellte, in die Geschichte der Fundamentaltheologie eingebundene, nichtsdestotrotz souverän geschriebene Einordnung und Kontextualisierung seines eigenen Lebenswerks vor: Er führt vor, wie sich „zeitgemäße Glaubensverantwortung" als zentrale Herausforderung des gesamten 19. Jahrhunderts herausstellte. Sowohl im katholischen Umgang mit der Aufklärung wie auch mit dem „Modernismus" knapp nach 1900 zeichnet Weiß gekonnt nach, was passierte, wenn Gedankenbewegungen der Moderne von katholischen Theologen aufgegriffen wurden, und sie damit in Konflikt mit der kirchlichen Institution gerieten.

Das Werk selbst ist ausgesprochen leserfreundlich ausgefallen und behebt einige der problematischen Voraussetzungen des Forschungsfeldes, das für nicht mit dem Diskurs Vertraute teils kaum mehr überschaubar und verständlich war. Insbesondere die prägnante Klärung der Begriffe (13–32) und die in den folgenden beiden Kapiteln in ihrer Dichte vorzügliche Formulierung der kirchen- und theologiegeschichtlichen Frage- und Problemstellungen (33–78) gibt auch nichtprofessionellen Lesern die Möglichkeit, die Hintergründe des Modernismus einzuschätzen und sich dieses Segment der Theologiegeschichte fundiert zu erschließen. Die folgenden Kapitel sind der Auseinandersetzung des römischen „Richterstuhls" (79) mit als nicht rechtgläubig beurteilten theologischen Positionen gewidmet. Kapitel 4 und 5 widmen sich der Zeit direkt nach 1900, in denen mit *Lamentabili* und *Pascendi* Weichen neu gestellt und die zeitgenössischen, in Richtung auf die Welt offenen Entwicklungen in der Exegese und Mystik verurteilt wurden (79–105). Als exemplarisches Beispiel dient Philipp Funk, der in seiner Entwicklung sowohl als Spitzenexponent wie als Relativierer des Modernismus dient und von Weiß als Mystiker des 21. Jahrhunderts gedeutet wird (136).

Der eigentliche Höhepunkt des Buches ist aber sicher der letzte Teil, in dem Weiß mehr als Theologe denn als Historiker argumentiert, und in dem Konsequenzen für die zeitgenössische Theologie sichtbar werden. Weiß selbst rekontextualisiert schlüssig, was ihn sowohl zu seinen Forschungen als auch zu diesem Buch motiviert hat: „Gläubig kann man nur sein, […] wenn man täglich darum kämpft." (137) Das letzte Kapitel hat den Charakter eines kurzen fundamentaltheologischen Testaments: So wer-

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz

SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)

Gärten in der Wüste

Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit

Band 4, 208 S., kart., ISBN 978-3-7917-3011-0
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Klimawandel, Schöpfungsverantwortung, Postwachstumsökonomie und soziale Gerechtigkeit durch nachhaltiges Handeln – viel diskutierte Stichworte, nicht zuletzt durch die engagierte Umweltenzyklika von Papst Franziskus (Laudato si'). Aus unterschiedlichen weltanschaulichen, fachwissenschaftlichen und theologischen Perspektiven wird das ambitionierte Anliegen einer „ökologischen Umkehr" aufgegriffen.

EWALD VOLGGER / FLORIAN WEGSCHEIDER (HG.)

Urne wie Sarg?

Zur Unterscheidung zwischen Erd- und Feuerbestattung

Band 5, 128 S., kart., ISBN 978-3-7917-3012-7
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

Die in der Tradition der Kirche bewährte Erdbestattung mit ihren rituellen Vollzügen wird immer weniger praktiziert. Dieser Band gibt einen Einblick in die Praxis und Herausforderungen der Feuerbestattung und der Urnenbeisetzung. Praktische Perspektiven zeigen, wie neue Trends aufgegriffen werden und einer würdevollen Bestattung dienen.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

den die Bezüge von theologiegeschichtlicher Forschung und individueller Bewältigung direkt sichtbar, wenn Weiß einen „horizontal" im Mitmenschen erfahrbaren Gott als Antwort auf die Postmoderne formuliert: „Aufgabe der Christen im postchristlichen Zeitalter dürfte sein, auf diese Spuren aufmerksam zu machen, auch dann, wenn sie nicht bei uns, sondern bei den anderen sichtbar werden, anstatt der Versuchung zu erliegen, die Strohfeuer christlicher Selbstverherrlichung anzuzünden." (157).

Insgesamt ist Weiß ein bemerkenswerter Spagat gelungen, er macht exemplarisch sichtbar, wie Theologiegeschichte und Gegenwartstheologie sich theologisch verbinden und in Kommunikation bringen lassen. Allein das macht das Werk mehr als lesenswert!

Köln *Christian Handschuh*

KIRCHENRECHT

◆ Graulich, Markus (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (192) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-7917-2872-8.

Liturgie ist sinnhafte Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens. Es geht in der Liturgie nicht primär um Form oder Ritus, sondern vielmehr um das Erschließen der Gegenwart Gottes unter den Menschen. Konkrete Manifestationen der Liturgie sind einem historischen Wandel im Sinne von Wachstum und Fortschritt unterworfen. Eine rezente Wegmarke dieser liturgischen Evolution stellt für die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils das von Papst Benedikt XVI. am 7. Juli 2007 promulgierte Motu Proprio *Summorum Pontificum* dar, mit welchem die Feier der Liturgie des Römischen Ritus in *forma extraordinaria* nach dem Messbuch von 1962 unter bestimmten Voraussetzungen wieder zugelassen wurde.

Mit dem im Verlag Friedrich Pustet erschienenen, vom katholischen Kirchenrechtler und Untersekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte *Markus Graulich* herausgegebenen Sammelband werfen fünf Autoren zehn Jahre nach der Veröffentlichung von *Summorum Pontificum* aus kanonistischer, dogmatischer und liturgiewissenschaftlicher Perspektive einen Blick auf Kontext, Inhalt und Rezeption des päpstlichen Schreibens. Den fünf Beiträgen (13–191) vorangestellt wurden eine Widmung des Sammelbandes durch den Herausgeber an *Papst em. Benedikt XVI. in Verehrung und Dankbarkeit* (5), ein *Inhaltsverzeichnis* (7) sowie ein *Vorwort* des Herausgebers (9–11). Abgerundet wird der Sammelband durch ein *Autorenverzeichnis* (192).

Markus Graulich geht im Rahmen seines Beitrags zunächst dem gesetzgeberischen Umgang mit dem Römischen Ritus von 1962 in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Promulgation von Summorum Pontificum nach (14–24), um in Folge die durch Summorum Pontificum verfügte Änderung des liturgischen Rechts einzuordnen sowie das Motu Proprio knapp zu kommentieren. Graulich stellt das Motu Proprio *Summorum Pontificum* sowie die im Jahr 2011 ergangene Instructio *Universae Ecclesiae* zur Auslegung von *Summorum Pontificum* zunächst in einem kurzen Kapitel hinsichtlich der formalen Aspekte vor (24–28), wobei er die Form des *Motu Proprio* von der des *Indult* abgrenzt und die *Instructio* vom kirchlichen *Gesetz* im Allgemeinen unterscheidet. Im Rahmen des Kurzkommentars zu den Bestimmungen zu *Summorum Pontificum* geht Graulich aus kanonistischer Perspektive auf die einzelnen Artikel des Motu Proprio ein, wobei er sich in der Kommentierung u. a. stark auf die Einzelstudien von *Wolfgang Rothe*, *Chad Glendinning* sowie *Martin Rehak* stützt. Ein Ausblick (51–54) rundet seinen Beitrag ab.

Der Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, *Kurt Kardinal Koch*, beleuchtet in seinem Beitrag das Potenzial, welches *Summorum Pontificum* einerseits für den *innerkatholischen* sowie andererseits für den *ökumenischen Dialog* bietet. Ausgehend vom Brief von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu Proprio unterstreicht Koch das pastorale Anliegen, denjenigen KatholikInnen entgegenzukommen, „die den Glauben der Kirche und ihre eigene Frömmigkeit in der Form des Römischen Ritus vor der nachkonziliaren Liturgiereform adäquater ausgedrückt finden." (56) Die diesbezüglichen Motive liegen hierbei – wie in der öffentlichen Diskussion oftmals angenommen – nicht lediglich in der Ermöglichung tiefergehender Beziehungen zur Priesterbruderschaft St. Pius X., sondern hat tieferliegende theologische Gründe, welche Koch unter Rückbindung an die Äußerungen Papst Benedikts

XVI. skizziert. (55–60) Koch hält fest, es sei evident, dass Papst Benedikt XVI. „mit seinem Motu Proprio in keiner Weise einen Streit über die Liturgie provozieren wollte. Er wollte vielmehr seinen Beitrag zur Lösung jenes Streites leisten, der in der Nachkonzilszeit über die Liturgie entbrannt ist […]." (62)

Für den ökumenischen Dialog betont Koch, dass sich Summorum Pontificum lediglich dann als mögliche Brücke darstellen kann, wenn der ordentliche römische Ritus von 1970 nicht als Gegensatz zum außerordentlichen von 1962, sondern vielmehr als *Bereicherung in Kontinuität* aufgefasst wird. (64 f.) Dieser Frage geht Koch hinsichtlich der Fragen von *Eucharistie als Mahl oder Opfer* (65–70), des *Priesters oder der Gemeinde als Subjekt der Liturgie* (70–73), der *tätigen Anteilnahme oder Anbetung* (74–76) sowie von *Gemeindebezug oder kosmischer Weite* (76–79) nach, um aufzuzeigen, dass „zwischen der außerordentlichen und der ordentlichen Form des Römischen Ritus kein radikaler Bruch, sondern bei aller Reform eine grundlegende Kontinuität besteht" (80), welche für die Ökumene bedeutsam ist. Diesen Aspekt umreißt Koch in knappen Bemerkungen zu einer neuen liturgischen Bewegung, welche bereits von Joseph Kardinal Ratzinger zu dem Zweck gefordert wurde, „das eigentliche Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils" (84) zum Leben zu erwecken. Diese liturgische Bewegung wurde durch *Summorum Pontificum* nach Dafürhalten Kochs lediglich initiiert und muss in Zukunft wieder zu einem gemeinsamen Römischen Ritus führen, was jedoch letztlich nur Ergebnis eines „Prozesses des Wachsens und Reinigens" (84) in Kontinuität sein kann, welcher sich wiederum letztlich als Schicksalsfrage für die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche in der Ökumene darstellen wird.

Ralph Weimann widmet sich in seinem Beitrag dem Zusammenhang von *lex celebrandi* als Spiegelbild der *lex credendi*. Weimann beleuchtet den Zusammenhang von Glaubenskrisen und Auswirkungen auf das Liturgieverständnis (88–98), um in einem zweiten Schritt den Blick auf die Umsetzung der Liturgiereform zu richten. (98–108) Wie Koch geht auch Wiemann auf den Brief von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu Proprio *Summorum Pontificum* ein, um aufzuzeigen, dass durch *Summorum Pontificum* gemäß Benedikt XVI. die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht in Frage gestellt wird. Pointiert formuliert Weimann: „Wer die Liturgie der Vergangenheit ablehnt, der lehnt auch die Liturgie der Gegenwart ab", (113) denn laut Weimann „gibt es keinen Widerspruch zwischen den zwei Formen des einen Ritus, sonst wären sie nicht Formen des *einen* Ritus." (113) Für Weimann ist der vielleicht größte Gewinn, welchen eine wohlwollende Rezeption von Summorum Pontificum zeitigen könne, „die Überwindung der Spaltung in eine vor- und eine nachkonziliare Kirche." (115) Wo eine Glaubenskrise dominiert, dort fehlt nach Weimann „die Kraft, da fällt der Glaube in sich zusammen." (115) Nur die – bereits von Kurt Kardinal Koch ins Feld geführte – neue liturgische Bewegung kann hier tragfähige Auswege bieten, was jedoch nicht erzwungen oder in Kürze herbeigeführt werden könne. Summorum Pontificum bezeichnet Weimann in dieser Beziehung als einen wichtigen Schritt in diese Richtung der Stärkung des Glaubens. (116)

Der Inhaber der Professur für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn, *Stefan Kopp*, bietet nach einem Blick auf die ersten praktischen Schritte der liturgischen Erneuerung im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, wobei er besonders auf die bisher unter diesem Aspekt wenig beachteten bilingualen Messbücher eingeht, einen Überblick über die lehramtliche Entwicklung des Verständnisses von Einheit und Vielfalt, um im Anschluss das Motu Proprio Summorum Pontificum liturgiehistorisch, -theologisch und -praktisch in den Blick zu nehmen.

Im letzten Beitrag des Sammelbands geht auch *Uwe Michael Lang* auf die Frage von Kontinuität und Bruch in der Liturgiegeschichte im Allgemeinen und im Speziellen hinsichtlich des Verhältnisses von Summorum Pontificum zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* ein, wobei er – anders als Koch und Weimann in ihren Beiträgen des Sammelbands – in Richtung einer Diskontinuität und eines Bruchs durch die nachkonziliare Liturgiereform urteilt und argumentiert. Als Beispiel der Diskontinuität (190) greift er zu diesem Zweck die Möglichkeit der eucharistischen Konzelebration auf, deren historische Evolution er beleuchtet (170–175), um anschließend die Entwicklung des Zweiten Vatikanischen Konzils (176–180) sowie der Nachkonzilszeit zu illustrieren (181–187). Letztere sei nach seinem Dafürhalten mit den Vorgaben von *Sacrosanctum Concilium* nicht

vereinbar. (190) Lang schlägt eine *relecture* der Liturgiekonstitution sowie des ordentlichen Römischen Ritus vor, wobei er als Schlüssel zu dieser *relecture* die von „*Summorum Pontificum* wieder in das Herz des kirchlichen Lebens zurückgebrachte »vorkonziliare« Form des einen Römischen Ritus" (191) mit dessen hoher Wertschätzung der Einzelzelebration erachtet.

Zusammenfassend ist der von Markus Graulich herausgegebene Sammelband als wertvoller Beitrag zur wissenschaftlichen Reflexion über das von Papst Benedikt XVI. am 7. Juli 2007 promulgierte Motu Proprio *Summorum Pontificum* zu bezeichnen. Mit theologischer Breite wird in den Beiträgen das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet, was den Sammelband zu einem ansehnlichen Fundus unterschiedlicher Perspektiven auf die Diskussion um *Summorum Pontificum* macht, wodurch er sicherlich nicht nur für KanonistInnen und LiturgiewissenschaftlerInnen von hohem Wert sein kann.

Salzburg *Andreas E. Graßmann*

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.

Der Renouveau catholique im neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in Frankreich (und anderen Ländern Europas) ist nicht zuletzt deswegen interessant geworden, weil in ihm – zu Recht oder zu Unrecht – ein Modell für einen Aufbruch aus der Eindimensionalität säkularer Gesellschaften gesehen wird. Die VertreterInnen dieses literarischen Aufbruchs in Frankreich (wie Péguy, Mauriac, Claudel, Bernanos u. a.) standen in einer prekären Beziehung zueinander, weil sie disparate Vorstellungen von Kirche und Gesellschaft hatten. Eine beträchtliche Wirkungsgeschichte hat zweifellos Georges Bernanos mit seinem Roman „Tagebuch eines Landpfarrers" erzielt. Die Beiträge des vorliegenden Bandes setzen sich mit diesem Schlüsselroman auseinander. Um den Gesamteindruck vorwegzunehmen: Auch wenn man den Analysen, Interpretationen und Einschätzungen der unterschiedlichen AutorInnen nicht immer zustimmen kann, ist die Auseinandersetzung höchst gewinnbringend und empfehlenswert. Interessant ist bereits der Einstieg: Harald Seubert zeigt, welchen Einfluss das literarische Werk von Blaise Pascal bei Bernanos hinterlassen hat. Michael Neecke sucht den Bezug zum Mittelalter zu verdeutlichen. In der Tat bietet er eine „sprunghafte und mehrdimensional angelegte Darstellungsform" (84), die zwar durchaus anregend ist, aber auch den Eindruck von Orientierungslosigkeit vermittelt. Reizvoll der Werkstattbericht des Übersetzers Veit Neumann! Ludwig Mödl beantwortet die Frage, inwieweit der Roman ein „Buch für die Gegenwart?" (100) ist, mit einer Grundsatzreflexion darüber, welche Kirche die gegenwärtige Gesellschaft braucht. Besonders überraschend ist (weil seine einschlägigen Beiträge hier erstmals publiziert werden), wie intensiv sich Leo Scheffczyk in den Fünfzigerjahren mit Bernanos auseinandergesetzt hat. Scheffczyk urteilt höchst differenziert: Der mündige Leser könne „auch aus den etwas extremen Lösungen und unvollendeten Entwürfen manches lernen von dem geheimnisvollen Wirken Gottes" (193). Die wichtigsten Beiträge bieten aktuelle Interpretationen. So verbindet Ottmar Fuchs – sehr lesenswert! – Biografisches und Theologisches. Michael Stickelbroeck hebt auf das priesterliche Selbstverständnis, die Spiritualität und die religiösen Gestalten im Roman ab. Veit Neumann bietet zwei interessante Untersuchungen über die Einstellung von Bernanos zur Theologie und zu den Orden und Klöstern. Beiträge über das Thema der Verarmung (Christa Pfennigberger), das Verständnis der Einsamkeit (Christine Wiesmüller), die Gnade „im Abnutzungskrieg des Lebens" (352; Florian Mittl), den „Narr für Christus" (363; Alkuin Schachenmayr), das Gespräch mit der Gräfin im Roman (Sigmund Bonk), die Symbolik von Brot und Wein (Julia Wächter) und schließlich die Krankheit, das Kreuz und die Rolle der Ärzte (Hans Mosser) runden die umfangreiche Publikation ab. Das Schlusswort des Romans von Bernanos ist Einsicht und Bekenntnis zugleich: „Alles ist Gnade".

Linz *Hanjo Sauer*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Röttig, Paul: Organisationskultur der katholischen Kirche. Kulturwandel als notwendiges Kriterium der Kirche in der sich verändernden Welt von heute (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 99). Echter Verlag, Würzburg 2017. (432) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 44,07. ISBN 978-3-429-04344-5.

Wenn sich katholische Diözesen im deutschsprachigen Raum mehr von äußeren Impulsen getrieben denn freiwillig in ihrer institutionellen Verfasstheit hinterfragen und nach Wegen der Neugestaltung suchen, geht es nach ersten Ausrichtungsfragen meist unmittelbar um Überlegungen zu einer „schlankeren" Organisationsstruktur und entsprechenden Strategien in Richtung Umsetzung. Mancherorts folgt für die Beteiligten das ermattete Staunen, dass trotz des aufrichtigen und ressourcenintensiven Einsatzes nicht mehr gewünschte Veränderung erzielt wurde.

Dieses Staunen teilt wohl auch der Verfasser der vorliegenden pastoraltheologischen Dissertation. Auf der Basis seiner über 40jährigen beruflichen Tätigkeit in namhaften Wirtschaftsunternehmen, als Hochschullehrer u. a. im Bereich Humanressourcen-Management und seines Dienstes als Diakon stellt er die „Organisationskultur der katholischen Kirche" ins Zentrum seiner Untersuchung. Der Untertitel seiner Arbeit zeugt von der zugrundeliegenden These: Kulturwandel in der Kirche sei notwendig, um in und mit der sich verändernden Welt von heute wirksam sein und bleiben zu können. Nur im Dreiklang von Organisationskultur, Organisationsstruktur und Strategie könne tatsächlich grundlegend Neues in die Wege geleitet werden. „Das Profil der Unternehmenskultur umschließt soziale Dimensionen wie Steuerung, Kommunikation, Leistungsorientierung, Vertrauen, Entwicklung und Identität der Organisation nach innen und außen hin." (21) Im Hinblick auf eine kirchliche Organisationskultur erweitert Röttig die Begriffsbestimmung: „Sie kann als die Gesamtheit der nach innen und außen hin sicht- und greifbaren, jedoch unreflektierten und unbewussten, tradierten und gemeinsam gelebten Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen aller Mitglieder des Volkes Gottes definiert werden, die auf gemeinsamen Werten, Glaubensüberzeugungen und vereinbarten Zielen und Visionen beruht." (87)

Die acht unterschiedlich umfangreichen und durchwegs detaillierten Kapitel umfassen u. a. eine „Kulturanalyse zweier österreichischer Diözesen" (Kap. 6) auf der Basis einer Online-Umfrage mit über 400 Rückmeldungen. Dies sei erwähnt, weil die Untersuchung das enorme Engagement Röttigs anschaulich belegt. Tatsächlich tritt dieses Engagement im Rahmen der Dissertation durchgängig zu Tage, wenn der Verfasser das Soft-Fact-Phänomen Organisationskultur, das es immer nur als „Dazwischen" und nicht in Reinkultur gibt, zu umkreisen, zu konkretisieren und den Lesenden zu vermitteln versucht. Er verweist auf einen markanten blinden Fleck, den es für die Kirche mindestens so sehr zu erkunden gilt, wie für Unternehmen und Organisationen im öffentlichen und wirtschaftlichen Umfeld. Röttig nützt alle ihm aus seinen theologischen wie wirtschafts- und organisationswissenschaftlichen Kenntnissen, beruflichen wie privaten Erfahrungen zur Verfügung stehenden Argumentationsschemata. Anschauliche Ergänzungen aus der regionalen und überregionalen Kirchenpolitik der letzten Jahrzehnte tragen das Ihrige dazu bei.

Für viele LeserInnen hätte es vermutlich weniger ausführliche und vielfältige Darstellungen gebraucht, um sie von seinem vorgebrachten Anliegen zu überzeugen. Wer allerdings ein Tabu fokussiert und das Verborgene durchaus handlungskonkret als Dreh- und Angelpunkt von Veränderung kennzeichnet, muss mit Widerstand und dem Vorwurf, hier würde zu Weltliches in die Kirche hineingetragen, rechnen. Dem hat der Verfasser vermutlich von vornherein entgegengewirkt. So kann ihm nur zugestimmt werden, wenn er bemerkt: „Die wechselseitige Abhängigkeit und Beeinflussung von Strategie, Struktur und Kultur der kirchlichen Organisation kann nicht losgelöst gesehen werden von der in ihr konstituierten geistlichen Gemeinschaft […]. Was allerdings als eine noch größere Herausforderung erscheint, ist die Versuchung der Kirche, in ihrer Sendung hier auf Erden das Göttliche gegen das Menschliche auszuspielen. […] Die Herausforderung für das ganze Volk Gottes ist es, seine Präsenz in ihrem menschlichen Tun und Lassen zuzulassen, auch wenn in der Organisation ‚Kirche' weltliche Spielregeln nicht außer Acht gelassen werden können und dürfen, wenn sie in ihrer Mission erfolgreich sein möchte." (157)

Linz *Monika Udeani*

◆ 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.

Für viele deutschsprachige katholische Diözesen ist ein grundlegendes Umdenken und Umstrukturieren überfällig. Es sind nicht vorrangig finanzielle Engpässe, die – innerhalb weniger Jahre schon wieder! – massive Veränderungen der Planung des Zusammenarbeitens der pastoralen MitarbeiterInnen auf allen Ebenen unabdingbar machen, sondern personelle Engpässe, die sich keineswegs mehr nur auf die Kleriker beziehen. Woher nehmen, wenn nicht stehlen, fragt sich so manche Personalstelle, zumal gut überblickbar ist, wer in den eigenen oder kirchennahen Ausbildungsstätten in den nächsten Jahren für den kirchlichen Dienst zur Verfügung stehen wird. Zugleich ist Kirche auf Kooperation und Wechselwirkung mit einer Vielfalt von AkteurInnen in der ausdifferenzierten Gesamtgesellschaft ausgerichtet und angewiesen, was neben der gesteigerten Professionalisierung eine ungemeine Streuung der erforderlichen Kompetenzen des eigenen Personals mit sich bringt. Umso mehr Hoffnungen werden auf das Konzept „Netzwerk" gesetzt, das in aller Munde ist, macht es doch Sinn, wenn verschiedene Personen ihre jeweiligen Kenntnisse und Erfahrungen zusammenspannen und ohne allzu großen Aufwand gemeinsam wirksam werden lassen.

Das AutorInnentrio Zimmer, Sellmann und Hucht bietet in der vorliegenden Untersuchung einen Überblick über jenes, was „Netzwerke in pastoralen Räumen" an Chancen und Herausforderungen mit sich bringen, wofür sie hilfreich sein können und was für den erwarteten Nutzen einzusetzen ist. Nicht zuletzt legt es eine Begriffsklärung nahe, die maßgeblich dazu beizutragen vermag, vom Selben zu reden: „Dieses Buch soll am Beispiel sozialer Netzwerke durch eine kleinschrittige Auseinandersetzung mit der Soziologie entstammenden theoretischen Konzepten und deren Übertragung in die pastorale Praxis – und umgekehrt – genau diese Vermittlung leisten und dadurch für Mehrwert in beiden Feldern, der akademischen Pastoraltheologie und der praktischen Arbeit in den Diözesen, sorgen."(11)

Zimmer, Sellmann und Hucht gehen in ihrer Darstellung prägnant und vieldimensional vor: sie präsentieren neben einer Zusammenschau der Genese soziologischer Netzwerkforschung und des Aufkommens des Netzwerkbegriffes in der Pastoraltheologie (Kap. 2) die Studie eines sozialräumlichen Netzwerks zur Arbeit mit kranken Menschen (Kap. 4), geben Anregungen zur Netzwerkmoderation aus organisationsentwicklerischer Sicht (Kap. 5) und offerieren ein Modell der Netzwerkkompetenz mit einer Konkretisierung der Anforderungen an kirchlich Engagierte (Kap. 7). Die AutorInnen halten, was sie versprechen und formulieren zahlreiche Markierungen für die „konkrete […} kirchliche Arbeit in den Leitungs- und Planungsebenen der (Erz-)Bistümer sowie in den Sozialräumen der Pfarreien" (12).

Das AutorInnentrio belegt eindrücklich, dass Kirche sich mehr denn je netzwerkkompetent aufzustellen und dafür entsprechende Vorsorge zu treffen hat. Es gibt dazu kaum eine Alternative, will Kirche in der Gesamtgesellschaft im Zusammenspiel und auf Augenhöhe mit anderen AkteurInnen in Anbetracht der individuell wie kollektiv bedrängenden großen und kleineren Fragen unserer Zeit ihren Auftrag wahrnehmen. Allerdings – und das mag viele KirchenplanerInnen enttäuschen – besteht mit der Erhebung des „Netzwerks" zum pastoralen Strukturmodell schlechthin wohl kaum Rationalisierungspotenzial, weder in finanzieller, personeller noch in qualifizierungstechnischer Hinsicht. Es eignet sich schon gar nicht als Lückenfüller für pastorale Planungen in immer größeren Räumen mit immer weniger pastoralen MitarbeiterInnen. Im Gegenteil: wie Zimmer, Sellmann und Hucht vor Augen führen, ist Netzwerkarbeit hoch anspruchsvoll, zeit- und kommunikationsintensiv, rechnet gleichermaßen mit der Eigenmotivation und dem Kommen und Gehen der Beteiligten, bemüht sich je neu um einen gemeinsamen Modus und einen Konsens hinsichtlich der miteinander angestrebten Ziele unter den Bedingungen einer meist nur intrinsisch begründeten Verbindlichkeit ohne Weisungsbefugnis. Zusammengefasst: „Netzwerke in pastoralen Räumen" sind weder *die* Universallösung noch verzichtbar.

Linz *Monika Udeani*

Theologiegeschichte

EMMERAM KRÄNKL

Glaube & Vernunft

Christliche Philosophen
aus zwei Jahrtausenden

328 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2753-0
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft ist so alt wie das Christentum. Emmeram Kränkl stellt gut 50 Texte christlicher Philosophen vor, die sich mit diesem Verhältnis auseinandersetzen, z. B. Tertullian, Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Blaise Pascal, Edith Stein, Gabriel Marcel oder Johannes Paul II., um nur wenige Namen zu nennen.

DIRK ANSORGE

Kleine Geschichte der christlichen Theologie

Epochen, Denker, Weichenstellungen

408 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2874-2
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

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.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

PHILOSOPHIE

◆ Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst (Ratio fidei 61). Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (196. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-7917-2888-9.

„Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält" – diese Definition des Selbst aus Søren Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode" (1849) nimmt Klaus Viertbauer in seinem Buch „Gott am Rande des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst" zum Ausgang einer umfassenden theologisch-philosophischen Reflexion über den Begriff der Subjektivität und ihrem Verweis auf Gott. Die bis heute andauernde Faszination an Kierkegaard, dem „Sokrates Kopenhagens", liegt in der Radikalität seines Denkens und seiner bewussten Abkehr von den idealistischen Positionen seiner Zeit. So nimmt Kierkegaard beispielsweise das ursprünglich idealistisch besetzte Konzept des Selbstbewusstseins heran und deutet es um auf ein Subjektverständnis, das seine Existenz nicht selbst hervorgebracht haben kann. Weiters geht Kierkegaard von einer Spaltung des Menschen in ein Ich-Subjekt und ein Ich-Objekt im Akt seiner Selbstreflexion aus. Als Ausweg aus dieser schier unüberwindbaren Dichotomie schlägt Kierkegaard das Postulat eines präreflexiven Bewusstseins vor. Dieses Postulat besagt, dass die Selbsterfahrung als selbstbewusstes Subjekt bereits eine gewisse Vertrautheit mit dem Selbst voraussetzt. Die Auseinandersetzung mit dem präreflexiven Bewusstsein führt schließlich zur Gewissheit des Subjekts über seine Abhängigkeit und damit letztendlich zur Frage nach Gott. Klaus Viertbauer arbeitet sich dabei zunächst sehr genau an einer Analyse von Kierkegaards Selbst in der „Krankheit zum Tode" und den damit einhergehenden theologischen und existenziellen Konsequenzen ab, wobei auch die Positionen anderer Autorinnen und Autoren beleuchtet werden. Die Analyse des Selbst führt schließlich zu der titelgebenden Fragestellung nach dem Gottesbegriff, der sich möglicherweise am Grund des präreflexiven Bewusstseins findet. Positiv hervorzuheben ist der klare und logische Aufbau der Argumentation, welche einen systematischen Aufriss von Kierkegaards Denken bietet. Auch die Unterstützung des Textes durch grafische Darstellungen trägt zum besseren Verständnis des Inhalts bei. Die besondere Leistung des Autors besteht im detaillierten Hervorheben der theologischen Anschlussfähigkeit von Kierkegaards Denken auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Lektüre besonders für theologisch interessierte Leserinnen und Leser aufschlussreiche Blickwinkel auf den in Kierkegaards Denken angelegten Gottesbegriff eröffnet.

Linz *Marianne Silbergasser*

RELIGIONSDIALOG

◆ Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs (topos premium 10). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (224) Klappbrosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,45 (A) / CHF 18,83. ISBN 978-3-8367-0010-8.

Das vorliegende Werk vermittelt einen zwiespältigen Eindruck, der sich von Anfang bis Ende durchhält. Es handelt sich um eine Sammlung von Einzelportraits von vier mehr oder weniger bekannten „Pioniergestalten und Vordenker[n]" (10) des interreligiösen Dialogs, die in ihren Lebensläufen, ihrem Werk und der zeitgeschichtlichen Einordnung vorgestellt werden. Dass es sich hierbei um Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Louis Massignon und (ein wenig aus dem Rahmen fallend) Hans Küng handelt, ist aus dem Titel des Buches nicht ersichtlich. Der intendierte Dialog scheint also – in einer gewissen Spannung zum mit 14 eher willkürlich ausgewählten Symbolen verschiedenster Religionen geschmückten Cover – der Dialog zwischen den „abrahamitischen" Religionen zu sein. Dies erklärt sich allerdings unter Umständen daraus, dass es sich eigentlich um eine Auswahl aus dem größeren Band „Leben ist Brückenschlagen" von 2011 handelt, wie man nur aus dem Vorwort erfahren kann. Genauer gesagt bietet das vorliegende Werk die vier letzten Beiträge desselben. Die Zuspitzung auf die Monotheismen wird leider ebenso wenig (bzw. nur implizit) begründet, wie die Auswahl der berücksichtigten Theologen.

Die Portraits an und für sich sind jedoch gelungen. Wie für Kuschel typisch, zeichnen

sie sich durch einen klaren Aufbau, sprachliche Qualität und einen sicheren und kompetenten Umgang mit der Theologiegeschichte aus. Die ökumenische Orientierung des Autors wird deutlich und ohne vorgeschobene Rücksichten auf die traditionelle Auslegung christlicher Glaubensansprüche formuliert, was etwa die zugespitzte Darstellung der Haltung Franz' von Assisi zum Islam betrifft (110 ff.). Gleichzeitig werden die Positionen der behandelten Autoren, so etwa Martin Bubers Kritik am Christentum (vgl. 27), nicht geschönt bzw. aus ihren Zusammenhängen gerissen.

Es bleibt das Bild einer zu konventionellen, am religionstheologischen Mainstream des 20. Jahrhunderts orientierten Auswahl, welche die Frage nach ihrer gegenwärtigen Relevanz aufwirft. Beispielhaft dafür sei auf die Interpretation der Religionstheologie Hans Küngs bzw. auf die Darstellung des „Projekt[es] Weltethos" verwiesen. Zum einen orientiert sich diese stark an der Eigendarstellung, die Distanzierung vom eigenwilligen Stil Küngs mag nicht recht gelingen (vgl. z. B. 186 ff.). Gleichzeitig wird das Projekt Weltethos zwar – affirmativ – im Hinblick auf einige Kritikpunkte befragt (204), seine Anwendbarkeit unter Berücksichtigung der jüngeren Geschichte aber nicht reflektiert. Hier drückt sich ein eher enzyklopädischer, beschreibender Zugriff aus, der durch die Selbstdarstellung des vorliegenden Werks aber leider nicht gedeckt wird. Vor diesem Hintergrund ist es zumindest fragwürdig, es mit einem 34 Zeilen langen Küng-Zitat enden zu lassen, das als „eindrucksvolles Dokument" (212) weder interpretiert noch vertiefend kommentiert wird.

Linz *Josef Kern*

SPIRITUALITÄT

◆ Brand, Fabian: „Wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn." Texte, Gebete und Lieder für die Pilgerreise ins Heilige Land. Bonifatius Verlag, Paderborn 2017. (304) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-89710-728-1.

Fabian Brand, der vielleicht manchen durch seine liturgischen Arbeitshilfen und Bücher zu den Themen Advent, Ostern, Hl. Nikolaus, Kirchengebäude und Eucharistie bekannt sein mag, hat nun als weitere Veröffentlichung ein Pilgergebetbuch für das Heilige Land vorgelegt. Im Konzert der bereits vorliegenden Pilger- und Studienführer für Israel, Palästina, Jordanien und die Sinaihalbinsel reiht sich diese jüngste Veröffentlichung gut als hörbare Stimme für die Vorbereitung und Durchführung einer Pilgerreise ins Heilige Land ein.

„Dieses Pilgergebetbuch soll Hilfe und Unterstützung für all jene sein, die sich auf die Reise in das Heilige Land machen. Es eignet sich für Individualreisende ebenso wie für die Teilnehmer einer größeren Reisegruppe. Es kann für das gemeinsame Gebet benutzt werden, aber auch für die private Lektüre und Meditation." (10)

Rein äußerlich ist der jüngst erschienene Pilgerbegleiter ein äußerst handliches Büchlein, das sich aufgrund seines Umfanges leicht und nicht belastend ins Pilgergepäck mitnehmen lässt.

Nach dem bereits zitierten Vorwort des Autors findet sich eine einseitige Zeittafel, welche wirklich die nur allerwichtigsten Daten der umfangreichen und langen Geschichte des Heiligen Landes wiedergibt. Hier wäre in einer vierten Spalte vielleicht die Angabe der wichtigsten Namen oder Orte hilfreich gewesen, um auch vor Ort mehr an Hintergrund mitzuhaben.

Seine Gliederung findet das Buch anhand der geographischen Gebiete und Orte – schwerpunktmäßig Israels, der Sinaihalbinsel und Jordaniens. Im Anhang finden sich Vorschläge und Bausteine für die Feier des Morgen- und Abendlobes, der Komplet sowie einige Grundgebete und eine kleine Auswahl an anderen Gebeten, wie ein Reisesegen, Morgen- und Abendgebet, der Sonnengesang und ein jüdisches Friedensgebet. Weiters besticht unser Pilgergebetbuch durch abgedruckte Lieder mit Noten aus dem Stammteil des Gotteslobes und anderen Büchern mit Neuem geistlichem Liedgut. Ein Bibelstellenregister, Hinweise zu weiterführender aktueller Literatur finden sich ebenfalls im Anhang. Besonders hervorzuheben ist die Mühe des Autors, sämtliche Kontaktmöglichkeiten und Öffnungszeiten der biblischen Orte zusammengesucht zu haben.

Das Buch ist so gestaltet, dass man zu den darin besprochenen Orten und Landschaften jeweils eine kurze geschichtliche Einführung findet, welche wirklich nur eine historische Miniatur der besuchten Stätte vorstellt. Anschließend finden sich ein oder mehrere passende Bibelstellen. Vorteilhaft an diesem Pilgergebetbuch ist die Anordnung der Schrifttexte, welche mühelos vor Ort eine kurze Andacht zusammenstellen lassen.

Auffallend positiv ist weiters der Abdruck eines passenden Psalmrufes, wie er im Gotteslob zu finden ist und somit ein spontanes betendes Singen mit der Gruppe erlaubt. Schrifttext, Psalm, Impuls, Fürbitten und Gebet sind am Buchrand mit einem entsprechenden Symbol gegliedert. Ein kurzer Impuls, Fürbitten und ein passendes Gebet runden den Besuch an Heiliger Stätte ab.

Findet sich im Jerusalemteil ein kurz gehaltener Vorschlag für den Kreuzweg mit Schrifttext und Gebet, vermisst man dagegen die Angabe der häufig besuchten Ausgrabungsstätte von Sephoris mit der davor gelegenen Annenkirche, welche von argentinischen Benediktinern betreut wird und die über den „Jesus Trail" gut erwandert werden kann. Auch wenn man ohne Anmeldung dort Liturgie feiern kann, wäre die Angabe von Kontaktdaten vorteilhaft.

Insgesamt ist das Pilgergebetbuch ein sehr hilfreiches und äußerst praktisches Kompendium für eine Reise ins Heilige Land und es ist zu wünschen, dass diesem Büchlein eine weite Verbreitung beschieden sein möge, damit das „fünfte Evangelium" in den Pilgerinnen und Pilgern beim Lesen und Hören der biblischen Texte – während und nach der Pilgerfahrt ins Heilige Land – lebendig wird.

Salzburg/Linz *Erwin Neumayer*

◆ Hollerweger, Hans: Baum des Lebens. Darstellung und Verehrung des Kreuzes im Orient. Initiative Christlicher Orient und Freunde des Turabdin, Linz 2017. (123) Geb. Euro 18,00 (D, A) / CHF 19,50. ISBN 978-3-200-04794-5.

Das Kreuz ist das Bekenntniszeichen des christlichen Glaubens. Dabei steht das zentrale Symbol in der unglaublichen Spannung zwischen Karfreitag und Ostersonntag, zwischen der schimpflichen Hinrichtungsart, dem Anstoß und der Schande einerseits und der Unbegreiflichkeit der Menschwerdung, der Gotteserkenntnis und der Auferstehung andererseits. Es ist verständlich, dass sich dieses Zeichen der qualvollen Hinrichtung erst ab dem 4. Jh. als Heilszeichen durchsetzte. Das Sinnbild des Martyriums Christi wurde zum Sinnbild Jesu Christi selbst. Das Kreuz ist der theologisch entscheidende Ort christlichen Glaubens und Lebens und hat deshalb auch in der Symbolik von Liturgie, Kunst und Ikonographie seinen besonderen Platz.

Je nach geografischer Region und je nach Zeitkontext entwickelte das Christentum in Ost und West unterschiedliche Kreuzesformen. Der faszinierende Reichtum an Kreuzesdarstellungen im Orient wird nun offenbar in Hans Hollerwegers Streifzug durch das Heilige Land, den Libanon, Syrien, den Irak und – selbstverständlich – den Tur Abdin. So zeichnen sich beispielsweise die armenischen Kreuzsteine (Khatchkare) durch reichhaltige Ornamentik aus, während im syro-aramäischen Kulturkreis das Kreuz oftmals gleichsam wie eine lebendige Pflanze emporwächst; es ist „Baum des Lebens".

Jahrzehntelang durchstreifte der emeritierte Linzer Liturgiewissenschaftler und Begründer der „Freunde des Tur Abdin" und der „Initiative Christlicher Orient (ICO)" diese Länder, um den Christen zu helfen und um sie zu unterstützen, in ihrer Heimat zu leben. Immer dabei war seine Kamera mit der er, einen unübertrefflichen Blick für das Wesentliche wie das Detail offenbarend, das Leben einfing. Ihm ist an den lebendigen Steinen des Christentums gelegen, oft an den jungen, d. h. am puren Leben. „Ich fotografierte, was mir gefiel – Christen, denen ich begegnete, oftmals Kinder, Kirchen und kulturelle Monumente, Landschaften, Blumen", schreibt er im Vorwort des Buches. Er war selbst erstaunt, welchen Schatz an Fotografien von Kreuzen er angehäuft habe.

Das Buch, dem ein Vorwort des langjährigen Freundes von „Father Hans", des chaldäischen Patriarchen Louis Raphael I. Sako, vorangestellt ist, ist eine faszinierende Kostbarkeit. Die Fotografien zeigen die hohe Kreativität, Theologie und Kunstfertigkeit des Orients. Dabei wurden „Kreuze mit dem gekreuzigten Christus ausgeschlossen, weil diese Darstellung westlicher Einfluss ist", vermerkt Hollerweger. „Ähnlich verhält es sich mit den byzantinischen Kreuzen, die reich verziert sind und sehr häufig als Ikonen gestaltet sind. Auch diese Darstellungen kamen vom Westen, wenn auch ein ansehnlicher Teil der Christen im Orient der byzantinischen Tradition angehört. Die Kreuze in diesem Buch gehören zur syrischen Tradition, nebenbei wurden auch einige armenische Katschkars einbezogen, ohne dessen unerschöpflichen Reichtum nur irgendwie gerecht zu werden."

Das Buch hat aber auch bedeutenden dokumentarischen Wert für eine Welt des gefährdeten christlichen Kulturgutes. So muss der Verfasser mehrfach anmerken – etwa beim wunderbaren Grabbau Behnams und Sarahs

(Irak), welcher eine einzigartige syrische Inschrift in uighurischer (mongolischer) Sprache enthielt –, dass die Darstellung nicht mehr existent ist und vom sogenannten „Islamischen Staat" (IS) zerstört wurde. Es war dies ein bedeutender Beleg für die enorme Ausbreitung des syrischen Christentums im Mittelalter bis nach Zentralasien und China, wo es ganze Mongolenstämme erreicht hatte.

Über die wunderbaren Bilder hinaus, die mit prägnanten informativen Texten versehen sind, enthält das Buch auch eine Beschreibung der Verehrung des Kreuzes am „Großen Freitag der Kreuzigung". Dieser Augenzeugenbericht ist eine wichtige Dokumentation und Beschreibung der syrisch-orthodoxen Karfreitags-Liturgie mit Bildern, die nicht jeder so hätte fotografieren dürfen. Vor allem sind die Bilder zur „Grablegung des Kreuzes" hervorzuheben.

Das Buch „Baum des Lebens" ist in seiner Klarheit und mit seinen Bildern ein Kleinod. Es „schließt eine Lücke im Wissen all jener, die nicht vertraut sind mit der Vielfalt der Theologie und Liturgie der Kirche im Nahen Osten […] Mit seiner Fülle an Abbildungen historischer und neuer Kreuze ist Prof. Hollerwegers Buch ein Juwel orientalischer Spiritualität", um es mit den Worten von Patriarch Louis Raphael I. zu sagen.

Nachzutragen ist, dass diese faszinierende Publikation inzwischen in arabische Sprache übersetzt wurde.

Salzburg *Dietmar W. Winkler*

◆ 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.

In einer Zeit, in der das Vertrauen in die übergreifenden Institutionen wie politische Parteien, Religionsgemeinschaften, Gewerkschaften, Medien und andere schwindet, konzentrieren sich immer mehr Glückserwartungen auf den kleinen Bereich von Ehe und Familie. Das vorliegende Büchlein von Gerhard Nechwatal greift diese Erwartungen auf und bietet ein umfangreiches Menü von insgesamt 50 Impulsen an, wie die eigene Partnerschaft lebendiger und intensiver gelebt werden kann.

Nechwatal ist Professor für Psychologie an der Katholischen Universität Eichstätt und Leiter der Ehe-, Familien- und Lebensberatung der Diözese Eichstätt. Daher bringt er sowohl theoretisches Wissen als auch praktische Erfahrung in Fülle mit. Sein theoretischer Ansatz speist sich aus vier Quellen: Aus der Positiven Psychologie Martin Seligmans, die sich an den Stärken und Erfolgen einer Person orientiert; aus der Bindungstheorie, welche die Bedeutung stabiler Bindungen des Kindes zu den Eltern betont; aus dem Konzept der Entwicklungsaufgaben von Robert James Havighurst, das Paare je nach Lebensphase mit unterschiedlichen Aufgaben konfrontiert; und aus der Individualpsychologie Alfred Adlers, die stark auf das Gemeinschaftsgefühl fokussiert.

Auf Basis dieser vier theoretischen Konzepte bietet der Autor Impulse zu insgesamt 50 Themen. Unter ihnen sind grundlegende Haltungen wie Feinfühligkeit (Nr. 1), Respekt (Nr. 23) oder Vertrauen (Nr. 49), Bedürfnisse wie die nach Verbindlichkeit (Nr. 25), Geborgenheit (Nr. 27), Berührung (Nr. 30) oder Wirkung (Nr. 36) und konkrete Verhaltensweisen wie Helfen (Nr. 14), Stress teilen (Nr. 20), Loben (Nr. 40), Alleinsein (Nr. 41) und Danken (Nr. 46).

Der Rezensent arbeitet selbst regelmäßig mit Ehepaaren – nicht im Sinne der Krisenberatung, sondern im Sinne eines regelmäßigen Vertiefens der eigenen Beziehung. Dabei empfiehlt er hin und wieder die Lektüre eines einschlägigen Buchs. Das vorliegende Buch wird er nicht empfehlen. Es reißt eine unglaubliche Fülle von Themen und Aspekten an, führt aber keinen in eine Tiefe, die es den Leserinnen und Lesern ermöglichen würde, konkret an sich selbst und ihrer Beziehung zu arbeiten. Besonders krass wird das am Impuls Nr. 6 „Eine Hochzeitstorte für dauerhaftes Liebesglück" deutlich: Auf vier Seiten werden hier insgesamt zwanzig Aufgaben angesprochen, die ein gutes Paar erfüllen sollte. Das erschlägt und entmutigt – ganz im Gegensatz zur Intention des Autors.

Ein zweites Problem ist, dass zwar teilweise Ursachen für Fehlentwicklungen in der Partnerschaft benannt werden, die anschließenden Lösungsangebote aber nicht Schritt für Schritt aus diesen Problemanzeigen entwickelt, sondern als fertiges Produkt in den Raum gestellt werden.

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass der Autor zu viele Ideen auf zu wenig Raum darstellen will. Weniger wäre mehr gewesen. Multum, non multa!

Linz *Michael Rosenberger*

THEOLOGIE

◆ Ebertz, Michael N. / Segler, Lucia: Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie. Echter Verlag, Würzburg 2016. (280) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-429-03994-3.

Wie in Endlosschleifen werden seit Jahrzehnten mit Blick auf die verbandliche Caritas in Deutschland die Kirchlichkeit, Gläubigkeit und persönlichen Einstellungen der hauptberuflich Mitarbeitenden diskutiert, mal mehr, mal weniger fordernd. Das mag besonders daran liegen, dass so etwas wie eine klare und geradezu uniforme Kirchlichkeit und Glaubenshaltung lange durch Ordensleute in der Caritasarbeit wie selbstverständlich garantiert schien – und mit dem Verschwinden der Ordensleute die Frage aufgeworfen wurde, wie stark die „weltlichen" Mitarbeitenden denn die Caritas als Dienst der Kirche von innen her mittragen. Kombiniert war und ist dies mit einem kirchlichen Arbeits- (und Sanktions-) Recht, das sich v. a. für die Verstöße der Mitarbeitenden gegen die katholische Ehe- und Sittenlehre zu interessieren schien. Vor diesem emotional aufgeladenen Hintergrund ist die zentrale Stoßrichtung der Ergebnis*darstellung* der Auftragsstudie von M. Ebertz und L. Segler von der Katholischen Hochschule Freiburg zu verstehen, in der sie heuristisch elegant, wenn auch angesichts der Begriffe verständlicherweise ohne Trennschärfe, nach dem „Sozialprofil" (demographischer Angaben, Kap. 1), Kirchlichkeitsprofil (Kap. 2), Christlichkeitsprofil (Kap. 3), Religiositätsprofil (Kap. 4), Spiritualitätsprofil (Kap.5) und schließlich Caritasprofil (Kap. 6) von Caritasmitarbeitenden fragen. Im Ergebnis unterscheiden sie Mitarbeitende mit Religionsnähe, Kirchennähe und Kirchendistanz und unterstreichen als erste abschließende These, es gebe „kein Zurück in die Einfalt": „Weder sind Christen und Christinnen noch Katholiken und Katholikinnen ein einheitlicher Block. Sie sind spirituell hochgradig pluralisiert. Auf allen Ebenen der Caritas – bis in die Teamarbeit hinein – ist nicht mehr von einem fraglos gegebenen spirituellen Einverständnis auszugehen." (251) Persönliche „Spiritualität" ist nicht „oktroyierbar und formal kontrollierbar" (23).

Wer die religionssoziologische, die kirchliche und die Caritasrealität in Deutschland einigermaßen kennt, wird vielleicht fragen, was daran – zumindest im Blick auf die letzten dreißig, vielleicht sogar vierzig Jahre – nun neu sei; und erst recht, wer auch theologisch ernst nimmt, dass authentisch Glauben nur *im Maße* und *als Ausdruck von* innerer Freiheit möglich ist. Für die Religionssoziologin Ulrike Popp-Baier (Journal of Religion in Europe 2010/3, 34–67) etwa zeigt der Spiritualitätsbegriff in westlichen Gesellschaften und ihren zunehmenden Individualisierungsprozessen die Bevorzugung „selbstkontrollierter Religiosität" an. Im Kontext von Caritasmitarbeitenden sprachen die deutschen Bischöfe in ihrem gemeinsamen Dokument zur Caritas („Berufen zur caritas") 2009 betont im *Plural* von „Spiritualitäten caritativ Engagierter" und führten aus: „Im Grunde handelt es sich also zunächst gar nicht um eine spezifische Caritasspiritualität, sondern um die je persönlich geprägten Spiritualitäten der caritativ Engagierten." (49) Für den lange in Bethel tätigen evangelischen Pastoraltheologen und Psychoanalytiker Klaus Winkler (1934–2000) bestand das „eigentliche *Proprium* der seelsorgerlichen Arbeit" in der „*Ermöglichung eines persönlichkeitsspezifischen Credos*", wie er in seinem Lehrbuch „Seelsorge" (^{2}2000, 255–282, hier: 276–278) zentral herausstellte. Und selbst Joseph Ratzinger antwortete auf die Frage: „Wie viele Wege gibt es zu Gott?" überraschend: „So viele, wie es Menschen gibt. Denn auch innerhalb des gleichen Glaubens ist der Weg eines jeden Menschen ein ganz persönlicher" (Salz der Erde, 1996, 35) – um wieviel mehr dann bei unterschiedlichen Religionen und Konfessionen.

Hier liegt nun aber gerade auch der besondere Gewinn der Studie von Ebertz und Segler: Sie erheben und beschreiben Aspekte solcher hochgradiger religiöser und spiritueller Pluralisierung unter den Mitarbeitenden *empirisch* anstelle von mehr oder weniger plausiblen, aber empirisch nicht gedeckten Ver- und Anmutungen. Dies war denn auch das breitere Anliegen des Studienauftrages des Diözesancaritasverbandes der Diözese Würzburg: „die Glaubensüberzeugungen der beruflichen Mitarbeitenden und ihre Einstellungen zum sozialen Dienst im Auftrag der Kirche, auch ihre Identifikation mit dem Dienstgeber wahrzunehmen" (17, C. Bieber / B. Stamm), zur Unterstützung von dessen Verbandsentwicklungsprozess.

Wie wurde die Studie angelegt und durchgeführt? 30 Personen wurden zunächst von der Autorin in Leitfadeninterviews direkt oder telefonisch befragt; dieser qualitative Teil

der Studie diente nicht der Generierung von Hypothesen, sondern einem ersten inhaltlich-illustrativen Zugriff auf die Thematik und zur Entwicklung der Items des schriftlichen Fragebogens. Von 5600 randomisiert ausgewählten einer Grundgesamtheit von 16842 Personen der Mitarbeiterdateien beantworteten 2218 einen schriftlichen Fragebogen, was einem erfreulichen Rücklauf von 39,6 % entspricht. 88,2 % der Antwortenden waren Frauen, 11,8 % Männer. Für eine breitere Leser/innenschaft werden die Ergebnisse als Sachbuch präsentiert, was zu einer gewissen Reduktion der Komplexität zwingt, welche in einem Fachbuch oder wissenschaftlichen Originalartikeln erforderlich wäre. Es enthält weder den Interviewleitfaden noch den schriftlichen Fragebogen. Es diskutiert wohl darum weder die Methoden noch die Qualität der quantitativen Instrumente (samt Verzicht auf den Einsatz etablierter Fragebogeninstrumente der Spiritualitätsforschung). Die Ergebnispräsentation bietet mit Schaubildern aufbereitete Prozentzahlen deskriptiver Statistik, jedoch ohne Basis der Größe der verglichenen Teilgruppen, so dass die statistische Aussagekraft unklar, schwach und intersubjektiv unüberprüfbar bleibt. Sieht man von diesen verwunderlichen, in einer weiteren Auflage hoffentlich behebbaren Mängeln im Sinne empirischer Sozialforschung ab, bleibt die Quintessenz der Ergebnisse hervorzuheben:

Ebertz' und Seglers Ergebnisse machen deutlich, wie vielleicht unerwartet „stark" und zugleich vielgestaltig, aber auch im guten Sinne „eigen-sinnig" die Spiritualitäten der Mitarbeitenden in der Caritas Würzburg sind, welche ein starkes Stück der im Titel angesprochenen „dienenden Kirche" ist. Diese Pluralität fassen die Autoren in ihren abschließenden Thesen mit Handlungsempfehlungen als „ein Epochenzeichen der Zeit" (These 3, 253) auf, welche es „konstruktiv" (These 4, 253 f.) und „aus tiefster Inspiration [zu] gestalten" (These 5, 254 f.) gelte, zumal die Caritasarbeit eine „Zurückbindung" brauche (These 2, 251), im Modus von „Anerkennung statt Beherrschung" (These 6, 255): „Differenzakzeptanz statt Homogenisierungszwang; Dialog, [*sic*] statt Dialogverweigerung; Anerkennung statt Abwertung; Aushandlung statt Anweisung; Verständigung statt Durchsetzung können nur Stichworte sein, um entsprechende Haltungen und Kommunikationen für eine Caritas der Vielfalt anzudeuten" (255), „die sich nicht am Bild der Grenze, sondern an der Metapher der Schwelle" (vgl. These 7, 256) orientiert. Die Caritas braucht (m.a.W. aus meiner Sicht) weniger abgrenzende Profile als vielmehr eine nicht-defensive, lebendige Identität als intrinsischer Teil der Sendung der Kirche für die Welt in ihrer ganzen, bunten, vielfältigen katholischen Weite.

Mit ihren Thesen haben Ebertz und Segler weitreichende Aufgaben und Anregungen für den Verbandsentwicklungsprozess nicht nur der Caritas im Bistum Würzburg, sondern in ganz Deutschland angedeutet. Regelmäßig regen sie eigene Überlegungen der Lesenden (Caritas-Mitarbeitenden) an. In einem abschließenden Ausblick reflektieren Thomas Schmidt und Michael Ebertz unter dem Titel „Spiritualität managen?" über Fragen der Steuerung (Management, Führung, Leitung) in kirchlichen Organisationen (mit normativen, strategischen und operativen Zielen), wie sie ein solcher Verbandsentwicklungsprozess als Prozess aufwarf und wie sie diese in Würzburg bislang angegangen sind (259–277). Auch diese aufschlussreiche Prozessbeschreibung ist sehr lesenswert und schließt programmatisch: „Caritas-Management braucht konkrete Visionen, vor allem einen wertschätzenden Umgang miteinander und einen offenen Austausch über persönliche Erfahrungen in der Umsetzung kirchlicher Organisationsentwicklungsprozesse. Spirituelle Ressourcen, so unsere Ausgangsthese, sind nicht alles. Aber es zeigt sich in kirchlichen Entwicklungsprozessen ganz deutlich: Ohne sie ist alles andere nichts." (277)

Was Ebertz, Segler und Schmidt für die Caritas über die vielfältigen spirituellen Ressourcen und Erfahrungen der Mitarbeitenden herausgearbeitet haben, lässt sich für die ganze Kirche fruchtbar machen. In „Berufen zur caritas" (2009, 49 f.) wünschten die deutschen Bischöfe bereits ähnlich: „Wir hoffen, dass sie [die in der Caritas Engagierten] diesen spirituellen Schatz auch in der Liturgie und Verkündigung weit mehr als bislang für die ganze Kirche fruchtbar machen." (49–50) Die „Würzburg-Studie" von Ebertz und Segler kann zumal mit ihren Anregungen für vertiefende Gruppenarbeiten selbst zu einer „Ressource für eine dienende Kirche" werden.

Freiburg i. Br. *Klaus Baumann*

◆ Kleeberg, Florian: Bleibend unversöhnt und dennoch universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen. Aschendorff Verlag, Münster 2016. (466) Kart. Euro 59,00 (D) / Euro (A) 60,70 / CHF 61,91. ISBN 978-3-402-13151-0.

In den drei Teilen seiner Dissertation geht Florian Kleeberg der Frage nach, wie die eschatologische Allversöhnungshoffnung beibehalten werden kann angesichts des Unvermögens von schwer traumatisierten Menschen ihren Tätern zu verzeihen. Es handelt sich um eine interdisziplinäre Arbeit, in der eine eschatologische Fragestellung mit psychotraumatologischen Ansätzen in den Dialog gebracht wird.

Im ersten Teil (33–276), der die Hälfte der Arbeit umfasst, stellt der Autor zunächst die Konzepte der Allversöhnung der katholischen Theologen Jan-Heiner Tück, Magnus Striet und Dirk Ansorge ausführlich dar, um sie anschliessend miteinander zu vergleichen. Die drei Autoren erhoffen, dass die Täter im Jenseits Reue zeigen sowie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen und die Opfer um Vergebung bitten. Nur die Opfer können diese Vergebung gewähren oder verweigern. Sie kann nicht von jemand anderem, auch nicht von Gott, stellvertretend zugesprochen werden. Es wird erhofft, dass es durch die Liebe und Zuwendung Jesu Christi zur Versöhnung aller mit allen kommen wird. Ist dies nicht der Fall, so wird geschlussfolgert, dass es keine Erlösung geben kann (265 ff.). Am Ende dieses Teils kommt der Theologe Edward Schillebeeckx zu Wort, der das Problem der ethischen Ohnmacht aufgeworfen hat und den Fokus vom Nicht-vergeben-wollen, von dem die drei Theologen in ihren Ansätzen ausgehen, auf das Nicht-vergeben-können der traumatisierten Opfer lenkt (273). Eine über den Tod hinausreichende Unfähigkeit zu vergeben, wie sie von Schillebeeckx vermutet wird, wäre für die vorgestellten Ansätze der Allversöhnungshoffnung problematisch, da sie das vollständige Gelingen des göttlichen Schöpfungs- und Vollendungsplans in Frage stellt.

Im zweiten Teil (277–413) der Arbeit geht Florian Kleeberg der Frage nach, ob es aus psychologischer Sicht traumatische Ereignisse geben kann, die es dem Opfer unmöglich machen, dem Täter zu vergeben. Dazu werden die psychotraumatologischen Ansätze von Judith Herman, Gottfried Fischer, Luise Reddemann sowie Michaela Huber vorgestellt und miteinander verglichen. Bei den vier genannten Personen handelt es sich um erfahrene Psychotraumatologen, die sich intensiv mit psychischen Traumata und deren Therapie befasst haben. In allen vier Ansätzen lässt sich deutlich herausstellen, dass schwer traumatisierte Opfer oft bis an ihr Lebensende unter den Erlebnissen leiden. Eine von vielen Folgen dieser schweren Traumatisierungen kann eine Ohnmacht zur Vergebung zumindest im Diesseits sein (408).

Im dritten Teil (415–443), welcher der kürzeste der Arbeit ist, bringt Florian Kleeberg die Überlegungen für eine Allversöhnungshoffnung mit den Konzepten der Psychotraumatologie ins Gespräch. Zudem versucht er eine Hoffnung auf Allversöhnung zu skizzieren, die das Unvermögen zu vergeben von traumatisierten Menschen berücksichtigt. Dabei geht er davon aus, dass das betroffene Opfer dank des eschatologischen Geschehens im Täter den vergebungsbedürftigen Nächsten erkennt, dessen Reue und Sehnsucht nach Vergebung ihn nicht unberührt lässt (439). Da das Opfer, durch sein Unvermögen, diese Vergebung zu schenken, in eine ausweglose Situation gerät, wäre denkbar, dass es sein Vorrecht, Vergebung zu schenken an Gott delegiert (440). Vom Opfer würde in dem Fall nur die Einsicht und Aussöhnung mit dem eigenen Unvermögen Vergebung zu schenken erhofft. Durch dieses Sich-ganz-annehmen, trotz des Nicht-vergeben-könnens, könnte auch das psychotraumatologisch eigentlich Heilsame erreicht werden (442).

Das Buch von Florian Kleeberg bietet einen denkanregenden Beitrag für alle, die sich mit der theologischen oder psychologischen Frage beschäftigen, ob Versöhnung zwischen schwer traumatisierten Menschen und den Tätern im Diesseits und/oder Jenseits möglich ist. Offen bleibt, inwiefern dieser Beitrag in der seelsorglichen Arbeit mit traumatisierten Menschen eingesetzt und fruchtbar gemacht werden kann. Zudem bleibt unklar, wie das Zusprechen von Vergebung im Sakrament der Buße, auch am Opfer vorbei, mit dem hier vorgestellten Konzept zusammengedacht werden kann.

Luxembourg *Martine Jungers*

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

Beck, Wolfgang: Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis. Echter Verlag, Würzburg 2018. (272) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-04460-2.

BIBELWISSENSCHAFT

Liwak, Rüdiger: Die Psalmen. Aus der Hebräischen Bibel übersetzt von Rabbiner Ludwig Philippson. Mit einem Vorwort von Walter Homolka. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (191, Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-451-38037-2.

BIOGRAFIE

Kuster, Niklaus: Konrad von Parzham. Menschenfreund und Gottesmann (topos taschenbücher 1115). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (144, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1115-9.

ETHIK

Eckholt, Margit / Steins, Georg (Hg.): Aktive Gewaltfreiheit. Theologie und Pastoral für den Frieden. Echter Verlag, Würzburg 2018. (312) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-04441-1.

Winkler, Georg W.: Mit Freude und Hirnschmalz. Impulse benediktinischer Spiritualität für nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsstile (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit 78). oekom Verlag, München 2018. (VI, 369) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-96238-037-3.

KUNSTWISSENSCHAFT

Heid, Stefan: Wohnen wie in Katakomben. Kleine Museumsgeschichte des Campo Santo Teutonico. Schnell & Steiner Verlag, Regensburg 2016. (248; 21 farb. Ill.; 29 farb. Tafeln; 91 s/w Ill.) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 57,40. ISBN 978-3-7954-3183-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Jager, Cornelia: Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung (Behinderung – Theologie – Kirche 11). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2018. (367) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 46,80. ISBN 978-3-17-034469-3.

Lüstraeten, Martin: Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons. Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie. Dissertation (Jerusalemer Theologisches Forum 31). Aschendorff Verlag, Münster 2017. (853) Pb. Euro 89,00 (D) / Euro 91,50 (A) / CHF 90,73. ISBN 978-3-402-11039-3.

ÖKUMENE

Oeldemann, Johannes: Ökumene nach 2017. … auf dem Weg zur Einheit? (Blickpunkt Ökumene 1). Evangelische Verlagsanstalt / Bonifatius Verlag, Leipzig / Paderborn 2018. (128) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-89710-754-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Kohlgraf, Peter: Vergeben und versöhnen. Erfahrungen des Glaubens – Felder des Handelns Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2018. (195) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 19,37. ISBN 978-3-7867-3133-7.

RELIGIONSDIALOG

Hilberath, Bernd Jochen / Abdallah, Mahmoud (Hg.): Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg (Theologie des Zusammenlebens – Christliche und

muslimische Beiträge 1). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (290) Kart. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 26,51. ISBN 978-3-7867-4010-0.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Blay, Martin / Winklmann, Michael (Hg.): Philosophieren über Gott und die Welt mit Calvin und Hobbes. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. (138, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 14,00 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 19,50. ISBN 978-3-451-38064-8.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Baekelmans, Peter: Jesus and Kukai. A World of Non-Duality (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 108). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2018. (256) Pb. Euro 23,90 (D) / Euro 24,60 (A) / CHF 24,36. ISBN 978-3-87710-549-8.

Bork, Uwe: Muss denn Liebe Sünde sein? Liebe, Lust und Leidenschaft in den großen Weltreligionen (topos premium 39). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (207) Klappbrosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-8367-0039-9.

SOZIALETHIK

Schmies, Bernd / Speelman, Willem Marie / Hilsebein, Angelica / Schimmel, Thomas (Hg.): Armut als Problem und Armut als Weg. Poverty as Problem and as Path. Aschendorff Verlag, Münster 2018. (XII, 504) Geb. Euro 67,00 (D) / Euro 68,90 (A) / CHF 68,30. ISBN 978-3-402-13302-6.

SPIRITUALITÄT

Boff, Leonardo: Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern (topos taschenbücher 1106). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (128) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1106-7.

Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.): Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (123) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,43. ISBN 978-3-7867-3093-4.

Schweizer, Gerhard: Pilgerorte der Weltreligionen. Auf Entdeckungsreise zwischen Tradition und Moderne (topos premium 34). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (304) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0034-4.

Stein, Edith: Im verschlossenen Garten der Seele. Ausgewählt und eingeleitet von Andrés E. Bejas (topos taschenbücher 1105). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (110) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1105-0.

Trummer, Peter: „Ich bin das Licht der Welt". Meditationen zu biblischen Ich-bin-Worten. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. (165, 13 farb. Abb.) Geb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-451-38638-1.

THEOLOGIE

Biser, Eugen: Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht (topos taschenbücher 1102). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (112) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1102-9.

Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus. Verlag Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2018. (200) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,80 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-2814-8.

Schroffner SJ, Paul: Erinnerung – Herausforderung und Quellen christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung (Innsbrucker Theologische Studien 94). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (690) Pb. Euro 59,00 (D, A) / CHF 60,15. ISBN 978-3-7022-3654-0.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Nebel, Johannes (Hg.): Kardinal Leo Scheffczyk (1920–2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2017. (416) Pb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 44,86. ISBN 978-3-7917-2922-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Erzählen und Erinnern

Sabine Arend: ..... Religiöse Praxis von Frauen in Konzentrationslagern
Christine Funk: ..... Erinnerungsorte. Praktische Zugänge und theologische Reflexionen
Christian Handschuh: ..... Erinnerungsdiskurse und Gegenwartskonstruktion
Johann Pock: ..... Erzählen und Erinnern in der Predigt

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.
Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis sechs Wochen vor Ende des Bezugszeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-2961-9

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:

Männerbilder Heft 2/2018
Lehner, *Männlichkeit(en) im Visier* ◆ Weber, *„Männer mit vollen Herzen“* ◆ Pichler, *„Hegemoniale Männlichkeit“ als Analysekategorie für biblische Texte* ◆ Beck, *Coole Macher und softe Loser?* ◆ Ruffing, *Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche* ◆ Yendell, *Rechte Radikalisierungstendenzen – reine Männersache?* ◆ Theobald SJ, *Christentum als Lebensstil* ◆ Theobald SJ, *Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes*

Kapitalismus – Kultur und Kritik Heft 1/2018
Spieß, *Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften* ◆ Halbmayr, *Geld – ein Gott der Gegenwart?* ◆ Bebnowski, *Junge Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus* ◆ Blümel, *Solidarische Ökonomie(n)* ◆ Vellguth, *Ökologisch wirtschaften weltweit* ◆ Ernst, *sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Kontext neutestamentlicher Texte* ◆ Kaplánek, *Zwischen Diaspora und Tradition* ◆ Weber, *„Zu Wachstum und Reife verhelfen“*

Angst und Hoffnung Heft 4/2017
Prisching, *Soziologie der kollektiven Ängste* ◆ Pickel, *Angstmacherei und Populismus – eine ungewollte Wiederkehr der Religionen?* ◆ Sedmak, *Resilienz und der Umgang mit Angst* ◆ Gruber, *Theologie der Hoffnung in Zeiten der Angst* ◆ Mertes SJ, *Mut? Angst? Hoffnung!* ◆ Müller, *Angst und Hoffnung in psychotherapeutischer sowie spiritueller Perspektive* ◆ Lehner, *Vom Nutzen und Nachteil der Reformation für die Ökumene* ◆ Volgger OT, *50 Jahre „Musicam Sacram“* ◆ Halík, *„Selig die Fernstehenden“*

Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven Heft 3/2017

Sakrale Räume heute Heft 2/2017

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.
Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Eine Kulturgeschichte des Weihrauchs

MICHAEL PFEIFER

Der Weihrauch

Geschichte, Bedeutung, Verwendung

3. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage
292 S., 10 Abb., Hardcover
ISBN 978-3-7917-2948-0
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80
auch als eBook

Was hat es mit diesem uralten kultischen Symbol auf sich? Der Autor erläutert die Herkunft des Weihrauchs, seine Zubereitung, Wirkung und Deutung sowie die Geschichte der Weihrauchriten in den christlichen Kirchen. Auch liefert er konkrete praktische Überlegungen, wie der Weihrauch in den Gottesdiensten wieder eine Rolle spielen kann. Unbedingt empfehlenswert!

„Das Buch bietet eine umfangreiche Untersuchung, die kompakt (...) über alles informiert, was man zum Thema Weihrauch erfahren will und wissen sollte“ – so das WÜRZBURGER KATHOLISCHE SONNTAGSBLATT zur ersten Auflage.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2961-9

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Erzählen und Erinnern

Johann Pock · Erzählen und Erinnern als zentrale Momente pastoralen Handelns

Reinhold Boschki · *Nostra Aetate* als Bildungsaufgabe

Thomas Hoppe · Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit

Uta Poplutz · Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese

Christian Handschuh · Katholische Erinnerungen im Konflikt – Hedwigskathedrale Berlin

Christine Funk · Erinnerungsorte

Sabine Arend · Artefakte erzählen Geschichte (?)

Manfred Körber · Mehr als neue Organigramme

Knut Wenzel · Die poetische Kraft der Religion

Literatur:

Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.): Jesus Handbuch (Hans-Georg Gradl)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Liturgiewissenschaft, Ökumene, Religionssoziologie, Spiritualität

4

2018

166. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Erzählen und Erinnern

Christian Spieß: Editorial 337
Johann Pock: Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns 339
Reinhold Boschki: Erinnern, begegnen, kämpfen. *Nostra Aetate* als Bildungsaufgabe 347
Thomas Hoppe: Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit 356
Uta Poplutz: Erzählen und Erinnern. Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese 366
Christian Handschuh: Katholische Erinnerungen im Konflikt. Das Beispiel der Berliner Hedwigskathedrale 374
Christine Funk: Erinnerungsorte. Praktische Zugänge und theologische Reflexionen: Zur Partikularität christlichen Erinnerns 384
Sabine Arend: Artefakte erzählen Geschichte (?) Religiöse Praxen im Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück 394

Abhandlungen:

Manfred Körber: Mehr als neue Organigramme. Zur theologisch verantworteten Leitung in der Kirchenkrise 408
Knut Wenzel: Hören auf das Niegesagte. Die poetische Kraft der Religion 417

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Hans-Georg Gradl: Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.): Jesus Handbuch. Unter Mitarbeit von Lena Nogossek (Theologen-Handbücher) 426
Besprechungen: Aktuelle Fragen (429), Bibelwissenschaft (430), Liturgiewissenschaft (431), Ökumene (433), Religionssoziologie (434), Spiritualität (436)
Eingesandte Schriften 438
Universitätsnachrichten 440
Register 444
Impressum 448

Redaktion: A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732 / 78 42 93-4142, Fax: -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at

Anschriften der Mitarbeiter: Dr.in Sabine Arend, Straße der Nationen, D 16798 Fürstenberg
Univ.-Prof. Dr. Reinhold Boschki, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof.in Dr.in Christine Funk, Köpenicker Allee 39–57, D 10318 Berlin
Univ.-Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, D 54296 Trier
Dr. Christian Handschuh, Klosterstraße 79e, D 50931 Köln
Univ.-Prof. Dr. Thomas Hoppe, Postfach 700822, D 22008 Hamburg
Dr. Manfred Körber, Wiesenstr. 17, D 52134 Herzogenrath
Univ.-Prof. Dr. Johann Pock, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof.in Dr.in Uta Poplutz, Gaußstraße 20, D 42119 Wuppertal
Univ.-Prof. Dr. Christian Spieß, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Knut Wenzel, Grüneburgplatz 1, D 60323 Frankfurt am Main

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 978-3-7917-2962-6

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das Selbstverständnis von Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften speist sich maßgeblich aus der Erinnerung an die eigene Geschichte, an Erlebtes, an Überliefertes, nicht selten auch an Erlittenes, an Zäsuren und Weichenstellungen der persönlichen Entwicklung oder der Entwicklung eines Kollektivs, dem wir angehören oder mit dem wir, in welcher Weise auch immer, in Kontakt treten. Wir erinnern uns allerdings nicht (nur) „einfach so", sondern *pflegen* Erinnerung – und konstruieren im besten Fall eine Erinnerungskultur. Greifbar wird dies etwa an den Feier- oder Gedenktagen religiöser und politischer Art. Wir gedenken des Endes des Zweiten Weltkriegs, des Staatsvertragsabschlusses, der Gründung der demokratischen Republik oder anderer politischer Ereignisse, die für das Gemeinwesen von Bedeutung sind; und wir gedenken religiöser Ereignisse, die für den Glauben und die Konstitution der Glaubensgemeinschaft wichtig sind.

Weil Erinnern – oder genauer: die Erhaltung einer lebendigen (kollektiven) Erinnerung – das Erzählen von Vergangenem voraussetzt, stehen beide in einem unlösbaren Zusammenhang; wiederholtes Erzählen ist konstitutiv für eine Kultur des Erinnerns. Deshalb sprechen wir von sinnstiftenden *großen Erzählungen* und Orientierung gebenden *Narrativen*. Insbesondere in religiösen Kollektiven werden Ereignisse tradiert, werden Erinnerungen stabilisiert, indem sie rituell vergegenwärtigt und immer wieder erzählt werden. Auf verschiedene Aspekte dieses Erinnerns und Erzählens gehen die Beiträge dieses Heftes ein.

Johann Pock verortet Formen des Erzählens und Erinnerns in der pastoralen Praxis und im pastoraltheologischen Diskurs der Gegenwart. Er skizziert die Kirche im Anschluss an J. B. Metz als „kritisch-befreiende Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft". Dieses erinnernde Erzählen wird an einzelnen Handlungsfeldern – etwa der Predigt, der Pastoral mit älteren Menschen und im Umfeld des Todes – ausbuchstabiert.

Reinhold Boschki widmet sich aus einer religionspädagogischen Perspektive dem Konzilsdokument *Nostra aetate*. Er schildert die Genese dieses Textes und zeigt die Bedeutung der Reflexion der Kirche auf die eigene Schuld für eine Neuinterpretation der Haltung gegenüber anderen Religionen: „Ohne die *Schoah* ist *Nostra Aetate* nicht denkbar." Erinnerung sei das geheime Thema der Konzilserklärung. Hieraus entwickelt Boschki ein Bildungsprogramm gegen Antisemitismus und Islamophobie; dabei geht er nicht zuletzt auch auf entsprechende fremdenfeindliche Verwerfungen der Gegenwart ein.

Mit Strategien der Verarbeitung belasteter Vergangenheit setzt sich *Thomas Hoppe* auseinander. Er beschreibt die Gewinnung einer authentischen Erinnerung als Voraussetzung für einen gelingenden Prozess der Versöhnung. Dabei wird hohle Versöhnungsrhetorik von tatsächlichem Versöhnungshandeln unterschieden, für das er konkrete – freilich anspruchsvolle – Anforderungen und Voraussetzungen formuliert.

Uta Poplutz bietet einen Einblick in die Erzähltextanalyse als Methode der neutestamentlichen Exegese. Biblische Erzählungen werden als wesentliche Bestandteile unseres Erinnerungsschatzes hervorgehoben, die seit vielen Jahrhunderten jüdische und christliche Weltvorstellungen prägen. Die Autorin weist aber auch auf die Notwenigkeit einer weiteren Anpassung literaturwissenschaftlicher Methoden an die Eigenheiten biblischer Texte hin.

In einem kirchenhistorischen Zugang setzt sich *Christian Handschuh* zunächst grundsätzlich mit dem Erinnerungsbegriff auseinander, um ihn dann auf die gegenwärtige Debatte zur Umgestaltung der Berliner Hedwigskathedrale anzuwenden. Es

geht dabei einesteils um das Anliegen einer umfassenden Neugestaltung der Bischofskirche im Zentrum der deutschen Hauptstadt nach liturgiewissenschaftlichen Gesichtspunkten; dem steht andernteils das Anliegen der Bewahrung der gegenwärtigen Form aufgrund der wechselvollen Geschichte der Kathedrale und der Diözese selbst gegenüber. Im Beitrag werden anhand dieser Auseinandersetzung zwei „Erinnerungsgruppen" und deren Erinnerungsstrategien unterschieden.

Mit *Erinnerungsorten* – und zwar ebenfalls mit der Berliner Hedwigskathedrale und insbesondere mit der Gedenkstätte Plötzensee – befasst sich der Praxisbericht von *Christine Funk*. Sie schildert detailliert die Konfrontation einer Studierendengruppe mit diesen Erinnerungsorten und führt die recht unterschiedlichen Reaktionen der Teilnehmenden vor Augen. Es wird deutlich, wie vielfältig und unübersichtlich die jeweiligen individuellen und kollektiven Hintergründe sind – und wie stark diese Hintergründe die Wahrnehmung der Erinnerungsorte bedingen.

In besonderer Weise führt schließlich *Sabine Arend* noch einmal Religion und Verfolgung durch die Nationalsozialisten zusammen, indem sie religiöse Praxisformen von Frauen im Konzentrationslager Ravensbrück schildert. Das Lager war Teil des Konzepts der „rassischen Generalprävention". Als solches ist es einerseits Gegenstand unserer heutigen Erinnerungskultur; es war andererseits aber auch, wie Arend zeigt, zur Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung zugleich der Ort einer reichhaltigen und lebendigen religiösen Erinnerungspraxis.

Über die Beiträge zum Heftthema „Erzählen und Erinnern" hinaus finden Sie zwei weitere Aufsätze: *Manfred Körber* bietet Anmerkungen zu einer theologisch verantworteten Wahrnehmung von Führungsaufgaben in der Kirche; *Knut Wenzel* formuliert Überlegungen zur poetischen Kraft der Religion.

Ein abschließender Hinweis in eigener Sache: Mit diesem Heft beendet *Michael Zugmann*, Ass.-Prof. für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der KU Linz, seine Tätigkeit in der Redaktion dieser Zeitschrift; wir bedanken uns für die jahrelange engagierte und fruchtbare Mitarbeit und wünschen ihm Gottes Segen für seine neuen Aufgaben. *Susanne Gillmayr-Bucher*, Professorin für alttestamentliche Bibelwissenschaft, tritt zur Redaktionsrunde hinzu; wir heißen sie herzlich willkommen und freuen uns, dass mit ihr eine starke exegetische Fachkompetenz für die ThPQ gewährleistet ist.

Verehrte Leserinnen und Leser,

die stetige Arbeit an Aufbau und Erhaltung einer Erinnerungskultur ist eine wichtige religiöse sowie gesellschaftliche und politische Aufgabe, die gegenwärtig gewiss nicht an Bedeutung verliert. Wir möchten mit dieser Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift einen Beitrag zu einer problembewussten Erinnerungsarbeit leisten und wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Für die Redaktion
Christian Spieß

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

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof.in Dr.in theol. Ines Weber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure/-innen:* Univ.-Prof.in Dr.in Susanne Gillmayr-Bucher; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß; Ass.-Prof. Dr. theol. Andreas Telser.

Johann Pock

Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns

◆ **Der Beitrag verortet das Erzählen und Erinnern in der pastoralen Praxis und im pastoraltheologischen Diskurs der Gegenwart. Dabei skizziert der Autor die Kirche im Anschluss an J. B. Metz als „kritisch-befreiende Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft" und thematisiert das Erzählen als spezifische Form, wie das Erinnern in den Diskurs und in das pastorale Handeln einfließen können. Dieses erinnernde Erzählen wird anhand einzelner Handlungsfelder – etwa der Predigt, der Pastoral mit älteren Menschen und im Umfeld des Todes – buchstabiert. (Redaktion)**

Das seelsorgliche Handeln der Kirche ist häufig auf konkretes kirchliches Tun ausgerichtet: auf die Spendung der Sakramente, auf diverse caritative Felder, auf die gemeinschaftlichen Aspekte wie Pfarre und Gemeinde. Erinnern und Erzählen spielen dabei jedoch selten eine Rolle. Der folgende Beitrag möchte nach einem grundsätzlichen Zugang zu Erinnerung und Erzählung exemplarisch zeigen, wie sehr die Pastoral der Kirche auf „Erinnerung" aufbaut – und welche Bedeutung die Narration, das Erzählen, in pastoralen Bereichen haben kann.

1 Erinnerungen sind die Grundlage einer Gesellschaft und von Religionen[1]

Erinnerungen haben Konjunktur: unzählige Memoiren erscheinen jährlich; Reiseerinnerungen lassen teilhaben an persönlichen Erfahrungen. Aber auch wissenschaftliche Forschungen nähern sich dem Phänomen der Erinnerung an.[2] Erinnerungen sind immer kontextuell gebunden, und die jeweiligen Kontexte haben einen Einfluss darauf, welche Erinnerungen aufgegriffen, welche positiv verstärkt oder auch unterdrückt werden. Für das Anliegen eines praktisch-theologischen Zugangs zur Erinnerung sind sowohl der weitere gesellschaftliche und kulturelle Kontext zu beachten, als auch der spezifischere der Kirche und jener des ganz persönlichen Erinnerns.

1.1 Der gesellschaftlich-kulturelle Kontext

Erinnerung ist etwas, was Kulturen und Gesellschaften wesentlich prägt – und umgekehrt sind es die Gesellschaften selbst,

[1] Vgl. dazu Näheres in: *Johann Pock*, Pastoral und Memoria. Die Bedeutung von Erinnerung für pastorales Handeln, in: *Albert Gerhards / Reinhold Boschki* (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2010, 83–96. Dort auch vor allem die biblischen und theologischen Kriterien für eine Pastoral der Memoria.

[2] So z. B. *Pierre Nora*, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1990; *ders.*, Erinnerungsorte, München 2005.

die für die Tradierung von Erinnerung sorgen. Erinnerung gehört somit zu den Grundmerkmalen des Menschseins und weist den Menschen als geistbegabtes Geschöpf und gottnahes Wesen aus. Der Mensch vermag als ‚Wesen der Erinnerung' die Zeiten zu übergreifen: Vergangenes wirkt in die Gegenwart hinein und Zukünftiges kann bereits jetzt real sein.

Für eine Gemeinschaft sind Erinnerungen identitätsstiftend und existenzsichernd. Wenn Gruppen und Völker ihre nationale Existenz verlieren, vergessen sie leicht, wer sie sind und wer sie waren.

1.2 Kirche als kritisch-befreiende Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft

Christliche Kirchen sind Gemeinschaften in kulturell-gesellschaftlichen Kontexten, und zu ihrer Identität gehört die Erinnerung wesentlich dazu; zu Recht bezeichnet daher J. B. Metz das Christentum als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft", nicht eine „Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft".[3] In der römisch-katholischen Kirche war das Element der Erinnerung jedoch lange Zeit gewissermaßen ‚domestiziert': Das Lehramt nahm den Gläubigen die Anstrengung der Erinnerung, die kritische Glaubensvergewisserung anhand von Schrift und Tradition, ab. Das II. Vatikanum hat demgegenüber die pneumatische Grundlage der Kirche betont – und dieser Geist ist nun nicht mehr eine reine Domäne der Hierarchie, sondern allen gegeben.

Theologisch kann man sagen, dass der Geist Gottes im Gedächtnis der christlichen Gemeinschaft Vergangenheit und Zukunft zu einer lebendigen Gegenwart zusammenfügt. Durch ihn hat der Ursprung auch morgen noch Geltung. Er bewirkt gleichzeitig, dass sich Christinnen und Christen nicht hinter Gewohnheiten verschanzen und so tun können, als sei ihr momentanes Bewusstsein mit dem Ganzen des Glaubens identisch. Hier kommt ein wesentliches Element der Erinnerung zum Vorschein: dessen kritisches Potenzial, das befreiend wirken kann. Oder mit Bertram Stubenrauch:

„Sich-Erinnern heißt immer auch, aus einem geistigen, in der Regel selbstgebauten Gefängnis auszubrechen. Erinnerung hat mit Befreiung zu tun – der *Heilige Geist* leistet diesen Befreiungsakt. Er tut es, indem er kenntlich macht, was früher einmal möglich war und was darum auch heute wieder möglich sein könnte. Und ebenso: Der Geist erinnert daran, was einmal *un*möglich war und was deshalb auch heute unmöglich bleibt."[4]

1.3 Erinnerung als subjektives und subjektbildendes Moment

Während das Erinnern von Anfang an zur kirchlichen Gemeinschaft gehörte, kam die persönliche Erinnerungsarbeit erst mit der Aufklärung in Mode und galt der ‚Selbstkonstitution' des Subjekts. Ottmar Fuchs macht in diesem Zusammenhang auf der Subjektebene eine wichtige und oft übersehene Unterscheidung zwischen der Op-

[3] *Johann Baptist Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 334–341, hier: 336. Vgl. auch *Bertram Stubenrauch*, Die Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, in: *Eugen Biser / Ferdinand Hahn / Michael Langer* (Hg.), Der Glaube der Christen. Ein ökumenisches Handbuch. Bd. 1, München u. a. 1999, 766–783.

[4] *Bertram Stubenrauch*, Die Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft (s. Anm. 4), 770.

fer- und der Täterperspektive.[5] Eine Beschäftigung mit den Subjekten von Leid und Unterdrückung, also den Opfern und Tätern, braucht eine Optionalität für das eigene Tun: sich selbst dafür einzusetzen, dass mehr Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entsteht.

Die Menschen der Vergangenheit müssen daher als Subjekte mit ihren eigenen Intentionen und Sehnsüchten, mit ihren Erfolgen und mit ihrem Scheitern in den Blick kommen. Durch das Sich-hinein-Versetzen in diese vergangenen Subjekte wird ihnen durch die eigene Identifikation Lebendigkeit verliehen. Damit wird der Subjektcharakter zwischenmenschlicher Begegnung in der geschichtlichen Erinnerung gerettet und die Personen der Vergangenheit, vor allem die Opfer, nicht nochmals zu Objekten gemacht oder instrumentalisiert für eigene Zwecke.

Ottmar Fuchs weist aber auch darauf hin, dass es keinen notwendigen Zusammenhang von Erinnerung und Solidarität gibt,[6] denn der Erinnerungsbegriff ist selbst hoch ambivalent; er benötigt inhaltliche Perspektiven, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden. Fuchs meint: „Es gibt so etwas wie eine Mystifizierung der Erinnerung, als könnte sie Menschen leidsensibel machen, die diese Sensibilität noch nicht erspürt oder wenigstens ersehnt haben. Nackte Erinnerungspostulate reichen nicht weit."[7]

Man kann zwar nicht zur Erinnerung an die Opfer und zur entsprechenden ‚Identifikation' mit den Tätern zwingen; dennoch gibt es einen Zwang: nämlich jenen, gegenwärtige Opfererfahrungen zu verhindern. Für Fuchs stehen vergangenes Leid und gegenwärtiges Gedenken als ‚Mit-Leiden' in einem gegenseitigen Erschließungs- und Steigerungsverhältnis: Das Verhältnis von Vita Passionis und Memoria Passionis ist zweipolig – „vom Schrecken der Memoria Passionis her, zum anderen von der Compassio der Gegenwart her"[8]. Zugleich steht dieses Erinnern jedoch auch in einem eschatologischen Kontext, denn letzte Gerechtigkeit für Täter und Opfer gibt es erst am Schluss – so mit Walter Benjamin, für den der „jüngste Tag" eine „rückwärts gewandte Gegenwart" darstellt.[9]

2 Erzählungen als Form und Mittel der Erinnerung[10]

Eine spezifische Form, wie Erinnerungen in den aktuellen Diskurs und in das konkrete pastorale Handeln einfließen und wie diese Erinnerungen an Opfern und Tätern heute gegenwärtig werden können, ist die Erzählung.

5 Vgl. *Ottmar Fuchs*, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: *ders.* / *Reinhold Boschki* / *Britta Frede-Wenger* (Hg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 5), Münster 2001, 309–345.

6 Vgl. ebd., 342.

7 Ebd., 342.

8 Ebd., 342 f.

9 Vgl. dazu *Ottmar Fuchs*: http://www.feinschwarz.net/in-erinnerung-an-walter-benjamin-zum-125-geburtstag/ [Abruf: 14.7.2017].

10 Vgl. dazu u. a. *Volker Drehsen*, Narrare necesse est. Eine essayistische Skizze zum Sinn des Erzählens in praktisch-theologischer Sicht, in: Praktisch-theologische Informationen 26 (2006/2), 64–78.

Die Welt der Erzählungen ist vielfältig; und die Buntheit einer Erzählkultur fasst Drehsen eindrucksvoll zusammen: „die Erzähllandschaften der Kindheit, die intime Gewebestruktur des Erzählens in den Familien – vom chronologischen Fotoalbum über die unzähligen Tisch- und Nachtgespräche bis hin zur narrativen Kurzform einer Grabinschrift; die Kasuistik lebensgeschichtlichen Erzählens, aber auch ‚das Gedruckte mit Erzählstruktur' in der literarischen Öffentlichkeit, der nie versiegende Strom von Erzählungen in therapeutischen Erzählarrangements und unterhaltsamen Medien-Inszenierungen, sei es in künstlerischer, sei es in populistischer Absicht; zu erinnern ist nicht zuletzt an die Funktion der Erzählung für die integrative Kraft von Zivilreligionen, überhaupt an die verhaltene Präsenz des Erzählens im öffentlichen Diskurs."[11]

Erzählen ist zugleich urmenschlich und unverzichtbar, da der Mensch sich dadurch zwischen Realität und Vorstellungswelt zurechtfindet. Zugleich braucht er die Erzählung, „um die Integrität der eigenen unvertretbaren Lebensgeschichte für sich und für andere transparent werden zu lassen" und „um seinen Platz in einer solchen geschichtlich und sozial umfangenden Welt zu finden, die der eigenen Disposition und Entwicklung weithin entzogen bleibt."[12]

Für Albrecht Grözinger[13] macht sich die Menschheit in einer narrativen Kultur selbst gewissermaßen zum Gegenstand ihrer eigenen Nachdenklichkeit. Und auch die Individualität des Menschen entstehe in einem narrativen Prozess, denn das Individuum werde gerade in seinen Geschichten und Erzählungen als solches erkennbar. Dies hat Henning Luther beispielhaft ausgearbeitet, wenn er festhält: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen."[14]

Herbert Haslinger ist einer der wenigen Pastoraltheologen, die diesen Zusammenhang von Erinnerung und Erzählung pastoraltheologisch aufgegriffen haben. Vor allem in Auseinandersetzung mit J. B. Metz sieht er die Bedeutung der Erinnerung für das Subjektsein der Menschen – und den pastoralen Auftrag, Menschen dabei zu unterstützen.[15] Für ihn gibt ein pastorales Handeln, „das Menschen die Möglichkeit bietet, sich ihrer Geschichte zu erinnern und sich auf ihre Erinnerung zu berufen … den betroffenen Personen ein wichtiges Potential ihres Subjektseins an die Hand, mit dem sie gegen Vereinnahmungen Widerstand leisten können." Das pastorale Handeln wirke dann befreiend, indem es einen Raum schafft, „in dem Menschen das von ihnen Erinnerte erzählen und in dem Erzählten ihrer Persönlichkeit Ausdruck verleihen können."[16] So betont auch Drehsen, wie sehr die Subjekt-

11 Ebd., 65.
12 Ebd., 66.
13 Vgl. *Albrecht Grözinger*, Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 2008, bes. 204 ff.
14 *Henning Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 168.
15 Vgl. dazu besonders *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie (UTB 8519), Paderborn 2015, 273–276. Vgl. auch *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977 (41984).
16 *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie (s. Anm. 15), 274.

haftigkeit von Personen an den erzählten Geschichten hängt: „Wenn wir nach der Eigenart eines einzelnen Menschen fragen, nach seiner Unvertretbarkeit, dann erwarten wir keine abstrakten Definitionen, keine blassen Formeln, keine blutleeren Subsumtionen, sondern plastische, anschauliche und lebendige Geschichten.“[17]

In pastoralen Kontexten sind Erzählungen zumeist instrumentell verstanden: als Illustrationen, als Mittel, um Aufmerksamkeit zu gewinnen; als Einleitungen oder Illustrationen in Predigten etc. Haslinger betont jedoch zu Recht, dass Erzählungen nur dann eine befreiende und subjektfördernde Wirkung haben können, „wenn es die geschaffenen Erzählsituationen auch wirklich offen hält für den gesamten, eigentümlichen Sinnhorizont des Erzählten und wenn die Erzählenden sich darin wirklich mit ihrem eigenen Sein, mit ihren Hoffnungen und Ängsten zeigen können“[18].

Haslinger verweist dann noch auf eine weitere pastorale Bedeutung der Erzählung – nämlich der „Siegergeschichte“ der Mächtigen und Herrschenden etwas entgegenzustellen, die Erinnerung der Unterdrückten, gerade angesichts eines Gottes, der die Erinnerung des Leidens (memoria passionis) verlangt: „Das Vergessen der Leiden der unterdrückten, bedeutungslos gemachten Menschen wäre auch eine ‚Halbierung‘ Gottes“[19]. Indem an diese von der Siegergeschichte verschwiegenen und unterdrückten Geschichten und dahinterstehenden Personen erinnert wird (im Erzählen ihrer Geschichten), geschieht solidarisches Handeln: „Erinnerung an die verstorbenen Unterdrückten ist vergegenwärtigende Erinnerung der Leiden; ein Akt der letzten, weil aussichtslosen, aber gerade darin radikalen Solidarisierung, eine ‚Solidarität nach rückwärts‘“[20]. Hier trifft er sich mit dem zuvor benannten Anliegen von Ottmar Fuchs: Es geht nicht um ein einfaches Erzählen von Geschehnissen; vielmehr erfolgt dieses Erzählen optional und diakonal, also aufgrund einer bewussten Wahl (Option) und mit dem Interesse an den ansonsten Vergessenen. Daher geht es bei diesen Erzählungen auch nicht um eine „repetitio“, um das Wieder-Holen von Vergangenem, sondern um eine „narratio“, also eine Erzählung, die Mit-Er-Leben und Mit-Leiden lassen kann.

3 Erinnerung und Erzählungen in pastoralen Handlungsfeldern

In einem letzten Schritt werden drei exemplarische Zugänge skizziert, an denen Erinnerung und Erzählungen pastorale Bedeutung haben: die Verkündigung (Predigt), die Altenpastoral und das Totengedenken.

3.1 Erzählende Verkündigung im Dienste einer Erinnerungskultur[21]

Wie die Bibel letztlich aus vielen einzelnen Erzählungen besteht und damit die Memoria den Entstehungsgrund der Bibel darstellt, so baut heutiger Glaube auf solchen Erinnerungen auf: auf den Erinnerungen, die uns die Tradition überliefert hat; aber auch auf den Erinnerungen jener Menschen, die uns den Glauben weitergegeben haben bzw. auch heute noch weitergeben.

17 *Volker Drehsen*, Narrare necesse est (s. Anm. 10), 65.
18 *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie (s. Anm. 15), 274.
19 Ebd., 275.
20 Ebd., 276.
21 Vgl. *Rudolf Bohren*, Predigtlehre, München 1974, bes. 159–222.

Eine neue Form der erzählenden Erinnerung, die für die Verkündigung erst fruchtbar gemacht werden muss, ist dabei das „Digital Storytelling" – die Erzählungen z. B. in Form von Blogs, die es einerseits ermöglichen, an eigenen Erfahrungen Anteil zu geben; andererseits aber auch Interaktionen und Kontaktnahmen zulassen, sodass hier Austausch und auch Begegnungen ermöglicht werden.[22]

Verkündigung hat den Auftrag, solche Erfahrungen des Lebens und Erfahrungen des Glaubens ins Gespräch zu bringen. Ihrem Wesen nach ist Verkündigung aktualisierte Erinnerung an das Handeln Gottes in Vergangenheit und Gegenwart. So kann Rudolf Bohren von der Predigt als Erinnerung sprechen, da sie ja von dem Gott spricht, der in der Vergangenheit gehandelt hat. Die wichtigste Erinnerung ist jene an das einmalige Geschehen der Menschwerdung, woraus Bohren folgert: „Als Erinnerung an ein einmaliges Geschehen aber ist Predigt nichts anderes als ein unermüdliches Erzählen und Aufzählen."[23]

Schon der Vorgang von Predigen und Predigthören ist wesentlich an Erinnerung gebunden: Denn die Sprache setzt eine gemeinsame Erinnerung voraus. Rudolf Bohren bringt das in das schöne Bild: „Worte sind Schiffe der Erinnerung. Tun sie sich zusammen zu Sätzen, bilden sie ganze Flotten, die im Zeitmeer von Küste zu Küste fahren: Vergangenheit wird zur Zukunft entladen. Erinnerung verbindet Zeiten und Menschen."[24] Und er spricht sogar davon, dass die Sprache gewissermaßen eine ‚Kommunion der Erinnerung' bildet: Wer spricht, erinnert sich und erinnert andere an ihre gemeinsame und an ihre besondere Erinnerung.[25]

Aber auch im konkreten Predigtvorgang ist die Erzählung zentral, was schon Martin Luther zur Aussage gebracht hat: „Wenn man von dem Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet, Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und hört fleißig zu."[26]

Diese Verkündigungsrede ist aber nicht beliebig, sondern hat ein Anliegen. In diesem Sinne spricht Ottmar Fuchs von Verkündigung als „Weisende Erinnerung".[27] Gemeinsame Erinnerungen schaffen – wenn sie erzählt werden – gegenseitiges Vertrauen und Gemeinschaft. Christen werden durch solche identitäts- und gemeinschaftsstiftende Erinnerungen gebildet. Diese Erinnerung (vor allem an Jesu Leben, Tod und Auferstehung) ist gleichzeitig eine Weisung, „indem sie eine ganz bestimmte Weisheit aus der Vergangenheit holt, eine Weisheit, die etwas Lebens-

Weiterführende Literatur:
Albert Gerhards / Reinhold Boschki (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2010.

22 Ein aktuelles Beispiel ist der Blog www.22monate.de; eine Besprechung dazu findet sich von *Viera Pirker* auf https://www.feinschwarz.net/22-monate-ein-ganzes-leben/ vom 16.7.2018.
23 *Rudolf Bohren*, Predigtlehre (s. Anm. 21), 161.
24 Ebd., 165.
25 Vgl. ebd.
26 Nach *Volker Drehsen*, Narrare necesse est (s. Anm. 10), 64.
27 Vgl. *Ottmar Fuchs*, Art. Verkündigung, in: *Herbert Haslinger* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie 2, Mainz 2000, 422.

wichtiges weiß, Entsprechendes weist und so zur Weisung wird: als Einsicht und Anspruch. Diese Weisung beinhaltet also ein inhaltliches Hinweisen und darin ein Verweisen auf Verantwortung, Orientierung und Notwendigkeit."[28]

Wichtig ist bei diesen Erinnerungen, dass sie nicht im Rückbezug auf Vergangenes stehen bleiben dürfen, sondern gegenwarts- und zukunftsbezogen zu verstehen sind.

3.2 Erinnerungsarbeit als Dienst an den (alten) Menschen

Die Sorge um die älteren und alten Menschen ist ein wachsendes Feld auch der pastoralen Aufmerksamkeit.[29] Hier ist ein großes Interesse unterschiedlichster Disziplinen an der Frage nach dem Alter festzustellen.[30] Gerade in der Seelsorge mit alten Menschen nimmt die Arbeit mit Erinnerungen eine zentrale Stelle ein. Ältere und alte Menschen leben sehr stark in ihren Erinnerungen; immer wieder erzählen sie Erlebtes und Erfahrenes – meist aus ihrer Jugendzeit oder aus der ‚guten alten Zeit'. Mittlerweile hat man auch den Wert der Erinnerungen alter Menschen wieder schätzen gelernt und versucht, diese Menschen gewissermaßen als ‚living human documents' in Interviews nach ihren Erfahrungen und Erinnerungen zu befragen. Dahinter steht die Erkenntnis, dass schriftlich oder auch in anderer Form medial übermittelte Erinnerungen nur einen Teil der Wirklichkeit abbilden; dass es eben keine ‚objektive Geschichte' gibt, sondern immer eine Geschichte von und mit Subjekten mit ihren je eigenen Zugängen zu diesen Ereignissen.

Zugleich geht es dabei darum, alte Menschen in ihrem Subjektsein ernst zu nehmen – und ihnen auch die Chance zu geben, im Erzählen und Erinnern ihre eigene Vergangenheit gegenwärtig zu setzen bzw. im Erinnern auch mögliche Versöhnungsarbeit mit der Vergangenheit zu leisten. Einen eigenen, hier nicht weiter auszuführenden Problembereich im Hinblick auf die Bedeutung der Erinnerung stellt die Seelsorge für Demenzkranke dar.

3.3 Gedenkkultur im Umfeld des Todes

Ein weiteres pastorales Feld, in dem Erinnerung und Erzählung eine zentrale Rolle spielen, ist im Umfeld des Todes angesiedelt.[31] Neue Ansätze betonen die Möglichkeiten, aus Sterbe-Narrativen zu lernen. Denn klinische Studien zeigen, welch große Rolle Bilder am Schluss des Lebens spielen. Die Bedeutung und Funktion von bildhaften Erfahrungen werde unterschätzt. „Visionen oder Wachträume können Sterbenden dagegen dazu verhelfen, sich (indirekt) mitzuteilen, ihr entgleitendes Selbst narrativ zusammenzuhalten und unter Umständen auch zu transzendieren."[32]

Aber nicht nur im Prozess des Sterbens und Abschiednehmens, sondern vor

[28] Ebd., 423.

[29] Vgl. *Martina Blasberg-Kuhnke / Andreas Wittrahm* (Hg.), Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit, München 2007.

[30] So wird vermehrt die Frage der Religiosität gestellt – z. B. von *Ralph Kunz* (Hg.), Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie, Zürich 2007.

[31] Vgl. dazu z. B. *Carolin Behrmann* (Hg.), Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung. Horst Bredekamp zum 60. Geburtstag, Köln 2007.

[32] *Markus Zimmermann*, Vor den Bildern sterben die Worte: Vom Ende des Lebens (https://www.feinschwarz.net/vor-den-bildern-sterben-die-worte/ vom 26.2.2018).

allem im Bereich des Gedenkens an Verstorbene sind Erzählungen zentral. Das Totengedenken spielt in unterschiedlichen Kulturen und Religionen eine vielfältige Rolle: So kann es Repräsentation des Vergangenen in der Gegenwart sein – ausgedrückt z. B. durch monumentale Grabmäler. Es ist ein Mittel gesellschaftlicher Differenzierung – ablesbar an reicher oder fehlender Ausschmückung von Grabstätten. Erinnerung kann durch Gedenkstätten auch gezielt instrumentalisiert werden – und die Zeugen dieser Instrumentalisierung werden zumeist nach dem Ende von Epochen von der nachfolgenden Epoche entfernt. Dies geschieht dann fallweise wiederum in einem öffentlichkeitswirksamen, zeichenhaften Akt – beispielsweise durch das Hinabstürzen von Statuen von ihren Podesten; oder durch das Herausmeißeln von Gesichtern aus Grabstätten und Gedenktafeln.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod und die Konstruktion von Erinnerung spielen für die Nachwelt eine zentrale Rolle, da sich nämlich demjenigen, der die Deutungshoheit über die Vergangenheit besitzt, hoffnungsvolle Perspektiven für die Zukunft erschließen. Hier schließt sich wiederum der Kreis zur solidarischen Erinnerungskultur, die danach trachtet, nicht nur die Heroen der (Glaubens-)geschichte im Gedächtnis zu behalten, sondern auch den Opfern Gerechtigkeit zu verschaffen.

Der Autor: *Johann Pock ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Wien (https://pt-ktf.univie.ac.at/ueber-uns/team/pock/).*

Reinhold Boschki

Erinnern, begegnen, kämpfen

Nostra Aetate als Bildungsaufgabe

◆ **In einer Situation „gefühlter Islamisierung" kommt der sich öffentlich wie politisch verstehenden Religionspädagogik eine wichtige gesellschaftliche Rolle zu. Ausgehend von der mit der *Shoah* aufs Engste verknüpften Entstehungsgeschichte von *Nostra Aetate* nimmt der Autor, Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Theologie und Kirche in die Pflicht, (religions-)pädagogisch in eine Gesellschaft hineinzuwirken, die sich via Neuen Medien mit Antisemitismus und Islamophobie massiv konfrontiert sieht. (Redaktion)**

1 Hinführung

Eine Begebenheit im Juli 2018 auf dem Dresdener Neumarkt offenbart die Dramatik der Frage nach Bildung angesichts anderer Religionen und Kulturen: Der Redner bei einer genehmigten Montagsdemonstration rechtsradikaler Gruppierungen gegen die „Islamisierung" Deutschlands erwähnt die „Lifeline", das deutsche Schiff zur Flüchtlingsrettung. Es durfte tagelang an keinem europäischen Mittelmeerhafen anlegen, um die mehr als 230 aus dem Wasser geretteten Flüchtlinge an Land zu bringen. Zunächst hört man Buh-Rufe aus der Menge der Demonstranten gegen die „Mission Lifeline", dann den minutenlangen, lauthalsen Sprechchor: „Absaufen! Absaufen!"

Dass im heutigen Deutschland am helllichten Tage öffentlich und vor laufenden Kameras dazu aufgerufen werden kann, andere Menschen sollten sterben, ist ein politischer Skandal, eine menschliche Tragödie und zeigt ein Versagen moralischer Bildung bei den Akteuren. Bildung *allein* kann zwar die weltpolitischen Probleme ebenso wenig lösen wie die sozialen Verwerfungen einer Gesellschaft. Doch die Hoffnung einer engagierten Bildungsarbeit, zumal aus christlicher Motivation, ist, dass Bildung einen wichtigen *Beitrag* zur Versachlichung und – im Idealfall – zur Vermenschlichung der Debatten leisten kann, die in ganz Europa zur Frage des Zusammenlebens der Kulturen und Religionen geführt werden.

Das kleinste, aber vielleicht eines der wichtigsten Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" aus dem Jahr 1965 kann Impulse geben, interreligiös und interkulturell sensible Bildung zu realisieren. Denn *Nostra Aetate* ist ein Dokument, das aus der Erinnerung an menschliche Katastrophen entstanden ist.[1]

[1] Nostra Aetate (lat./dt.), Text in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (5 Bände), Freiburg 2004–2006; Band 1, 355–362; Kommentar: *Roman A. Siebenrock*, Nostra Aetate. Theologischer Kommentar, in:

2 Im Ursprung: eine Begegnung

Die Genese des Dokuments *Nostra Aetate* ist eng verbunden mit einer Begegnung, die am 13. Juni 1960 – also zwei Jahre vor dem Konzil – im Vatikan stattfand. Der französische Historiker Jules Isaac, der mit knapper Not dem Holocaust entronnen war, während seine Familie dem Massenmord zum Opfer fiel, hatte jahrelang auf diese Begegnung hingearbeitet.[2] Schon zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs veranstaltete Isaac eine Konferenz im Schweizer Ort Seelisberg, um die Ursachen des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus aufzudecken und künftig zu bekämpfen. Diese Konferenz ging in die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen ein, da sie einerseits eine der ersten Tagungen darstellte, an der christliche und jüdische Theologen teilnahmen, um gemeinsame Ziele zu verfolgen, andererseits die berühmten „Seelisberger Thesen" publizierte.[3] Die zehn kurzen Thesen stellen ein für damals revolutionäres Statement einer völligen Neuausrichtung der Beziehungen zwischen Christen und Juden dar. Gleich in der ersten These wird formuliert: „Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und Neue Testament zu uns allen spricht."[4] Weiterhin sei hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter geboren sei, dass seine Jünger Juden waren, dass die Liebe zum Nächsten bereits im Alten Testament verkündigt, von Jesu bestätigt wurde und für Christen und Juden gleichermaßen gilt – und zwar für alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Darauf folgen sechs Artikel, die aufzählen, was in Lehre und Predigt unbedingt zu vermeiden ist: Herabsetzung der Juden zugunsten der Christen, Gottesmordvorwurf gegen die Juden, Lehre von der Verwerfung und Verfluchung des jüdischen Volkes etc.

Von heute aus betrachtet lesen sich die Seelisberger Thesen wie das Präskript zur Textfassung von *Nostra Aetate*. Bis zur Promulgation jener Erklärung des Konzils sollte es jedoch ein langer Weg sein. Zuvor studierte und beschrieb Jules Isaac in einer detaillierten Studie die Geschichte der christlichen Judenfeindschaft, die er als Grundübel der abendländischen Geschichte deutete.[5] Er war überzeugt, die christliche Lehre von der Verachtung und Überwindung des Judentums ist ein zentraler und gleichzeitig fataler Teil des Wegs, der am Ende zu Auschwitz führte. Die Kirche und Kirchen müssten diese Lektion lernen und eine grundlegende Revision ihrer Lehre zum Judentum vornehmen. Isaac sah es nach dem Tod sei-

ebd., Band 3, 591–693. Speziell zu Artikel 4: *Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth* (Hg.), Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie, Paderborn 2015.

2 *Norman C. Tobias*, Jewish Conscience of the Church. Jules Isaac and the Second Vatican Council. Cham (Schweiz) 2017; *Marco Morselli*, Jules Isaac and the Origins of Nostra Aetate, in: *Neville Lamdan / Alberto Melloni* (Hg.), Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations, Berlin 2007, 21–28; höchst aufschlußreich auch: *Thomas Stransky*, The Genesis of Nostra Aetate: An Insider's Story, in: ebd., 29–53. Stransky betont, dass die halbstündige Begegnung mit Jules Isaac für Papst Johannes XXIII. einen Wendepunkt in der Wahrnehmung der Bedeutung eines neuen Verhältnisses zum Judentum darstellte.

3 *Schweizer Bischofskonferenz* (Hg.), 60 Jahre Seelisberger Thesen. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt! Fribourg 2007.

4 Ebd., 54. Alle Thesen s. 54–56.

5 *Jules Isaac*, Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus, Wien 1969.

ner Familie im Holocaust als Lebensaufgabe an, christliche Theologinnen und Theologen, Verantwortliche in den Kirchen, ja selbst den Papst davon zu überzeugen, dass eine Umkehr dringend notwendig ist.

Seine hartnäckigen Eingaben hatten Erfolg: Johannes XXIII. empfing den Überlebenden des Holocaust im Vatikan und bekam von dem Historiker ein Dossier überreicht, das die wesentlichen Punkte einer völligen Neuordnung des Verhältnisses zu den Juden enthielt. Die Themen, die Isaac dezidiert einbrachte, waren: Die Lehre von der „Verachtung der Juden" und das christliche „System der Herabwürdigung"[6] jüdischen Glaubens und Lebens musste überwunden werden; die ungerechten Aussagen über die Juden mussten in Lehre, Katechese und Predigt überprüft und korrigiert werden;[7] die Juden sollten nicht länger als die Schuldigen am Tod Jesu bezeichnet werden; die Zerstreuung des Judentums über den Erdkreis sollte fortan nicht mehr als Strafe für die Ablehnung oder gar die Kreuzigung Jesu dargestellt werden.

Nach der Audienz erteilte der Papst Kardinal Bea den Auftrag, eine Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk auszuarbeiten. Hier beginnt die komplizierte Textgeschichte von *Nostra Aetate* 4 und des ganzen Dokuments. Die kurze, aber höchst intensive und bedeutsame Begegnung sollte die kirchliche Lehre und Theologiegeschichte grundlegend umkrempeln, und mit ihnen die religiöse und interreligiöse Bildung der Christinnen und Christen.

3 Erinnerung als geheimes Thema von *Nostra Aetate*

Betrachtet man das vierte Kapitel von *Nostra Aetate* mit einigem Abstand und im Kontext der langen Geschichte des Verhältnisses von Christen und Juden, kann von einer „kopernikanischen Wende"[8] gesprochen werden, wie sie kirchengeschichtlich kaum ein Vorbild hat. Im historischen Rückblick wird deutlich: Ohne die *Schoah* ist *Nostra Aetate* nicht denkbar. Roman A. Siebenrock sieht *Nostra Aetate* 4 als Reaktion der katholischen Kirche auf Auschwitz, die Neuordnung der Beziehung zum Judentum war „wesentlich von der europäischen Katastrophe der Schoah" motiviert.[9] Die Erinnerung an die „strukturelle Sünde", welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte – allen Ausnahmen zum Trotz – durch ihre inhärente Judenfeindschaft auf sich geladen hatte, und das aufdämmernde Bewusstwerden einer kirchlichen Mitschuld an der Katastrophe von Auschwitz, schreckte nicht wenige Konzilsväter auf: „Doch in der tiefsten Nacht zeichnete sich eine Wende ab. Der Beginn eines wirklichen Dialogs zwischen Christen und Juden entwickelte sich im Schatten der Schoah."[10]

Für Johannes XXIII. war die Neuordnung des Verhältnisses zum Judentum ein Herzensanliegen, seit er dem Überlebenden Jules Isaac begegnet war. Diesen Impuls nahmen andere auf und führten ihn auch nach dem Tod des Papstes weiter: „Für die deutschen Bischöfe und Kardinal Bea war Auschwitz auf dem Konzil präsent.

6 *Jules Isaac*, Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?, in: Evangelische Theologie 21 (1961), 339–354, hier: 345, 347.
7 Hier und zum Folgenden: *Roman A. Siebenrock*, Nostra Aetate (s. Anm. 1), 634.
8 *Stephan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen, München 2007, 40.
9 *Roman A. Siebenrock*, Nostra Aetate (s. Anm. 1), 597.
10 Ebd., 626.

Die christliche ‚Theologie nach Auschwitz' begann in St. Peter."[11]

Die Ermordung der europäischen Juden war zumindest implizit und oft genug unausgesprochen als Erinnerung an ein konkretes geschichtliches Ereignis auf dem Konzil präsent. Blickt man vor diesem Hintergrund in den Text, fällt auf, dass erschreckend wenig von *konkreter* Erinnerung die Rede ist. Der Text schweigt über die *Schoah*. Die Katastrophe der Vernichtung wird mit keiner Silbe erwähnt. Zwar „beklagt" die Kirche in *Nostra Aetate* 4 all die Verfolgungen, den Hass und die „Manifestationen des Antisemitismus, die, zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer, gegen Juden gerichtet wurden". Diese Aussage ist einerseits klar und wurde zu einer zentralen Argumentationsfigur in der Rezeption des Konzilstextes, bis hin zur Spitzenaussage von Papst Franziskus: „Aufgrund unserer gemeinsamen Wurzeln kann ein Christ nicht antisemitisch sein!"[12] Damit ist eine wesentliche Basis für den Kampf gegen Judenfeindschaft in Kirche und Welt gelegt, auch für eine scharfe Verurteilung des neu aufkommenden Antisemitismus in den Gesellschaften von heute. In allen antijüdisch gefärbten Konflikten der Gegenwart (neu aufkeimender Antisemitismus in Europa; Angriffe auf jüdische Institutionen; Infragestellung des Existenzrechts des Staates Israel etc.) stellt sich die katholische Kirche – und mit ihr auch die evangelischen und die meisten Freikirchen weltweit – unmissverständlich auf die Seite der Juden.[13]

Andererseits ist das Wort „beklagen" relativ schwach. Die Aussage über antisemitische Aktionen, die „zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer" ausgeführt wurden, ist wenig konkret. Hier fehlt es an eindeutigen Benennungen und vor allem an einer kritischen Selbstthematisierung und Selbstreflexion der Kirche. Erinnerung ist also präsent, bleibt im Text von *Nostra Aetate* allerdings vage. Erst die weitere Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs und die Entstehung einer Theologie nach Auschwitz sollte die Initiative des Konzils fortschreiben.

Und dennoch, die *Memoria Passionis*, die Erinnerung an die Leidensgeschichte der Juden bis hin zum Holocaust, wird für die kirchlichen Verantwortlichen zum Initial, ein neues Kapitel aufzuschlagen – nicht nur im Verhältnis zu den Juden, sondern zu Menschen aller Religionen.

4 Theologie der Wertschätzung und des Zusammenlebens

Wie gesagt, die Textgeschichte der Erklärung *Nostra Aetate* ist kompliziert.[14] Aus der intendierten „Judenerklärung" wurde ein Dokument zur Neuaufstellung der Beziehung zu allen Religionen. Aufgrund

[11] *Roman A. Siebenrock*, Das Schifflein Petri auf offener See … – Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils *Nostra Aetate*, in: *Hans Hermann Henrix* (Hg.), Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen 2006, 11–31, hier: 17.

[12] *Papst Franziskus*, Ansprache an die Delegation des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beziehungen (24. Juni 2013); Text dokumentiert unter: http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/ religionspaedagogik/dialog/ online-publikation-die-kirche-und-das-judentum.html [Abruf: 29.07.2018].

[13] Siehe die zahlreichen Dokumente der Kirchen zum Judentum und gegen Antisemitismus in: ebd.

[14] Literatur s. Anm. 1.

der Intervention der Kirchen in arabischen bzw. muslimischen Ländern wurde das spätere Kapitel 3 erarbeitet, in dem die Kirche das christlich-muslimische Zueinander neu regelt. Es beginnt mit zwei programmatischen Worten: „*Cum aestimatione* …" – „Mit Hochachtung (bzw. mit Wertschätzung) betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den einzigen Gott anbeten …" Hier wird eine überraschend neue Sprache gesprochen: Die Gläubigen der anderen Religion werden mit Sensibilität und Achtung erwähnt, ihr Glaubensleben als besonders wertvoll betrachtet, da sie an einen lebendigen Schöpfer glauben, sich Gott „mit ganzem Herzen" unterwerfen und Jesus als Propheten anerkennen. Vor allem werden auch die guten Taten muslimischer Gläubiger gelobt: sittliches Leben, Gebet, Almosen und Fasten.

Der entscheidende Begriff, der hinter dieser neuen Sprache und Wahrnehmung der Muslime steht – ebenso in Kapitel 2 der Hindus, der Buddhisten und „auch der übrigen Religionen, die man auf der ganzen Welt findet" –, wird bereits in der Überschrift des Dokuments erwähnt: „*Declaratio de ecclesiae habitudine* …", „Erklärung über die kirchliche Haltung …". Die *habitudo*, die Haltung, wird zum entscheidenden Merkmal einer neuen theologischen Verhältnisbestimmung. Deshalb spricht das Konzil mit nie dagewesener Wertschätzung von den anderen Religionen. Mit „aufrichtiger Hochachtung" („*observantia*") betrachtet es die Lebens- und Glaubensäußerungen fernöstlicher Religionen, zählt exemplarische Formen davon auf (Meditation, Askese, Versenkung etc.) und erkennt darin „einen Strahl jener Wahrheit …, die alle Menschen erleuchtet" (*Nostra Aetate* 2). Die Haltung der Christen gegenüber Andersgläubigen wird nach Jahrhunderten der Abwertung und Geringachtung in eine Haltung der Wertschätzung gewandelt, die in dem Satz gipfelt: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen …" (ebd.)

Hier wird erstmals in der Geschichte des kirchlichen Lehramts eine, wie ich es nennen möchte, „Theologie der Wertschätzung" grundgelegt, die als Basis für eine „Theologie des Zusammenlebens" mit anderen Religionen, aber auch mit anderen Kulturen und Weltanschauungen dienen kann. Eine solche Theologie wurde seit *Nostra Aetate* in zahlreichen christlich-jüdischen Begegnungen entwickelt.[15] Seit einigen Jahren wird sie verstärkt auch im christlich-muslimischen Austausch erprobt.[16] Bemerkenswert ist der Untertitel der ersten Publikation einer Buchreihe zur „Theologie des Zusammenlebens": „Christen und Muslime beginnen einen Weg". Man spürt, dass man erst am Anfang steht – mehr als ein halbes Jahrhundert nach *Nostra Aetate*!

Doch die gemeinsamen Reflexionen sind alles andere als anfangshaft, sie zeugen von aufrichtiger gegenseitiger Wahrnehmung und „Dialog*bereitschaft*", die Bernd Jochen Hilberath als Voraussetzung einer „Theologie des Zusammenlebens"

[15] Um nur ein neueres Beispiel von vielen zu nennen: *Markus Himmelbauer / Martin Jäggle / Roman A. Siebenrock / Wolfgang Treitler* (Hg.), Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

[16] *Bernd Jochen Hilberath / Mahmoud Abdallah* (Hg.), Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg, Ostfildern [2]2018.

benennt.[17] Diese Dialogbereitschaft umfasst mehrere Ebenen, den Dialog des Lebens, des Handelns, der Theologie und – nicht zuletzt – der Spiritualität. Nur wenn alle vier Ebenen zusammenkommen und konkret gelebt werden, können Christen und Muslime von einer Weggemeinschaft sprechen. Allerdings gehört dazu auch, dass schwierige Themen nicht ausgespart bleiben, beispielsweise das zentrale Thema „Religion und Gewalt“[18]. Religion muss als ambivalentes Phänomen wahrgenommen werden. Selbstverständlich wird Religion oft genug von Machthabern oder Fundamentalisten instrumentalisiert. Allerdings darf Gewalt nicht nur zu einem externen Problem erklärt werden: „Es ist zuzugeben, dass Religion selbst zur Quelle von Gewalt werden kann und dass hier monotheistische Religionen in spezifischer Weise gefährdet sind.“[19]

Auch *Mahmoud Abdallah* sieht eine kritische Selbstreflexion für unerlässlich. Die Anderen dürfen nicht als „Ungläubige“ bezeichnet werden, ebenfalls darf eine „Theologie des Zusammenlebens“ nicht von einer „Theologie der Missionierung“ motiviert sein.[20] Der Austausch muss sich auf die Gebiete der Dogmatik, also des Gesprächs über Glaubensinhalte, aber ebenso auf das soziale, das wirtschaftliche und das politische Gebiet erstrecken. Auch aus muslimischer Sicht sind Anerkennung und Wertschätzung Grundlagen für eine „Theologie des Zusammenlebens“. Dazu zitiert Abdallah Sure 43, Vers 13, aus dem Koran: „O ihr Menschen, Wir haben euch ja zu einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.“[21]

Die muslimische Professorin für islamische Glaubenslehre Lejla Demiri arbeitet das Anliegen und die Grundsätze einer neuen Theologie der Gemeinschaft und des Zusammenlebens aus den eigenen theologischen Quellen des Islam heraus und bezeichnet den Dialog als intrinsisches Anliegen des Islam, da er nicht von außen aufgezwungen werden muss.[22] Die Bereitschaft zum Einlassen auf die Glaubensüberzeugungen des Anderen entspringt der eigenen religiösen Motivation: „Somit sollten wir die Entwicklung einer Theologie der Koexistenz tief überzeugt vom eigenen Glauben angehen. Tief überzeugt vom Christentum, vom Islam oder dem Judentum, jedoch auf gesunde und plurale Weise, im Wissen und Anerkennung der gemeinsamen Suche und Sache.“[23] Gefordert wird eine „relationale Theologie“[24], welche die eigene Tradition immer auch mit Blick auf den Anderen versteht und im Idealfall auch sich selber mit den Augen des Anderen verstehen lernt.

All diese theologischen Grundlagen verweisen auf Lern- und Bildungsprozesse, wenn sie nicht im akademischen Diskus stecken bleiben wollen.

17 *Bernd Jochen Hilberath*, Dialog und Gewalt. Zu den Aufgaben einer Theologie des Zusammenlebens, in: ebd., 241–271.
18 Ebd., 254–264.
19 Ebd., 262.
20 *Mahmoud Abdallah*, Theologie des Zusammenlebens: Von der Glaubensorientierung zum interaktiven Miteinander, in: ebd., 215–239.
21 Ebd., 228.
22 *Lejla Demiri*, Reflections on Theologie des Zusammenlebens, in: ebd., 73–85, hier: 76–80.
23 Ebd., 84.
24 Ebd., 81.

5 Erinnern und Erzählen im Anschluss an *Nostra Aetate*: Kampf gegen Antisemitismus und Islamophobie

Seit *Nostra Aetate* und den zahlreichen evangelischen Erklärungen zur Erneuerung der Beziehung zu anderen Religionen ist eine Fülle von Entwürfen zum interreligiösen Lernen bzw. zur interreligiösen Bildung entstanden.[25] Viele berufen sich zur Grundlegung auf solche kirchliche Erklärungen und entwickeln aufgrund theologischer und religionspädagogischer bzw. -didaktischer Überlegungen Grundsätze für interreligiöse Bildung, unter anderem:

- Personen aus anderen Religionen und deren Zeugnisse wahrnehmen
- religiöse Phänomene verstehen und deuten
- einen neuen Zugang zur „eigenen" Religion ermöglichen
- durch Begegnungen lernen
- auf die Geschichten der Anderen hören, eigene Geschichten erzählen
- Gemeinsamkeiten entdecken, Unterschieden gerecht werden
- in existenzielle Auseinandersetzung verwickeln
- Perspektivenübernahme einüben

Inzwischen liegen auch erste empirische Ergebnisse vor, wie interreligiöses Lernen effektiv gestaltet werden kann, beispielsweise durch Perspektivenübernahme.[26] Alle angesprochenen Grundsätze lassen sich in religionsdidaktische Konzepte umsetzen, woraus eine Fülle von Materialien für den Religionsunterricht in der Schule und für die Erwachsenenbildung entstanden ist.

Für interreligiöse Bildung ist jedoch folgender Zusammenhang entscheidend: Bildung insgesamt, religiöse ebenso wie interreligiöse, ist nicht Privatsache einzelner. Bildung ist nie nur individuell, sie darf nie rein individualistisch gedeutet werden. Religionspädagogik versteht sich heutzutage vielmehr in ihrem *öffentlichen* Charakter und ihrer *gesellschaftlichen* Bedeutung, die Rede ist von „öffentlicher Religionspädagogik"[27]. Das bedeutet, dass religiöses Lernen und religiöse Bildung immer im Horizont der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu sehen sind. Religionspädagogik hat immer eine *politische* Dimension.[28] Dies gilt insbesondere für den Bereich der interreligiösen Verständigung, die in Schulen, am Arbeitsplatz, in Gemeinden und öffentlichen Räumen gelernt werden will. Verständigung bedeutet insbesondere, Erinnerungen und Erzählungen miteinander zu teilen.

An zwei Beispielen wird diese Frage besonders virulent: Antisemitismus und Islamophobie. In beiden Begriffen spielen politische ebenso wie religiöse Aspek-

25 Exemplarisch: *Friedrich Schweitzer*, Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance, Gütersloh 2014; *Kath Engebretson / Marian De Souza / Gloria Durka / Liam Gearon* (Hg.), International Handbook of Inter-religious Education, New York 2010; *Stephan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen, München 2007.

26 *Friedrich Schweitzer / Magda Bräuer / Reinhold Boschki* (Hg.), Interreligiöses Lernen durch Perspektivenübernahme. Eine empirische Untersuchung religionsdidaktischer Ansätze, Münster 2017.

27 *Bernhard Grümme*, Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten, Stuttgart 2015.

28 *Judith Könemann*, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018), 15–23.

te eine entscheidende Rolle. In religiöser Bildung muss Antisemitismus als religiöses Phänomen gelehrt werden, denn es gilt: „Für die Entstehung der abendländischen Judenfeindschaft kommt dem konfliktHaften Ablöseprozess der frühen Christen vom Judentum zentrale Bedeutung zu."[29] Unzweifelhaft liegt „die Genese der Judeophobie … in der Trennung von Juden- und Christentum."[30] Stigmatisierung, Ausgrenzung und Verfolgung der Juden gehen einher mit der Ausbreitung des Christentums als Weltreligion.

Für religiöse Bildung bedeutet dies – ganz im Sinne von *Nostra Aetate* –, dass die Ursachen der Judenfeindschaft auch in der christlichen Religion aufgedeckt werden müssen. Hier sind Geschichten und Bilder entscheidend, die von dieser Feindschaft erzählen, insbesondere konkrete Biografien. Daraus kann eine Sensibilisierung gegen jedwede Form aktueller Judenfeindschaft in der Gesellschaft resultieren.[31] Judenfeindliche Angriffe gehören traurigerweise wieder zur Tagesordnung in europäischen Ländern. Jugendliche und Erwachsene müssen u. a. gegen die enorme Zunahme an antisemitischen Äußerungen im Internet – auch auf Mainstreamseiten wie Youtube, facebook, Ratgeberseiten, Blogs, Kommentarforen etc. – aufgeklärt werden.[32] Antisemitismus ist längst nicht überwunden, es bedarf eines ständigen Kampfes gegen neu aufkommende Judenfeindschaft. Religiöse und interreligiöse Bildung, Erinnern und Erzählen können einen Beitrag dazu leisten.

Das gleiche gilt für den Kampf gegen Islamophobie und Fremdenhass, womit ich zur eingangs geschilderten Begebenheit zurückkomme, bei der Rechtsradikale, aber gewiss auch „unbescholtene Bürger" gegen eine gefühlte „Islamisierung" der Gesellschaft und gegen die Aufnahme von Geflüchteten in Europa und in Deutschland demonstrierten. Ob interreligiöse Bildung gegen blinden und fest-

Weiterführende Literatur:
Einen neuen Ansatz in der christlich-muslimischen Verständigung zeigen *Bernd Jochen Hilberath* und *Mahmoud Abdallah* in ihrem Buch: Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg, Ostfildern 22018, auf. Der Band entwickelt aus theologischen Quellen Grundlagen einer wertschätzenden interreligiösen Kommunikation.
Analoges gilt für *Markus Himmelbauer et al.*, Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, wobei der Schwerpunkt auf christlicher Selbstreflexion liegt.
Eine gute Einführung in den Konzilstext und seine Wirkungsgeschichte bietet *Andreas Renz*, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate". Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

29 *Werner Bergmann*, Geschichte des Antisemitismus, München 2016, 9.
30 *Monika Schwarz-Friesel / Jehuda Reinharz*, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin 2013, 62.
31 *Martin Rothgangel*, Antisemitism as a Challenge for Religious Education, in: *Ednan Aslan / Margaret Rausch* (Hg.), Religious Education: Between Radicalism and Tolerance, Wien 2018, 35–52.
32 Siehe die neueren Forschungen unter Leitung von Monika Schwarz-Friesel, die im Sommer 2018 der Öffentlichkeit vorgestellt wurden, u. a. Zeit online: „Immer mehr Antisemitismus im Internet". Siehe https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-07/soziale-medien-studie-antisemitismus-internet-tu-berlin [Abruf: 21.07.2018].

gefahrenen Hass auf Muslime etwas ausrichten kann, wurde oben schon bezweifelt. „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ (Wilhelm Heitmeyer) sitzt oft tief in den Einstellungen von Menschen, die nur über einen langen Zeitraum hinweg veränderbar sind. Doch genau dies ist die Hoffnung einer „Theologie des Zusammenlebens“ und einer interreligiösen Bildung, die den Geschichten der Menschen einen zentralen Platz einräumt. Von ihnen zu erzählen, konkrete Lebens- und Leidensgeschichten miteinander zu teilen, um sich besser und tiefer zu verstehen, ist eine Aufgabe, die dem Anliegen von *Nostra Aetate* voll und ganz entspricht. In der heutigen Zeit ist dieses Erinnern und Erzählen jedoch keineswegs harmlos.

Der Autor: *Reinhold Boschki, Dr. theol. Dipl. Päd., ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er ist Herausgeber der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung“ sowie religionspädagogischer Studien, u. a. Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht (hg. zus. mit Friedrich Schweitzer u. a.), Münster 2018. Zahleiche Arbeiten zu Elie Wiesel, u. a. Elie Wiesel – ein Leben gegen das Vergessen. Erinnerungen eines Weggefährten, Ostfildern 2018.*

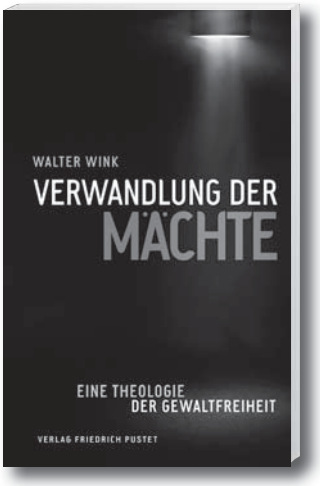
Für Gewaltlosigkeit

WALTER WINK
Verwandlung der Mächte
Eine Theologie der Gewaltfreiheit
Herausgegeben von Thomas Nauerth und Georg Steins

Ein international vielbeachtetes und preisgekröntes Werk – erstmals in deutscher Sprache!

„[Das Buch] ermutigt, scheinbar alternativlose Systeme nicht als gottgegeben hinzunehmen.“ DIE KIRCHE

2., aktualisierte Auflage
176 S., kart., ISBN 978-3-7917-2591-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Thomas Hoppe

Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit

◆ **Menschen – das Individuum genauso wie das Kollektiv – haben das Bedürfnis, Unrechtserfahrungen zu bewältigen; sie streben nach Versöhnung und Heilung. Um das zu ermöglichen, votiert unser Autor für eine sorgfältige Aufarbeitung der Vergangenheit in Form einer „authentischen Erinnerung", die Opfer wie Täter mit einbezieht und unvereinbare Narrative vermeidet. Dabei versteht er Versöhnung als Prozess, ohne von deren Gelingen den Sinn solchen Bemühens abhängig zu machen. (Redaktion)**

Mehr als ein Vierteljahrhundert liegt die große politische Epochenwende in Europa im Herbst 1989 zurück. Noch immer suchen Menschen nach Antwort auf die als bedrängend empfundene Frage, wie den Erinnerungen an durch politische Repression verursachtes Unrecht und Leid in der Zeit des Kalten Krieges und der Teilung Europas standzuhalten wäre – allen Versuchen zum Trotz, sich durch eine entschlossene Wendung des Blickes „nach vorn" vor ihnen zu bewahren. Auch weiter zurückliegende Ereignisse, vor allem aus der Zeit des Nationalsozialismus, überschatten bis heute die Lebensmöglichkeiten der inzwischen hochbetagten Zeitzeugen. Und bald nach dem Ende des Kalten Krieges, mit dem Ausbruchs des blutigen Konflikts im ehemaligen Jugoslawien im Sommer 1991, trat dort an die Oberfläche, was in den Tiefenschichten des kollektiven Gedächtnisses der beteiligten Parteien seit langem präsent war, obgleich es zuvor nicht offen artikuliert werden konnte: Die Erinnerung an physische Gewalt, nicht minder aber die psychischen Auswirkungen anderer gravierender Unrechtserfahrungen, die man von den jeweiligen Nachbarn erlitten hatte. Mit wachsendem zeitlichem Abstand zu solchen Ereignissen rückt vielleicht manches Detail in diffuser werdende Gedächtnisschichten ein, dafür treten Schlüsselsituationen des Geschehenen und die großen Linien seiner Verläufe umso konturenschärfer ins Licht.

I.

Vor diesem Hintergrund wuchs die Skepsis im Umgang mit der moralischen Forderung nach Versöhnung, die vornehmlich in Umbruchzeiten von zahlreichen Stimmen erhoben wird. Es wurde offenbar, dass Versöhnung nichts ist, was sich durch öffentliche Proklamationen gewissermaßen verordnen lässt. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an, zunächst korrekt zu erfassen, worin die versöhnungsbedürftige Situation genauerhin besteht und wo ihre Ursachen liegen. Ohne den Versuch einer sorgfältigen historisch-politischen Aufarbeitung der belasteten Vergangenheit bleibt es bei der Konfrontation miteinander unvereinbarer Narrative. Dies gilt insbesondere für bewaffnete Konflikte: Oft weist jede Seite der anderen die Haupt-, wenn nicht gar die Alleinschuld für die Traumata der Vergangenheit zu und kann, wie der Jugoslawienkonflikt nur zu deut-

lich zeigt, sich aus diesem Narrativ bedienen, um eigene Gewaltanwendung in der Gegenwart zu rechtfertigen.

Ein vergleichbarer Kampf um die „Deutungshoheit" für die Handlungszusammenhänge jüngster Geschichte lässt sich in vielen Ländern beobachten, die nach 1990 Transformationsprozesse durchlaufen haben, in denen die Grundpfeiler des bisherigen politischen Systems zum Einsturz kamen. Dabei entsteht immer wieder die Gefahr, dass die Verantwortlichen für politisches Systemunrecht auch unter den neuen Verhältnissen im öffentlichen Diskurs gegenüber den noch lebenden Opfern solchen Unrechts dominieren. So droht Unrecht, das in der Vergangenheit begann, in der Gegenwart weiter zu wirken, und es wird verhindert, dass dessen Opfer zu diesen Unrechtserfahrungen innerlich eine distanziertere Haltung einnehmen können – obwohl dies oft als die einzige Möglichkeit erscheint, mit den leidvollen Erinnerungen leben zu können.

Aufarbeitung der belasteten Vergangenheit erweist sich angesichts dieser Sachlage selbst als ein moralisches Erfordernis, das gegenüber der Aufgabe der Versöhnung prioritär sein muss, weil erst solche Aufarbeitung die Voraussetzungen für etwas schafft, worauf sich tragfähige Versöhnungsprozesse gründen lassen: die Gewinnung einer *authentischen Erinnerung*. Dazu gehört, die im Einzelnen durchaus unterschiedlichen Formen der Mitverantwortung für das in der Vergangenheit geschehene Leid, jenseits von Legitimationslegenden und geschönten, selektiven Narrativen, in den Blick zu nehmen. Dabei ist genau darauf zu achten, wie Handlungsketten entstanden, die zu katastrophalen Folgen gerade in humanitärer Hinsicht führten, und welche Interdependenzen ihren Verlauf bestimmten. Zugleich darf dieser Befund nicht generalisiert werden: Zahllose Menschen fielen Gewalthandlungen zum Opfer, ohne dass bei ihnen zugleich Anteile irgendeiner Mitverantwortung zu verzeichnen wären; sie wurden verfolgt und ermordet allein deswegen, weil sie z. B. einer anderen ethnischen bzw. sozialen Gruppe angehörten. Eine relativistische, auf tendenzielle Gleichsetzung der Beteiligten zielende Beschreibung der Täter-Opfer-Problematik wäre daher neues schwerwiegendes Unrecht, zudem gerade das Gegenteil einer authentischen Erinnerung.

Über längere Zeiträume begegnen zudem persönliche Konstellationen, die sich nicht auf nur eine der angegebenen Kategorisierungen beziehen lassen: So spiegeln sich Biografien, in denen aus Tätern später Opfer werden, aber auch solche, in denen frühere Opfer sich zu Tätern wandelten, in den Akten der Staatssicherheit der ehemaligen DDR mehr als nur gelegentlich wider. Überaus schmerzliche Wunden blieben bei Menschen zurück, welche die Staatsmacht zunächst nicht als ihnen feindliches Gegenüber erlebten, sondern in die Kooperation mit deren Organen ebenso systematisch wie schleichend *verstrickt* wurden. Die mehr oder minder starke Überzeugung, im Sinne einer guten Sache zu handeln, stand nicht selten am Beginn dieser Art von Zusammenarbeit; wurde später das Ausmaß deutlicher, in welchem man dadurch an systembedingtem Unrecht beteiligt wurde, gelang es jedoch meist nicht mehr, sich daraus ohne Weiteres zurückzuziehen. Wer aber realisiert, dass er sein Handeln ab einem bestimmten Punkt mit seinem Gewissen nicht mehr vereinbaren kann, gerät dadurch in eine innere Situation, die ihn als moralisches Subjekt zu zerbrechen vermag. Wo Verdrängungsmechanismen nicht mehr weiterhelfen, kann es

daher sehr schwer werden, mit einer solchen Situation auf Dauer zu leben. Gerade die Techniken der Verstrickung bedeuten damit einen besonders nachhaltig schädigenden „Angriff auf die Seele".[1]

Der oft beklagenswerten Lage vieler Betroffener stehen manche Indifferenzen auf Seiten derer, die in diese Rolle nicht gerieten, sowie die nicht selten anzutreffenden Rechtfertigungsstrategien der Verantwortlichen für das geschehene Systemunrecht gegenüber. Solche Strategien beruhen nur teilweise auf ideologischen Begründungsmustern. Vielmehr muss beunruhigen, in welchem Ausmaß ein Handeln, das zur Zerstörung einer Persönlichkeit geführt haben kann, als unter den obwaltenden Systemzwängen konsequent und unvermeidlich interpretiert und womöglich subjektiv tatsächlich so wahrgenommen wurde. Auf diese Weise lässt sich die Erfüllung der jeweiligen funktionalen Aufgabe im Systemzusammenhang mit der Überzeugung verbinden, persönlich keine unehrenhaften Motive gehabt und im Einzelfall vielleicht sogar manche Milderung ansonsten noch unerträglicherer Zustände bewirkt zu haben. Das Erschrecken über die Folgen eigenen Handelns wird auch dadurch gehemmt, dass die dafür Verantwortlichen den Betroffenen in den meisten Fällen nicht mehr begegnen. Täter-Opfer-Gespräche, also bewusst intendierte Zusammentreffen, sind bis heute überaus selten, und die meisten von ihnen scheitern erfahrungsgemäß.

II.

Wenigstens auf den ersten Blick unsichtbar scheint das Leid, das auf einer Gesellschaft lastet, in der Menschen zusammenleben müssen, die einander einst als von Unrecht Betroffene und als dafür Verantwortliche gegenüberstanden. Dennoch bleibt es in eminenter Weise präsent und wirksam. Hierbei geht es nicht nur um die Folgen persönlich verantworteter Schuld im geläufigen Sinn des Wortes, wie sie im Kontext von Verstrickung in der Verfolgung Andersdenkender vorliegen. Vielmehr lässt sich zeigen, wie sehr auch etlichen alltäglichen Handlungszusammenhängen, in denen Menschen sich vorfanden, *tragische Züge* zukamen. Der Versuch, wenigstens im eigenen Handlungsrahmen Unrecht und Leid zu mindern, konnte darauf hinauslaufen, auf andere Weise dem Unrecht aufzuhelfen, seine Wirksamkeit noch zu steigern. Erfahrungen von Ausweglosigkeit und Ohnmacht prägen die Erinnerung unzähliger Menschen, und damit zugleich ihr Lebensgefühl in der Gegenwart.[2]

Viele wissen darum, dass sie gerade in moralischer Hinsicht nur allzu oft nicht als Subjekt eigener Entscheidungen respektiert, sondern auf subtile oder brachiale Weise fremdbestimmt worden sind. Auch diese Erinnerung an eine spezifische Form der Demütigung, die den Kern der eigenen Persönlichkeit antastete und der man weitgehend wehrlos gegenüberstand, wirkt wie ein Gift, das in der Seele nur sehr lang-

[1] Dies gilt dann noch verstärkt, wenn nicht Erwachsene, sondern Kinder und Jugendliche im Fokus entsprechender Anwerbungsstrategien stehen. Vgl. etwa *Klaus Behnke / Jürgen Wolf* (Hg.), Stasi auf dem Schulhof. Der Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch das Ministerium für Staatssicherheit, Berlin 1998.

[2] Eindrucksvoll beschrieben werden diese Zusammenhänge bei *Lothar de Maizière*, Zwischen Anpassung und Verweigerung. Konsequenzen aus dem Leben in einem totalitären Staat, in: Kirchliche Zeitgeschichte 4 (1991), H. 2, 412–422.

sam abgebaut werden kann.[3] Denn es zerstört im Innersten das Empfinden, als Person einen Wert und Eigenstand zu besitzen, der für Andere nicht verfügbar ist und durch sie nicht verletzt werden darf. Angesichts solcher Erfahrungen hat der israelische Philosoph *Avishai Margalit* gezeigt, dass der Grundsatz, dass Menschen nicht gedemütigt werden dürfen, den Ausgangspunkt jeder Ethik darstellt, welche die menschliche Würde als systematisches Zentrum ihrer Argumentation ausweist.[4] Vor dem Hintergrund der Kontrasterfahrung, was es heißt, gedemütigt zu werden, wird die Bedeutung des Topos Menschenwürde überhaupt erst verständlich. Menschen haben ein *Recht* darauf, weder durch ihre Mitmenschen noch durch politische, gesellschaftliche oder religiöse Institutionen gedemütigt zu werden.

Zu den langwirkenden Folgen der Anwendung physischer, aber auch psychischer Gewalt gehört der *Verlust des Vertrauens* in diejenigen, von denen solche Gewalt erfahren wurde. Die Überlebenden von Kriegen und Bürgerkriegen sind vielfach für ihr Leben von den Traumatisierungen gezeichnet, welche durch die direkte Konfrontation mit den unterschiedlichen Erscheinungsformen organisierter Gewalt entstanden sind. Menschliche Verarbeitungsmöglichkeiten solcher Situationen haben ihre Grenzen; daraus ergeben sich zahlreiche Beeinträchtigungen im späteren alltäglichen Leben, bis hin zu manifesten Krankheitsbildern als Ausdruck einer Reaktion auf die auch somatisch gespeicherten, nicht bewältigbaren traumatischen Erinnerungen. In ähnlicher Weise kann das Leben eines Menschen durch das fortgesetzte Erleiden psychischer Gewalt geschädigt werden, wie sie im Kontext von politischer Verfolgung als einer der Ausdrucksformen systemischen Unrechts häufig ausgeübt wird. Viele Opfer solcher Verfolgungsmaßnahmen erlebten oft jahrelang andauernde Phasen von außen induzierter existenzieller Verunsicherung und starker Ängste, die ihre Selbstwahrnehmung wie ihre inneren Bilder von der sie umgebenden sozialen Welt grundlegend veränderten. Das damals Erlittene bewirkte, dass man sich auch in der Gegenwart auf Verhältnisse, die in einem herkömmlichen Sinn „normal" zu sein scheinen, nicht mehr verlassen, ja womöglich nicht einmal versuchsweise auf sie einlassen kann – zu wenig scheint in solchen Kontexten einigermaßen sicher zu sein, dass man riskieren könnte, in ihnen zu leben, als sei man unbefangen.

Menschen, die in Deutschland in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur Verfolgung erlitten und denen es auf oft gefahrvollen Wegen gelang, aus diesem Land zu fliehen, berichteten nachher übereinstimmend, fortan sei es zum wichtigsten Ziel ihres Lebens geworden, *nie wieder anderen Menschen ausgeliefert zu sein*.[5] Auch nach dem Ende der Bedrohungssituation war es für die meisten sehr schwer und für viele von ihnen letztlich unmöglich, aus dem innerpsychischen „Überlebens-

[3] Beispiele hierfür gibt *Doris Denis*, Kognitiv-verhaltenstherapeutische Behandlung psychischer Folgestörungen nach politischer Inhaftierung in der DDR, in: *Stefan Trobisch-Lütge / Karl-Heinz Bomberg* (Hg.), Verborgene Wunden. Spätfolgen politischer Traumatisierung in der DDR und ihre transgenerationale Weitergabe, Gießen 2015, 301–320.

[4] Vgl. *Avishai Margalit*, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin 1997, sowie *Peter Bieri*, Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde, München 2013.

[5] Vgl. *Uta Gerhardt / Thomas Karlauf* (Hg.), Nie mehr zurück in dieses Land. Augenzeugen berichten über die Novemberpogrome 1938, Berlin 2011.

modus“ wieder herauszufinden, der ihnen in der Zeit der Verfolgung aufgezwungen worden war. Neben dem Versuch, unerträgliche Erinnerungen abzuspalten und zu verdrängen, war eine charakteristische Erscheinungsform dieser Existenzweise im Überlebensmodus, dass es den Betroffenen in der Regel nicht möglich war, über das von ihnen Erlittene zu sprechen – außer mit Menschen, von denen sie wussten, dass sie ihr Schicksal teilten.[6]

Die kollektive Erfahrung von organisierter Gewalt wie auch von systemischem Unrecht führt deswegen zu einer bleibenden *Zäsur der Lebenswelten*. Menschen, die zu Betroffenen von solchen Erfahrungen wurden, empfinden sich als von jenen getrennt, die psychische oder physische Gewaltanwendung verantworteten oder stillschweigend akzeptierten. Letzteren gelingt es meist, in und nach „Wendezeiten“ in der unter neuen politischen Vorzeichen entstehenden gesellschaftlichen Realität wieder Fuß zu fassen. Nicht selten können sie sich erfolgreich darin etablieren, ja den Gang der weiteren Entwicklung maßgeblich mitbestimmen. Denjenigen, welche die Erfahrungen des Opfer-Seins in sich tragen, fällt dies ungleich schwerer. Menschen, die unter den Systembedingungen einer autoritären Herrschaftsform ausgegrenzt und verfolgt wurden, sehen sich vielfach auch unter gewandelten politischen Bedingungen wiederum marginalisiert und von der großen Mehrheit weitgehend isoliert. Dies schon deswegen, weil kaum ein Außenstehender von ihren Erfahrungen und ihrer Lebenssituation Kenntnis nehmen will und sich in sie einzufühlen vermag. Diejenigen, die für die Verursachung schwerer Traumata verantwortlich sind, können sich kaum in die Lebenssituation der Traumatisierten hineinversetzen – umgekehrt aber erinnern sich viele der von Traumatisierungen Betroffenen noch recht gut daran, wie sich ihre Wahrnehmung von Umwelt und eigenem Selbst vor den Ereignissen anfühlte, die zur Traumatisierung führten.

Attributionen verschieben sich dabei: Galt zuvor das Leben in einer durchschnittlichen bürgerlichen Zivilität als „Normalwelt“, so tritt an die Stelle dieser für das eigene Lebenskonzept grundlegenden Hypothese nun die Befürchtung, die gesuchte Normalität sei eher in der Welt der Gefängnisse, des Lagers, des Krieges oder Bürgerkrieges anzutreffen – damit aber eine Normalität, in der zu überleben nur mit viel Glück und innerer Stärke werde gelingen können. Phasen außerhalb von Gefangenschaft oder ohne äußere Gewaltanwendung gelten nur als vorübergehende Unterbrechung verhängnisvoller Ereignisketten, welche die Betroffenen – und sei es in der Form unablässiger Bedrohtheitswahrnehmung – ein Leben lang im Griff haben.

Im Verhältnis derer, die für Unrechtserfahrungen verantwortlich sind, zu denen, die eine gewisse Distanz zur Tat, aber auch zu den von ihr Betroffenen hielten, sind lebensweltliche Zäsuren vergleichbarer Art hingegen kaum spürbar. Dies mag ein Stück weit erklären, warum gerade in Transformationsgesellschaften oft ein ausgesprochener gesellschaftlicher Druck auf möglichst schnelle Reintegration der Belasteten in die jeweils neuen politischen Systemstrukturen wahrzunehmen ist. Dagegen fehlt es weitgehend an angemessenen Versuchen, die Lage der Opfer in ihrer ganzen Tragweite zur Kenntnis zu nehmen und wenigstens zu lindern.

[6] Vgl. *Nathan Durst*, Über die Einsamkeit und das unendliche Trauern von alternden Überlebenden des Holocaust, in: *Hans Stoffels* (Hg.), Terrorlandschaften der Seele. Beiträge zur Theorie und Therapie von Extremtraumatisierungen, Regensburg 1994, 44–52.

III.

Gibt es Wege, auf denen die sich verfestigende Entfremdung überwunden werden kann, die zwischen solchen Gruppen in der Gesellschaft besteht, die unter Systemunrecht zu leiden hatten, und denjenigen, denen dies erspart blieb? Unter welchen Bedingungen kann Versöhnung – in ihrer individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension – gelingen, ist sie also etwas substanziell Anderes als eine besondere sprachliche Artikulation des Wunsches nach *business as usual*? Wie weit hält sich ein solches Bemühen aber zugleich fern von jener Anmaßung, die das Gegenüber, dessen es in jedem Versöhnungshandeln bedarf, in die Situation moralischer Nötigung zu bringen versucht und genau dadurch die Chance auf tatsächliche Versöhnung verspielt?

Eine entscheidende, häufig jedoch fehlende Voraussetzung gerade für die individuelle Dimension von Versöhnungsprozessen liegt darin, dass ein *Minimum an Vertrauen* bestehen muss, dass die Suche danach überhaupt ernst gemeint ist. Versöhnung kann nur dort gelingen, wo das Bemühen darum nicht überlagert ist vom taktischen Kalkül des Täters, dadurch die eigene Position aufzuwerten, die Deutungshoheit über die Situation und damit letztlich erneut Macht über das Opfer zurückzugewinnen. Sie setzt voraus, dass zuvor geschehenes Unrecht als solches festgestellt statt bestritten oder relativiert wird – und sie hat nur dort eine Chance auf Dauerhaftigkeit, wo nicht schon der Keim neuen Unrechts mitgesät wird. Wie sonst sollte jemand, in dessen Seele sich Erfahrungen des Missbrauchs von Macht, von Würdeverletzungen, Demütigungen, Verleumdungen, nur allzu oft auch von Verrat tief eingebrannt haben, solches Vertrauen in ein Gegenüber aufbringen, von dem er weiß, dass dessen Handeln diese Erfahrungen bewirkt hat? Hierin begegnet häufig zugleich eine besondere Form von Tragik: Wenn ein Mensch aufgrund traumatischer Erfahrungen sein Vertrauen in Welt und Menschen in grundlegender Weise verloren hat, erweist sich die Angst, sich möglicherweise erneut einem Anderen ausgeliefert zu sehen, letztlich als stärker als der (ohnedies unerfüllbare) Wunsch, im eigenen Leben dort wieder anknüpfen zu können, wo man sich befand, bevor die traumatische Sequenz der eigenen Leidenserfahrungen begann. Wo diese Angst und der Versuch, möglicherweise retraumatisierende Situationen zu vermeiden, als Unversöhnlichkeit beschrieben und somit in einen moralischen Vorwurf gegen die Opfer gewendet wird, zeigt sich nur, wie wenig von dem verstanden wurde, was sich in ihnen wirklich abspielt.

Daran wird erneut deutlich: *Versöhnung und Vergebung* sind dort, wo sie existenziellen Ernst gewinnen, gerade *nicht einklagbar* wie moralische oder rechtliche Pflichten. Denn sie hängen von Voraussetzungen ab, die durch Willensakte allein nicht herstellbar sind. Nur weniges scheint hier im Sinn planbarer Schritte möglich zu sein. Die (wechselseitige) Kraft dazu, nicht aufzugeben, ist in diesem Prozess oft wichtiger als fast alles Übrige. Der Frage nach der Wahrheit entrinnt man nicht; ein Opfer politischer Verfolgung fasste sie in die eindringlichen Worte: „Ich kann nur vergeben, was ich weiß“[7].

Doch auch die dafür Verantwortlichen bedürfen der Konfrontation mit den

[7] Aus einem persönlichen Gespräch mit dem Verfasser. In ähnlicher Weise formulierte Polens Ministerpräsident *Jan Olszewski* im Dezember 1991: „Wenn wir vergeben sollen, so wollen wir wissen, welche Schuld und wem wir vergeben“ (zit. nach: *Sabine Grabowski*, Vom „dicken

tatsächlichen Geschehnissen und ihren Folgen, um Verdrängung und *ideologische Verblendungen durchbrechen* zu können, die ihnen das Verwerfliche ihres einstigen Tuns verbergen. Ihre innere Wandlung dürfte wesentlich davon abhängen, wie weit sie ihre eigene ehemalige Rolle zu betrauern imstande sind.

Zeichen von Vergebungsbereitschaft seitens der vom geschehenen Unrecht Betroffenen können dabei von großer Bedeutung sein. Doch oft liegt hier ein Dilemma, solange sich diese aus den eben dargelegten Gründen dazu nicht imstande sehen. Deswegen erweist sich die oft gestellte Frage: „Wer muss bereit sein zum ersten Schritt?" als eher verfehlt; sie müsste vielmehr lauten: „Wer ist dazu imstande, und wie kann man ihr oder ihm dazu helfen?" Und wie steht es um den zweiten Schritt, nachdem der erste voller Kraftanstrengung gegangen wurde? Alle Vergebungsbereitschaft läuft ins Leere, wo die Vergebung nicht angenommen wird. Auch für Prozesse der Aussöhnung bedarf es deswegen *geschützter Räume*, in denen das Risiko tragbar wird, sich darauf einzulassen – für alle Beteiligten.

IV.

Im Blick auf diese Grundverfasstheit versöhnungsbedürftiger Situationen wird man sensibel dafür werden, wo hohle Versöhnungsrhetorik an die Stelle tatsächlichen Versöhnungshandelns tritt. Vor allem wird deutlich, dass alle Schritte, die auf das Ziel solcher Versöhnung bezogen sind oder zumindest in seinem Kontext stehen, auch dann einen Eigenwert haben, wenn die erhoffte Versöhnung bis auf weiteres aussteht. Dies gilt zuvorderst für das Bemühen um authentische Erinnerung. Sie dient wenigstens drei Zwecken:

Zum einen geht es (wie oben dargestellt) darum, mehr Gerechtigkeit in der Gestaltung von Politik dadurch zu bewirken, dass das kollektive Erinnern vor seiner Verfälschung durch einen selektiven Umgang mit historischen Tatsachen bewahrt wird. Wenn sich stattdessen Zerrbilder in den Köpfen einnisten, tut man schnell Menschen Unrecht, die in dieser Zeit leben und handeln mussten.

Darin liegt zugleich – *zweitens* – ein Beitrag zu *wiederherstellender Gerechtigkeit*,[8] indem sich die beschädigte Würde der Opfer von Gewalt und Systemunrecht dadurch ein Stück weit wiederaufrichten lässt, dass man ihre Erfahrungen im öffentlichen Raum zu Wort kommen lässt. Denn dadurch kann verhindert werden, dass sie gesellschaftlich isoliert und in ihrer Situation gefangen bleiben. Dies ist möglich etwa durch *Zeitzeugengespräche* in Gedenkstätten, Schulen und Hochschulen. Denn nicht zuletzt wird die Wahrnehmung, isoliert zu

Strich" zur „Durchleuchtung". Ansätze der Vergangenheitsbewältigung in Polen, in: Osteuropa 48 (1998), H. 10, 1015–1023, hier: 1017.

8 Das Konzept der *restaurative justice* spielte eine Schlüsselrolle in dem Projekt des anglikanischen Erzbischofs von Kapstadt, *Desmond Tutu*, nach dem Ende des südafrikanischen Apartheid-Regimes durch die Errichtung einer Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth and Reconciliation Commission*) einen Beitrag dazu zu leisten, dass die Gesellschaft nicht auf Dauer in Verantwortliche für politische Verbrechen und deren Nutznießer auf der einen, in Opfer des Apartheid-Regimes und ihre Hinterbliebenen andererseits gespalten bleiben sollte. Zehn Jahre nach dem Ende dieses Prozesses nahm er zu dessen Ergebnissen kritisch Stellung, vor allem wegen der Weigerung vieler Täter, zu ihren Taten zu stehen und auf die Opfer zuzugehen, die bis in die Gegenwart hinein unter deren Folgen leiden.

sein, dadurch verstärkt, dass es den Betroffenen unmöglich ist, über das von ihnen Erlittene zu sprechen – sei es, weil die Tiefe der eigenen Verletzungen dies verwehrt, sei es, weil die lebensweltlichen Plausibilitäten der Gegenwart hierfür keinen Ort mehr zu bieten scheinen.

Menschen, die sich für Formen der Zeitzeugenschaft zur Verfügung stellen, berichten dagegen oft, dass sie ihre Tätigkeit auch als einen Weg erfahren, mit ihrem Wissen um die Realität abgründiger Dimensionen des Menschseins weiterleben zu können.[9] Vor allem jedoch zeigt sich bei den Zuhörenden in solchen Zeitzeugengesprächen immer wieder, wie tief sie diese Begegnungen beeindrucken. Denn sie erfahren in ihnen Dimensionen des Geschehenen, die durch andere mediale Formen der Erinnerungsarbeit nur unzureichend zur Darstellung kommen können. Die moderne Gedenkstättenpädagogik hat daraus bereits Konsequenzen gezogen. Nahezu in jeder Ausstellung findet man heute das Angebot, Interviewauszüge mit Menschen anzuhören, die über ihre damalige Lebens- und Erlebnissituation berichten. Oft sind sie wertvolle Ergänzungen dessen, was man aus Schautafeln oder Kommentartexten entnehmen kann.

Drittens dient authentisches Erinnern dem Ziel, die Wiederholung solcher Erfahrungen in ähnlicher Form in der Zukunft zu verhindern. Denn solches Erinnern bewirkt zugleich, dass die Verursachungsfaktoren und Verantwortlichkeiten für das den Opfern zugefügte Leid auch nach Überwindung dieser Strukturen nicht dem kollektiven Vergessen anheimfallen. Je gründlicher und genauer diese Bemühungen sich gestalten, umso eher werden auch die teils subtilen, teils brutalen politischen und sozialen Mechanismen erkennbar, die in Unrechtsverhältnisse hineinführen, welche, einmal etabliert, nur schwer wieder überwunden werden können. Gerade in einer Zeit, in der sich populistische Tendenzen bis hin zu offen autoritären Politikkonzepten erneut Geltung verschaffen, lässt sich durch das Wachhalten der Erinnerung an die politische und soziale Wirklichkeit von Diktaturen dazu beitragen, dass Menschen gegen solche Trends widerstandsfähig bleiben.

Eine weitere, in ihrer Bedeutung häufig unterschätzte Möglichkeit, die verletzte Würde von Betroffenen wiederaufzurichten, besteht darin, niedrigschwellig konzipierte *psychosoziale Hilfsangebote* bereitzuhalten. Denn am wichtigsten dürfte es sein, den Betroffenen dabei zu helfen, dass sie mit den Beschädigungen *weiterleben* können, welche die unversöhnte Situation in ihnen angerichtet hat: Sie sollen nicht in ihrer Opferrolle ausharren müssen, vielmehr zu Überlebenden der traumatischen Erfahrungen werden. *Christian Pross* und *Sepp Graessner* vom Berliner Behandlungszentrum für Folteropfer haben den entscheidenden Punkt prägnant formuliert: „Die wichtigsten Voraussetzungen für das Weiterleben nach einem Trauma, die wichtigsten Heilungsfaktoren, sind Sicherheit, Autonomie und die Möglichkeit zum Aufbau einer neuen Existenz."[10]

[9] Wiederherstellende Gerechtigkeit schließt zudem ein, die Möglichkeiten individueller Rehabilitierungen und Entschädigungen zu verbessern. Denn noch immer stehen viele Betroffene vor für sie fast unüberwindlichen Hürden bei der Durchsetzung ihrer Ansprüche.

[10] *Christian Pross* / *Sepp Graessner*, 10 Jahre Behandlungszentrum für Folteropfer. Suche nach Wegen zu einer Traumatherapie von Flüchtlingen und politisch Verfolgten, in: *Angelika Birck* / *Christian Pross* / *Johan Lansen* (Hg.), Das Unsagbare. Die Arbeit mit Traumatisierten im Behandlungszentrum für Folteropfer Berlin, Berlin 2002, 1–16, hier: 13.

Die Heilungschancen von traumatisierten Menschen hängen wesentlich davon ab, ob die traumatisierende Situation verlässlich in der Vergangenheit liegt oder aber ob man weiterhin Gründe hat, ihre Wiederkehr zu befürchten. Auf dem Weg zur Heilung, der die Ressourcen des traumatisierten Menschen bis an seine Grenzen beanspruchen kann, sind geschützte Räume besonders wichtig, in denen Vertrauensbeziehungen behutsam wiederaufgebaut werden können. So soll es möglich werden, trotz der erlittenen Schädigungen Formen der alltagspraktischen Lebensbewältigung zu entdecken und die dazu notwendigen Kraftressourcen in sich zu erschließen. Das Ziel besteht darin, zu der Wahrnehmung zu gelangen: „Ja, ich war ein Opfer, aber letztlich haben mich die Verfolger nicht besiegt. Es ist Vergangenheit, ich habe noch ein Leben danach."[11]

Für solche heilenden Veränderungsmöglichkeiten der Situation der Betroffenen Sorge zu tragen, müsste für alle, die für den Umgang mit belasteter Vergangenheit eine Mitverantwortung empfinden, an erster Stelle stehen. Doch es herrscht ein großes Missverhältnis zwischen dem erkennbaren Bedarf an solcher Hilfe, die nicht nur stark traumatisierte Menschen benötigen, einerseits und den dafür bereitgestellten personellen und finanziellen Ressourcen andererseits.

Zugleich zeigen Erfahrungen aus Transformationsprozessen auch außerhalb Deutschlands und Europas in jüngster Zeit, dass die Reichweite solcher Hilfsmöglichkeiten entscheidend davon abhängt, ob sie in einem „aufarbeitungsfreundlichen" gesellschaftlichen Klima angenommen werden können. Nur dann kann das Vertrauen darauf wachsen, dass die in der Transformationsperiode angestoßenen Prozesse eine Chance auf Stabilität und Dauerhaftigkeit erhalten. Dazu gehört nicht zuletzt, dass gerade die moralischen Bedeutungsgehalte dieser Neuorientierung im Alltag thematisch werden.

Insgesamt können alle diese Bemühungen dazu beitragen, dass eine fatale Historisierung von individuellen wie kollektiven Unrechtserfahrungen vermieden wird. Denn das, was zwar zeitlich immer

Weiterführende Literatur:

Dan Diner, Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust, Göttingen 2007. Der Essay untersucht die Veränderungen und teils absichtsvollen Verzerrungen in der Entwicklung der kollektiven Erinnerung an die Shoah in unterschiedlichen Kontexten sowie ihre politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen.

Martin Doerry, „Nirgendwo und überall zu Haus". Gespräche mit Überlebenden des Holocaust, München 2008. Das Buch enthält Interviews mit bekannten Wissenschaftlern und Publizisten zu der Frage, wie sich ihr individuelles Leben und Erleben durch die Folgen der Verfolgung veränderte.

Sandra Pingel-Schliemann, Zersetzen. Strategie einer Diktatur, Berlin 2002. Die Abhandlung analysiert die psychologischen Methoden, mit denen der Staatssicherheitsdienst der ehemaligen DDR das Leben von Menschen systematisch zerstörte, und beschreibt die psychosozialen Folgen ihrer Anwendung für die Betroffenen.

[11] *Norbert F. Gurris*, Interview, veröffentlicht im 4. Tätigkeitsbericht der Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt, Magdeburg 1998, 108–114, hier: 113.

weiter zurückliegt, ist doch in politisch-moralischer Hinsicht längst nicht Vergangenheit. Wie sehr es die sozialen und politischen Verhältnisse in der Gegenwart prägt, ist freilich denjenigen, welche die zurückliegende Epoche selbst miterlebt haben, auf ganz andere Weise bewusst als den erst später geborenen Generationen. Historisch betrachtet ist die zeitliche Distanz etwa zu den Ereignissen der Friedlichen Revolution in der ehemaligen DDR und der Jahre davor eher kurz. Innerhalb wie außerhalb Europas beginnen viele Diskurse, in denen belastende Erinnerungen an eine belastete Epoche zum Thema werden, überhaupt erst nach einer solchen Periode, in der ein wachsender Abstand zum unmittelbaren Erleben das Erinnerte ein Stück weit erträglicher gemacht hat.

* * *

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen gewinnt die Rede von Versöhnung im politischen Kontext eine gegenüber dem herkömmlichen Verständnis unterschiedliche Bedeutung: *Versöhnung* erscheint so *nicht* als ein *einmaliger Akt*, sondern als *mögliches und zu erhoffendes Ergebnis eines längerfristigen individuellen, gesellschaftlichen und politischen Prozesses*, eines *Ringens um eine angemessene Auseinandersetzung mit Erfahrungen von Systemunrecht und organisierter Gewalt*, dessen Auswirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen. Zugleich wird an den anspruchsvollen Voraussetzungen dieses Prozesses deutlich, dass sein Ziel sich nur erreichen lässt, wenn es gleichermaßen engagiert und mit Beharrungsvermögen verfolgt wird – auch machtvollen Gegenströmungen und dem fortdauernden Kampf um die Deutungshoheit hinsichtlich der Inhalte der kollektiven Erinnerung zum Trotz.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Thomas Hoppe, Jg. 1956, Studium der Philosophie, Theologie und Pädagogik in Frankfurt/M. und Münster/Westf., dort Habilitation für das Fach Christliche Sozialwissenschaften 1997. Professur für Sozialethik an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg. Veröffentlichungen zum Thema (Auswahl): Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart 2002; Von der Last der Erinnerung. Zum Umgang mit jüngster Vergangenheit im geeinten Deutschland, in: Werner Schreer / Georg Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen, München 1999, 320–336; Agraphoi Nomoi. Zur Aufarbeitung von Systemunrecht mit den Mitteln des Strafrechts, in: Gerhard Gäde (Hg.), Hören – Glauben – Denken, Münster 2005, 287–309.*

Uta Poplutz

Erzählen und Erinnern

Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese

◆ **Biblische Erzählungen gehören wesentlich zu unserem kulturellen Erinnerungsschatz und prägen seit vielen Jahrhunderten jüdische und christliche Weltvorstellungen. Ihre Wirkung entfalten diese Texte dadurch, dass sich Menschen immer wieder neu von diesen Erzählungen in ihren Bann ziehen lassen. Auf welche Weise es biblischen Texten gelingt, Leserinnen und Leser anzusprechen, dem versucht die Exegese mit Hilfe der sogenannten Erzähltextanalyse nachzugehen. Welches Potenzial dieser Zugang birgt und welche Aspekte der Texte sich damit neu eröffnen, das führt der folgende Artikel aus. (Redaktion)**

„Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann. Die größten Werke der Menschheit haben Geschichten und Verstricktsein in Geschichten zum Gegenstande."[1]

Mit diesem Zitat beginnt der Husserl-Schüler und „Vater der Geschichtenphilosophie"[2] Wilhelm Schapp seine anthropologische Entfaltung des In-Geschichten-Verstricktseins, welches nicht nur philosophisch rezipiert wurde, sondern seit geraumer Zeit auch verstärkt interdisziplinär wahrgenommen wird. Schapp fährt fort:

„Wir brauchen nur einige Namen wie Homer, die Bibel, Dante […] zu nennen, und schon leuchtet eine unendliche Folge von Geschichten, in die Menschen verstrickt sind, vor uns auf."[3]

Es liegt auf der Hand, dass das Christentum als Buchreligion in vielfältiger Weise mit Erzählungen verbunden ist. Nicht nur sind wesentliche Teile der Bibel erzählender Natur, auch die spätere christliche Tradition, die sich auf diese Geschichten beruft, hat eine Fülle von Erzählungen (Heiligenviten, erbauliche Literatur etc.) hervorgebracht, mit deren Hilfe die Erinnerung an die Anfänge und Ursprünge der eigenen Gemeinschaft lebendig gehalten wird; bis heute spielt im Religionsunterricht, in der christlichen Bildungsarbeit oder in der Predigt das Erzählen eine tragende Rolle.[4] Das Christentum ist somit dem Wesen nach eine Erzähl- und Er-

1 *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding (Klostermann Rote Reihe 10), Frankfurt/M. [5]2012 (1953), 1.

2 So *Karen Joisten* im Vorwort zur fünften Auflage des genannten Buchs (ebd., V).

3 *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt (s. Anm. 1), 1.

4 *Andreas Mauz*, In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs, in: *Christian Klein / Matías Martínez*, Wirklichkeitserzählungen. Formen und Funktionen nichtliterarischen Erzählens, Stuttgart 2008, 192–216, hier: 193 f.

innerungsgemeinschaft, und der christliche Glaube besitzt eine elementare narrative Tiefenstruktur.[5]

Das Neue Testament – und in narrativer Hinsicht vorrangig die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes[6] – führt uns in eine fremde Welt und „verstrickt" die Leserinnen und Leser mit den Figuren der Erzählung. Dies geschieht in zwei Richtungen: Nicht nur werden die Figuren – allen voran der Protagonist Jesus von Nazaret (Evangelien) sowie die Apostel Petrus und Paulus (Apg) – als in die erzählte Welt Verstrickte dargestellt, sondern auch wir als Rezipientinnen und Rezipienten sollen gleichsam in die Erzählung hineingezogen und so mit ihr verwoben werden, dass diese aktuelle Bedeutung für unser Leben erhält. Das gilt nicht nur für die intendierten oder tatsächlichen Erstleserinnen und Erstleser, sondern für alle Rezipientinnen und Rezipienten an ihren jeweiligen historischen Orten. Nur so konnten und können die heiligen Schriften Gemeinschaft stiften.

1 Erzähltheorie und neutestamentliche Exegese

Nimmt man die literarische Gattung der Erzählung in den neutestamentlichen Schriften ernst, ist es naheliegend, dazu die in den Sprach- und Literaturwissenschaften entwickelten Methoden zur Anwendung zu bringen, welche sich mit der Analyse von Erzähltexten beschäftigen. Zwar interpretiert die exegetische Wissenschaft biblische Texte überwiegend im Blick auf die Frage nach deren propositionalem Gehalt (Sinn und Bedeutung), wozu der klassische historisch-kritische Methodenkanon ein wichtiges Instrumentarium darstellt, aber sie wendet den Blick seit einigen Jahrzehnten auch verstärkt auf Fragen der literarischen Gestalt, pragmatischen Stoßrichtung und hermeneutischen Bedeutung der Texte[7] (sog. *linguistic turn*). Als synchrone Methode konzentriert sich dieser Ansatz auf die Texte selbst, d. h. auf ihre Funktionsweisen und Wirkungen, und ergänzt damit die diachronen Methoden, welche sich mit Quellenfragen und

5 Vgl. ebd., 194; vgl. *Edmund Arens*, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106,2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive, in: *Rolf Zerfaß* (Hg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988, 13–27, hier: 24.

6 Allerdings werden in jüngster Zeit auch verstärkt die Briefe des Apostels Paulus in den Blick genommen, vgl. etwa *Uta Poplutz*, Der Lebendige – Gottesfigurationen bei Paulus, in: *Ute E. Eisen / Ilse Müllner* (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 349–373. Explizit hingewiesen sei auch auf die noch unveröffentlichte Dissertation von *Christoph Heilig*, Paulus als Erzähler? Eine narratologische Perspektive auf die Paulusbriefe, Zürich 2018; Heilig analysiert im Anschluss an die Studien von Richard B. Hays und N. T. Wright die narrativen Strukturen der Paulusbriefe. Dabei zielt er darauf ab, die weithin etablierte Aufteilung in narrative (Erzählungen) und nicht-narrative (Briefe) Textsorten, der die methodische Unterscheidung zwischen narratologischer und rhetorischer Analyse entspricht, aufgrund textlinguistischer Beobachtungen zu überwinden: Heilig favorisiert ein „integratives Textverständnis", das strukturelle, inhaltliche und pragmatische Faktoren der Textualität berücksichtigt, und schlägt eine Klassifikation von verschiedenen Textsorten anhand unterschiedlicher Kommunikationsbereiche vor.

7 Vgl. *Eve-Marie Becker*, Text und Hermeneutik am Beispiel einer textinternen Hermeneutik, in: *Oda Wischmeyer / Stefan Scholz* (Hg.), Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Hermeneutik (NET 14), Tübingen–Basel 2008, 193–215, hier: 194.

der historischen und traditionsgeschichtlichen Verortung beschäftigen. Eine Möglichkeit eines solchen synchronen Zugangs ist nun die Narratologie (Erzähltheorie), welche Logik, Prinzipien und Praxis narrativer Darstellungen analysiert.[8] Dass diese Methode nur eine von vielen möglichen und exegetischen Herangehensweisen ist, versteht sich dabei von selbst.

Bevor die Narratologie verstärkt für die Auslegung der neutestamentlichen Texte herangezogen und zum Teil auch methodisch für die exegetische Anwendung weiterentwickelt wurde,[9] gab es Modelle, die diesen interdisziplinären Transfer inhaltlich vorbereiteten.[10]

Ich nenne hier nur die drei einflussreichsten Bücher, die exegetisch breit rezipiert wurden. Als erstes ist die Einführung des Begriffs „*Narrative Criticism*" im Blick auf die Analyse des Markusevangeliums von *David Rhoads* zu nennen (1982)[11], der auf dem Methodenbuch von Seymour Chatman (1978)[12] fußt, welcher wiederum die Erzähltheorie von Gérard Genette (1972)[13] aufgenommen und weitergeführt hat. Für die deutschsprachige Forschung wurde die *Methodenlehre* von *Wolfgang Egger* (1987)[14] einflussreich, die einen umfangreichen Abschnitt zur narrativen Analyse aufweist und ihrerseits auf den frühen strukturalistischen Ansätzen von Propp, Greimas und Bremond fußt. Da dieses Buch Eingang in viele exegetische Proseminare fand, verstärkte es deutlich die Wahrnehmung der neutestamentlichen Erzählungen als Narrationen, so dass beispielsweise das darin vorgestellte Aktantenmodell zum festen Repertoire besonders der Analyse von Parabeln oder Beispielerzählungen wurde. Viel Aufmerksamkeit erhielt zuletzt das Buch „*Narrative Fiction*" von *Shlomit Rimmon-Kenan* (1983)[15], das anhand des Ebenenmodells von *story*, *text*, *narration* ein sorgfältiges Analyseinstrument vorstellt, welches in zahlreichen neutestamentlichen Auslegungen aufgenommen wurde.

8 Vgl. *Jan Christoph Meister*, Narratology, in: *Peter Hühn / John Pier / Wolf Schmid / Jörg Schönert* (Hg.), Handbook of Narratology (Narratologia 19), Berlin–New York 2009, 329–350, hier: 329. Vorgeschlagen wurde der Begriff Narratologie (*narratology*) von Tzvetan Todorov, der Texte russischer Formalisten ins Französische übersetzte und diese mit dem französischen Strukturalismus ins Gespräch brachte.

9 Vgl. etwa meine Überlegungen zur Charakterisierung von Figurengruppen, wie sie häufig im Neuen Testament anzutreffen sind (Pharisäer, Jünger, Volksmengen), für die es aber in der modernen Erzählliteratur in dieser Form keine Parallelen gibt: *Uta Poplutz*, Volk – Jünger – Autoritäten. Überlegungen zur Konzeption und Charakterisierung von Figurengruppen im Matthäusevangelium, in: *dies.*, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 101–139; *dies.*, Die Pharisäer als literarische Figurengruppe im Johannesevangelium, in: *Jörg Frey / Uta Poplutz*, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium (BThS 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 19–39.

10 Vgl. zur Darstellung *Sönke Finnern / Jan Rüggemeier*, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB Theologie 4212), Tübingen 2016, 173–175.

11 *David Rhoads*, Narrative Criticism and the Gospel of Mark, in: JAAR 50 (1982), 411–434.

12 *Seymour Chatman*, Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, Ithaca–London 1978.

13 *Gérard Genette*, Die Erzählung (UTB.W 8083), München 1972.

14 *Wolfgang Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987.

15 *Shlomith Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction. Contemporary Poetics (New Accents), London 1983.

Neuen Schwung erhielt die Narratologie in den 1990er-Jahren, als man sich in weiten Teilen vom radikalen Strukturalismus mit seinem streng textzentrierten Ansatz abwandte, welcher postulierte, der Sinn eines Textes könne einzig und allein aus diesem selbst erhoben werden. Und so entwickelte sich die Narratologie nach und nach zu einer Art „Querschnittdisziplin“[16], die nicht mehr mit dem französischen Strukturalismus der 1970er-Jahre identisch war, sondern einen ganzen Wissenschaftsbereich umfasste.[17]

Insbesondere die sogenannte kognitive Wende (*cognitive turn*) wurde wichtig, da sie die Prozesse der Textrezeption und Textproduktion verstärkt in den Blick nahm: „So hat sich im Unterschied zum textzentrierten Strukturalismus die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Leser eines Textes immer über ein kulturspezifisches *Vorwissen* verfügen. Ohne dieses Vorwissen, das bei der Lektüre immer mit aktiviert wird, blieben die Texte letztlich unverständlich.“[18] Das bedeutet, dass es keinen Textsinn „an sich“ geben kann und dass das Verstehen eines Textes keineswegs rein subjektiv ist (wie es der radikale Konstruktivismus postulierte), sondern als wechselseitiger Vorgang verstanden werden muss, bei dem das kulturelle Weltwissen der jeweiligen Leserinnen und Leser mit den Inhalten eines Textes abgeglichen und aufeinander bezogen wird.[19]

2 Erzähltheorie und historisch-kritischer Methodenkanon

Damit wird deutlich, dass die narratologische Zugangsweise der historischen Kritik keineswegs widerspricht, sondern als Erweiterung des etablierten Methodenkanons verstanden und eingeordnet werden muss.[20]

Denn der historisch-kritische Methodenkanon verortet die biblischen Erzählungen in ihrer zeit- und sozialgeschichtlichen Situation und etabliert ein kritisches Potenzial, das im besten Fall davor bewahren kann, diese losgelöst von ihrem Kontext für die je eigenen Anliegen zu instrumentalisieren. Die biblischen Texte sind Texte, die nicht nur verschiedene Verfasser und differierende intendierte Adressatenkreise aufweisen, sondern immer auch bestimmte Intentionen verfolgen (*Textpragmatik*). Diesen Intentionen im Blick auf den in den Texten zum Ausdruck kommenden Glauben auf die Spur zu kommen, ist eine der wesentlichen Aufgaben

16 So treffend *Sönke Finnern / Jan Rüggemeier*, Methoden der neutestamentlichen Exegese (s. Anm. 10), 174.

17 In diesem Zusammenhang sei auf die deutschen interdisziplinären Zentren für Erzählforschung an den Universitäten Wuppertal (ZEF), Hamburg (ICN) und Bonn (BZTN) sowie das Graduiertenkolleg „Faktuales und fiktionales Erzählen“ in Freiburg i. Br. hingewiesen. Die jeweiligen Internetauftritte geben einen umfangreichen Überblick über aktuelle Forschungstrends und Publikationen.

18 *Sönke Finnern / Jan Rüggemeier*, Methoden der neutestamentlichen Exegese (s. Anm. 10), 174.

19 Vgl. ebd., 175.

20 Vgl. *Heike Omerzu*, Neuere Methoden und Einsichten der neutestamentlichen Wissenschaft, in: *Christoph Bizer / Rudolf Englert* u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRP 23), Neukirchen-Vluyn 2007, 38–50, hier: 43. Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode hat übrigens auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ vom 15. April 1993 deutlich hervorgehoben.

der historischen Kritik.[21] Doch es kommt noch ein weiteres hinzu: Nimmt man den christlichen Grundgedanken der Inkarnation ernst, ist die historische Rückfrage eine Aufgabe, die sich geradezu aus der Sache selbst ergibt: Wenn der Glaube besagt, dass Gott in unsere Zeit und Geschichte hinein Mensch geworden ist, kann er nicht mit einem überzeitlichen Mythos oder einem theologischen Symbol gleichgesetzt werden, sondern wird in je unterschiedlicher Form in die Welt hinein buchstabiert – damals wie heute. Aus diesem Grund ist es möglich und geradezu zwingend, den christlichen Glauben und die neutestamentlichen Schriften einer historischen Rückfrage auszusetzen, ohne befürchten zu müssen, damit ein destruktives Werk in Gang zu bringen. Wer annimmt, die biblischen Texte würden eine solche Rückfrage nicht aushalten, stuft ihr Potenzial gering ein.

Während die diachronen Methoden mit ihrem Ansatz vor allem die Distanz der heutigen Leserinnen und Leser zum Vorschein bringen, stellt die Narratologie Verfahrensweisen für die Lektüre zur Verfügung, die dazu beitragen, sich auf kritische Weise der Welt des Textes auszusetzen und sich selbst im Lektüreprozess aktiv darin zu verorten. Als wissenschaftliche Methode liefert die Erzähltheorie Kriterien für die Analyse von Erzählstrukturen und Figurenkonstellationen, welche die subjektive Wahrnehmung korrigieren und den Lektürevorgang hermeneutisch reflektieren.[22] Eine solche methodische Reflexion, die sich eng am Text orientiert und seinen Funktionsweisen nachgeht, ist unentbehrlich: Denn trotz der in den letzten Jahren zu beobachtenden Betonung der Rezeption und der Mitarbeit der Leserinnen und Leser an der Konstituierung des Textsinns, ist es wichtig festzuhalten, dass es „Grenzen der Interpretation" (Umberto Eco)[23] gibt: Nicht jede mögliche und

Weiterführende Literatur:

Sönke Finnern, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT/II 285), Tübingen 2010.

Uta Poplutz, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008.

[21] Vgl. dazu *Uta Poplutz*, Vom Nutzen der Erzähltheorie für die bibeldidaktische Vermittlung. Ein Denkanstoß, in: *dies*., Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (s. Anm. 9), 140–144.

[22] Vgl. *Franz W. Niehl*, Verfahren des biblischen Unterrichts auf dem Prüfstand, in: *Christoph Bizer / Rudolf Englert* u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (s. Anm. 20), 135–145, hier: 142: „Zur Erweiterung und Vertiefung des Textverstehens, zur Vergewisserung auf dem Auslegungsweg und oft auch als Korrektur subjektiver Wahrnehmung des Bibeltextes sind Textanalysen unentbehrlich […]. Analysen dieser Art sind keine literaturdidaktischen Spielereien. Vielmehr erfüllen sie eine wichtige Aufgabe: Sie ermöglichen die Überprüfung von Deutungen durch die Rückfrage an den Text. Dadurch lassen sich auch Interpretationen, die der Textgestalt widersprechen, begründet als falsch zurückweisen."

[23] *Umberto Eco*, Die Grenzen der Interpretation, München ^{2}1999. Eco bedenkt auf pragmatische Weise die Abhängigkeit von Text und Leserin / Leser: Jeder Autor eines Textes hat einen Modell-Leser im Sinn und steuert durch gezielte literarische Techniken die Lektüre der Rezipienten. Dies setzt der Freiheit der Lektüreweise Grenzen, denn nicht jede mögliche Lektüre ist eine adäquate Lektüre. Vgl. *ders*., Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ^{3}1998, 140: „Die Makropropositionen, durch die der Leser die Fabel aktua-

tatsächliche Lektüre ist eine dem Text angemessene Lektüre. In meinen Augen verbindet dieser Aspekt das Interesse der Erzähltheorie mit den historisch-kritischen Methoden: Beide wollen auf je eigene Weise und mit unterschiedlichen Akzentuierungen dem Text gerecht werden und ihn zugleich für heutige Leserinnen und Leser erschließen.

3 Integration der Erzähltheorie in den Methodenkanon

Obwohl sich narratologische Analyseverfahren mittlerweile in der Exegese etabliert haben, werden bis heute zum Teil deutliche Vorbehalte formuliert. So wird vor allem die Unvereinbarkeit der an moderner Romanliteratur entwickelten Konzepte mit antiken Texten moniert oder vorgetragen, dass die Theorie lediglich um der Theorie willen betrieben würde und jede Bodenhaftung in den Texten verloren hätte. Dem ist entgegenzuhalten, dass auch Texte, die mehrere tausend Jahre alt sind, mit modernen Kategorien sinnvoll erschlossen werden können und sogar müssen: Wie sonst können sie für die heutige Zeit Bedeutung entfalten und mehr darstellen als museale Relikte einer vergangenen Epoche?[24] Darüber hinaus haben auch die etablierten historisch-kritischen Methoden die frühen Grammatiken oder Rhetoriken deutlich weiterentwickelt: Redaktionskritik oder synoptischer Vergleich sind moderne Kategorien, die den Verfassern der neutestamentlichen Schriften nicht bekannt gewesen sein dürften. Überdies ist immer zwischen Analyseaspekten und historischen Phänomenen zu unterscheiden: Nur wenn die Beschreibungskategorien allgemein genug sind und das Ergebnis nicht inhaltlich vorweggenommen wird, sind sie wissenschaftlich legitim.[25] Dass jedoch – und in diesem Punkt ist der Kritik Recht zu geben – die neutestamentlichen Erzählungen narrativ wesentlich unterkomplexer sind als große Romanwerke wie etwa Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit", an der Genette seine Erzähltheorie entwickelt hat, liegt auf der Hand (man denke hier nur an die Figurendarstellungen, die auf äußere Charakterisierungen fast gänzlich verzichten). Aus diesem Grunde ist eine Adaption der literaturwissenschaftlichen Methoden an antike Texte angezeigt und sollte sowohl in der Altphilologie als auch in der Exegese weiter vorangetrieben werden.

In den letzten Jahren wurde eine lebhafte exegetische Diskussion über die Integrationsfähigkeit neuer Methoden wie der Erzähltheorie in den bis dahin als Maßstab geltenden historisch-kritischen Methodenkanon geführt:[26] „Es gibt heute narrative, rezeptionsästhetische, semiotische, pragmalinguistische, intertextuelle, feministische, tiefenpsychologische und viele andere Ansätze, die teilweise unverbunden neben historisch-kritischen Methoden stehen."[27] Es wurde darum schon länger gesehen, dass diesem „Auslegungsplu-

lisiert, hängen nicht von einer beliebigen Entscheidung ab: sie müssen vielmehr in irgendeiner Weise die vom Text übertragene Fabel aktualisieren."

24 Vgl. *Thomas A. Schmitz*, Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 16 f.

25 Vgl. *Sönke Finnern*, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT/II 285), Tübingen 2010, 2.

26 Vgl. ebd., bes. 1–46.

27 Ebd., 3; vgl. dazu auch *Ulrich Luz* (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch, Zürich 1992.

ralismus“[28], der kaum noch zu überblicken ist, Vorschläge zur Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Methoden bzw. der Frage nach ihrer Integration entgegenzusetzen sei. Einen umfangreichen und ausgesprochen anregenden Vorschlag hat Sönke Finnern mit seiner Dissertationsschrift aus dem Jahr 2010 vorgelegt, auf die ich an dieser Stelle gerne verweise.[29] Eine Fortführung dieser Bemühung wäre meines Erachtens dringend angezeigt und könnte helfen, den Methodenkanon interdisziplinär weiterzuentwickeln.[30]

4 Fazit und Plädoyer

Eine narrative Textlektüre ist synchron ausgerichtet und interpretiert etwa die neutestamentlichen Evangelien konsequent als Erzählungen der Geschichte Jesu.[31] Erzählungen sind kein Abbild der Realität, sondern eine eigene Welt mit eigenen „Spielregeln“. Das bedeutet zugleich, dass Erzählungen mehr vermögen als ein vordergründiger, auf den ersten Blick objektiv erscheinender Tatsachenbericht: Erzählungen stellen Gegenwärtigkeit her – sie nehmen die Leserin und den Leser mit in das Geschehen hinein. Damit erfüllen sie eine wichtige Funktion zur Erzeugung von Kohärenz:

„Geschichten helfen uns, die Welt und unseren Ort darin zu bestimmen, ob wir darin als Figuren, als ErzählerInnen oder als mehr oder minder identifiziert Lesende vorkommen.“[32]

Narratologische Ansätze können zu dieser Kohärenzbildung beitragen, indem der Funktionsweise von Erzähltexten methodisch nachgedacht wird und dadurch Identifikationsangebote des Textes überhaupt erst offensichtlich werden. Gerade biblische Erzähltexte, die ja mehr bieten wollen als ein reines Lesevergnügen für Interessierte, ermöglichen es auf diese Weise, die Verstrickung der Leserin und des Lesers in die Welt des Textes sichtbar zu machen.

Eine solche Lektüre öffnet sich für die Einsichten anderer exegetischer Zugänge und kann gewinnbringend mit diesen verknüpft werden. Für Bibelleserinnen und Bibelleser bieten die verschiedenen Methoden damit die Möglichkeit, einen eigenständigen und vertieften Zugang zu biblischen Texten zu erzielen und die Erinnerungskultur fortzuschreiben. Es bleibt zu erwarten und zu hoffen, dass sich dabei so manche überraschende Beobach-

28 Vgl. *Sönke Finnern*, Narratologie und biblische Exegese (s. Anm. 25), 4.

29 Vgl. ebd., bes. 5–22 (Forschungsgeschichte); 477–488. Dieser Ansatz wurde dann konsequent in einem eigenen Methodenbuch auch für die Praxis zur Anwendung gebracht, vgl. *Sönke Finnern / Jan Rüggemeier*, Methoden der neutestamentlichen Exegese (s. Anm. 10).

30 Einen interessanten Vorschlag der Verbindung von Narratologie und Modellen zur Erinnerungs- und Gedächtniskultur hat Sandra Hübenthal vorgestellt: *Sandra Hübenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen ^{2}2018.

31 Vgl. dazu *Uta Poplutz*, Narrative Spannung und erzählte Welt. Anmerkungen zur Theorie des Plots und zur Plotting-Strategie des Matthäusevangeliums, in: *dies.*, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (s. Anm. 9), 1–56, hier: 1–6.

32 *Ilse Müllner*, Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte, in: Protokolle zur Bibel 15 (2006), 1–24, hier: 2; ebd., 3: „Sowohl Einzelpersonen als auch Gemeinschaften stehen vor der Aufgabe, Kohärenz herzustellen. Bei allem Respekt vor der fragmentierten Identität in einer fragmentierten Zeit, bei allem Wissen um den ‚Tod‘ der großen Erzählungen: Die Aufgabe der Kohärenz stellt sich Einzelnen und Gemeinschaften immer noch, und sie wird maßgeblich durch das Erzählen bewerkstelligt.“

tung auftut, die gewohnte Lektüren in Frage stellt und damit eine neue Begegnung mit den alten Texten ermöglicht.

Die Autorin: *Geboren 1971; Studium der Katholischen Theologie (Würzburg); 2003 Promotion (Würzburg); 2009 Habilitation (Luzern); seit 2010 Lehrstuhlinhaberin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Katholischen Institut der Bergischen Universität Wuppertal; Publikationen (Auswahl): Das Matthäusevangelium (Übersetzung und Kommentierung), Stuttgart 2011, [2]2016; Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008; Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004.*

Ein Widerstandskämpfer

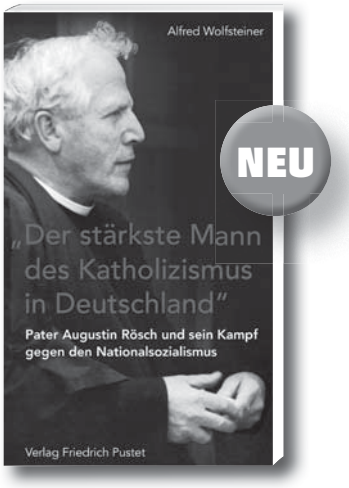
ALFRED WOLFSTEINER

„Der stärkste Mann des Katholizismus in Deutschland“

Pater Augustin Rösch und sein Kampf gegen den Nationalsozialismus

Als Mitglied des ‚Kreisauer Kreises‘ tauchte Rösch nach dem Stauffenberg-Attentat unter. Nach dem Krieg wirkte er als Landescaritasdirektor. Im Vatikan galt er als ‚stärkster Mann des Katholizismus in Deutschland‘. Zum 125. Geburtstag liegt wieder eine Biografie des Widerstandskämpfers vor.

120 S., 24 Abb., kart., ISBN 978-3-7917-2979-4
€ (D) 12,95 / € (A) 13,40



Verlag Friedrich Pustet

www.verlag-pustet.de

Christian Handschuh

Katholische Erinnerungen im Konflikt

Das Beispiel der Berliner Hedwigskathedrale

◆ **Ausgehend von einer Bestimmung des Erzählens und Erinnerns im Horizont der Kirchengeschichte erörtert der Autor die gegenwärtige Auseinandersetzung zur Umgestaltung der Berliner Hedwigskathedrale als geradezu „paradigmatischen Konflikt" um die Deutung von Erinnerung innerhalb einer Religionsgemeinschaft bzw. religiösen Erinnerungsgemeinschaft. Es geht dabei einesteils um das Anliegen einer umfassenden Neugestaltung der Kirche nach liturgiewissenschaftlichen Gesichtspunkten, wobei die Eucharistie als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi hervorgehoben wird; dem steht allerdings andernteils das Anliegen der Bewahrung der gegenwärtigen Form aufgrund der wechselvollen Geschichte der Kathedrale und der Diözese selbst, die sich in der eigentümlichen Architektur markant verdichtet, gegenüber. Im Beitrag werden anhand dieser Auseinandersetzung zwei Erinnerungsgruppen und deren Erinnerungsstrategien unterschieden. (Redaktion)**

1 Erinnerung – jetzt (erst)?

Das hier vorliegende ThPQ-Themenheft „Erzählen und Erinnern" ist für die Kirchengeschichte eine echte Herausforderung und zugleich eine Chance. Denn im Gegensatz zur Profangeschichte, wo das Thema Erinnerung inzwischen den Weg in die Überblickshandbücher gefunden hat, hat die Kirchengeschichte sich mit dem Thema bislang praktisch nicht beschäftigt.[1] Die Hochphase der kulturwissenschaftlich geprägten und im deutschsprachigen Raum vor allem mit den Namen Harald Welzer[2] sowie Jan[3] und Aleida[4] Assmann verbundenen Erinnerungsforschung[5] ist bisher bedauerlicherweise fast unbeachtet an der Kirchengeschichte vorbeigegangen, während in der Geschichtswissenschaft die Debatte um Narrativität und Erinnerung dazu geführt hat, dass insbesondere im Rahmen der Geschichtsdidaktik[6] ein Um-

1 *Stefan Jordan*, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Paderborn [3]2016, 170–177.

2 *Harald Welzer*, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München [4]2017.

3 *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis, München [7]2017; *ders.*, Religion und kulturelles Gedächtnis, München [4]2017.

4 *Aleida Assmann*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München [5]2010; *dies.*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München [2]2014.

5 *Nicolas Pethes*, Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung, Hamburg 2008.

6 *Jörn Rüsen*, Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte zu nachzudenken, in: *Jörn Rüsen / Theo Grütter / Klaus Füßmann* (Hg.), Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Köln u. a. 1994, 3–26.

denken in Bezug auf aktuelle Geschichtskulturen stattgefunden und sich mit der *Public History*[7] ein eigener entsprechender fachwissenschaftlicher Zweig etabliert hat. Dieser Anlass, sich mit dem Thema zu beschäftigen, ist so gesehen hoch willkommen! In der gesamten Theologie sind solche kulturwissenschaftlichen Ansätze zur gegenseitigen Verständigung der einzelnen Fachkulturen ein dringendes Desiderat, um ein weiteres Auseinanderdriften der Fächer zu verhindern. Und speziell die Kirchengeschichte kann von der Rezeption des zugrunde liegenden hermeneutischen Konzepts,[8] aber auch vom Gespräch mit anderen Fächern, die bereits mit dem Erinnerungsbegriff arbeiten, sehr profitieren.[9]

2 Erzählen und Erinnern als Zugangsweisen kirchenhistorischen Arbeitens

Zugänge, die sich mit der Erinnerung von Gruppen beschäftigen, eignen sich immer dann als (kirchenhistorisches) Analyseinstrument, wenn eine Gruppe sich in ihrer jeweiligen Gegenwart mit ihrer eigenen Identität beschäftigt und sich die Frage stellt, inwiefern dabei die (erinnerte) Vergangenheit eine Rolle spielt bzw. sich diese sinnvoll in die Identität der jeweiligen Gegenwart einbauen lässt. Zwei Settings der Erinnerungsforschung sind für die folgenden Überlegungen von Bedeutung: *Erstens* die Entstehung von Gruppengedächtnissen, die einem festen Schema folgt; und *zweitens* die Anpassung bereits bestehender Erinnerungsstrukturen an Situationen, in denen die Identität einer Gruppe in Frage gestellt wird. Beide Situationen sollen kurz mit Hilfe von Beispielen aus der Christentumsgeschichte verdeutlicht werden.

2.1 Die Entstehung von Gruppengedächtnissen

Aleida und Jan Assmann haben in ihren Arbeiten die Ausformung von Gruppengedächtnissen in drei Schritten beschrieben:[10]

a) Das *soziale* Gedächtnis ist ein in kleineren sozialen Gruppen wie Familien in direkter Alltagskommunikation gepflegtes Gedächtnis, das sich auf die Gegenwart und die unmittelbare Vergangenheit bezieht. Diese Gedächtnisform existiert vornehmlich in Einzelepisoden, bei denen unterschiedliche Perspektiven nichtchronologisch nebeneinanderstehen können; durch Aufrufen dieser Einzelepisoden entsteht diskursiv Identität. Die klassische Haltbarkeit dieser Gedächtnisform ist jene der Zeitzeugen, d. h. die sogenannte Epochenschwelle von 30–50 Jahren. Nach diesem Zeitraum gelingt es entweder, die Erinnerungen ins kollektive Gedächtnis zu überführen, oder sie werden vergessen.

Was damit gemeint ist, zeigt ein Blick auf die Geschichte des Christentums der ersten zwei Jahrhunderte. In den ersten Jahrzehnten nach dem eigentlichen Jesusereignis wurde die Erinnerung daran mündlich tradiert, in direkter Kommunikation weitergegeben und von den Augenzeugen bezeugt. Das geschah in direkter Kommunikation, in Form von Einzelerzählungen, von Sprüchen, von Teilerinnerungen.

7 *Martin Lücke / Irmgard Zündorf*, Einführung in die Public History, Göttingen 2018, 16–20.
8 Paradigmatisch *Sandra Huebenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen u. a. 2014, 77–155.
9 Vgl. den Beitrag von Christine Funk in diesem Themenheft.
10 *Sandra Huebenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (s. Anm. 8), 142–150.

b) Das *kollektive* Gedächtnis ist eine die kleineren sozialen Gruppen übergreifende Gedächtnisform, in der sich Erinnerungsgruppen die unmittelbare Vergangenheit – also ca. 80–100 Jahre – organisieren. Hier setzen sich bestimmte Perspektiven auf die vergangenen Ereignisse durch und werden in Form von Rahmenerzählungen, Rekontextualisierungen und Rehistorisierungen neu ausgehandelt. Diese Deutungen werden in die Gesamtnarration, die durch das kulturelle Gedächtnis vorgegeben ist, eingeschrieben, und diese sorgen, wenn sie weiter tradiert werden, für eine Erweiterung der Gesamtnarration. Teil dieses kollektiven Gedächtnisses ist die Einschreibung auch in Erinnerungsorte oder in Riten und Gedenktage. Nach Ablauf der 80–100 Jahre, dem Floating Gap, und damit dem Ablauf der Möglichkeit eines direkten Kontakts mit dem mündlich vermittelten Wissen, stellt sich erneut die Frage, ob innerhalb der Erinnerungsgruppe weiter erinnert oder aber vergessen wird.

Ein gutes Beispiel für ein solches kollektives Gedächtnis sind die Texte der Evangelien, die bereits klare Rahmenhandlungen vorsehen, sich aber in ihren Erinnerungsstrukturen deutlich unterscheiden, weil sie sich an unterschiedliche Erinnerungsgruppen richten und dem entsprechend unterschiedliche Ausformungen gefunden haben. Hier fand aufgrund des Aussterbens der Zeitzeugengeneration und der direkten Erinnerung an sie eine erste Verschriftlichung für den neuen Kontext statt, die Erinnerung an das Jesusereignis fand neu organisierte Formen.

c) Das *kulturelle* Gedächtnis wiederum umfasst jene Erinnerungen einer Erinnerungs- und Identitätsgruppe, welche diese dauerhaft und institutionell verfestigt zeitübergreifend verbindet. Hier kommen kanonisierte Rahmenerzählungen und Ritualisierungen zum Einsatz, die nicht mehr in ihrer Grundform, sondern von speziell hierfür ausgebildeten Eliten in ihrer jeweiligen Bedeutung für die Zeit diskutiert werden. Das kulturelle Gedächtnis ist somit das zeitübergreifende Gedächtnis, dessen Elemente immer wieder reaktiviert und neu interpretiert werden können.

Im Rahmen der frühen Christentumsgeschichte wäre hier als Beispiel für das kulturelle Gedächtnis der sich herausbildende Kanon der biblischen Schriften zu nennen, der nach einem langen Prozess als normative Grundlage für die Erinnerung der späteren Christengenerationen festgelegt wurde: Die sich durchaus sogar widersprechenden biblischen Schriften lieferten von nun an die Basis der christlichen Identität und bildeten damit das Zentrum christlichen Denkens und Handelns; was jeweils in den folgenden Epochen aus diesem Erinnerungskanon denk- und handlungsrelevant wurde, war jeweils auszuhandeln.

2.2 Die Anpassung von Gruppengedächtnissen

Einer der größten Vorteile von Gruppengedächtnissen ist ihre große Flexibilität: Ist die Gruppenidentität bedroht, lässt sie sich durch eine Anpassung oder Neukonstruktion der Erinnerung absichern: Hierfür kann entweder das bestehende Erinnerungskonstrukt neu interpretiert oder durch Rückgriffe auf vergessene und im Archiv bzw. im Speichergedächtnis[11] hinterlegte Erinnerungen erweitert werden.

[11] Zum Begriff des Speichergedächtnisses vgl. *Aleida Assmann*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München [5]2010, 130–142.

Ein gutes Beispiel für die Bewältigung einer solchen Krisensituation durch Erinnerungskonstruktion ist das Trienter Konzil (1545–1563) und der in diesem Rahmen angefragte zukünftige katholische Umgang mit den biblischen Schriften.[12] Hier wird deutlich, was eine solche Situation, in der über Erinnerung in einer Gruppe diskutiert wird, kennzeichnet: Das Problem, wie angesichts des reformatorischen klaren Bekenntnisses zu *sola scriptura* und der Neudefinition des Kanons durch Luther in Zukunft im Katholizismus mit der Bibel umgegangen werden sollte, die Frage also nach der Rolle des zentralen Mediums der Jesusüberlieferung, nach den eigenen Quellen. Diese Frage war nicht akademisch, sondern *identitätskonkret*, sie betraf das Zentrum des katholischen Selbstverständnisses;[13] sie war hochgradig *emotional*, denn durch den Erfolg der Reformation sah sich der Katholizismus in seiner Existenz bedroht. Für dieses Problem brauchte man dringend eine schlüssige und überzeugende Lösung. Worauf man in Trient kam, war eine typische Erinnerungskonstruktion. Man verband verschiedene, bislang so nicht verknüpfte Wissenselemente in Form einer neuen *Metaerzählung* miteinander. Durch eine auswählende, eklektische Erinnerung *(re-)konstruierte* man sich eine neue sinnhafte Geschichte, die den katholischen Schriftgebrauch und eine abweichende Fassung des Kanons legitimierte:[14] Als katholisch galt der Schriftgebrauch von nun an, wenn er sich an der Vulgata als einzig legitimer Quelle orientierte, da die Kirche in ihrer Tradition schon immer nur die Vulgata zugelassen habe; und: Als legitim galt die Verwendung von Altem und Neuem Testament nur dann, wenn sie durch die Kirche legitimiert war und im Sinne der Kirche erfolgte. Man fand hier also eine Lösung, die ebenfalls für eine Erinnerungskonstruktion sehr typisch war: Sie war *gruppenspezifisch*, *zukunfts- und handlungsorientiert*: Erinnert wurde nur, was für die Erinnerungsgruppe und ihre jeweilige Gegenwart und Zukunft wichtig war und ihr gegenwärtiges und zukünftiges Handeln bestimmte. Mit Vergangenheit an und für sich oder gar mit einem geschichtswissenschaftlichen Blick auf die Vergangenheit hatte das nicht viel zu tun, vielmehr war nur das wichtig, was dem Zweck der Zukunftsorientierung und der Sicherung der eigenen Identität diente.[15]

3 Katholische Erinnerungskonstruktionen im Konflikt: Das Beispiel der Berliner Hedwigskathedrale

Diese Paradigmen lassen sich nicht nur auf vergangene, sondern auch auf gegenwärtige katholische Erinnerungskonstruktionen gewinnbringend anwenden. Ein zeitgenössischer Konflikt um die Deutung von Erinnerung innerhalb einer größeren religiösen Erinnerungsgruppe spielt sich mo-

12 *Sandra Huebentha / Christian Handschuhl*, Der Trienter Kanon als kulturelles Gedächtnis, in: *Thomas Hieke* u. a. (Hg.), Formen des Kanons (SBS 228), Stuttgart 2013, 104–150.

13 *Sandra Huebenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (s. Anm. 8), 89; vgl. auch *Andreas Mauz*, In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs, in: *Christian Klein / Matías Martínez* (Hg.), Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart 2009, 192–216.

14 *Sandra Huebenthal*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (s. Anm. 8), 88–90.

15 Ebd., 94 f.; 97–103; 112–114.

mentan in Berlin ab: Bei der anstehenden Renovierung der Hedwigskathedrale, der traditionell bedeutendsten katholischen Kirche in Berlin, differieren die Perspektiven auf die Neugestaltung des Kircheninnenraums erheblich. Da ist von der „Zerstörung eines historischen Denkmals" (Gesine Lötzsch) und von der „Spaltung des Erzbistums" (Alfred-Mario Molter) auf der einen Seite die Rede, von einer zu schaffenden „Hauptstadt-Kathedrale", in der eine völlig neue räumliche Gemeinschaft der Gläubigen (Communio) möglich sein soll, andererseits.[16] Worum geht es hier?

Die Hedwigskathedrale kann auf eine außergewöhnliche Geschichte in einem ungewöhnlichen Bistum[17] zurückblicken: Die Kirche war von Beginn an als zentrale katholische Kirche Berlins ein Politikum und ist es bis heute geblieben.[18] Allein zwischen 1887 und 1965 wurde der Innenraum dreimal umgestaltet,[19] zuletzt nachdem 1943 die Kirche im alliierten Bombenhagel bis auf die Grundmauern niederbrannte und selbst die Kuppel nahezu vollständig zerstört wurde.[20] Im Weiteren geht es um diese Neugestaltung, die zwischen 1952 bis 1963 den Wiederaufbau der Kirche und eine äußerst ungewöhnliche Neukonzeption des Innenraums vornahm: Hans Schwippert, Architekt aus dem Westen, ließ in Zusammenarbeit mit Bischöfen und Künstlern die Decke der bereits zuvor bestehenden und als Grablege genutzten Krypta öffnen und veränderte damit den Kirchenraum völlig.[21] Es entstand eine auch liturgisch nutzbare Unterkirche, die durch einen „mächtigen Sockel" mit der Oberkirche verbunden wurde. In der Unterkirche wurden eine Reihe von Kranzkapellen eingerichtet, die als Taufkapelle und Grablegen genutzt wurden. Hier wurden sowohl prominente Heilige und Selige der Erzdiözese als auch die Bischöfe bestattet. Eine besondere lokale Bedeutung besaß die Grabstelle des selig gesprochenen Dompropsts Bernhard Lichtenberg, der auf dem Weg ins Konzentrationslager Dachau 1943 starb und der 1996 seliggesprochen wurde. Der Schwerpunkt in der Wahrnehmung der Kirche verlagerte sich durch diese Umgestaltungen vom oberen Kirchenraum stark in den Untergrund, die Unterkirche war ein viel beachtetes und eindrucksvolles Proprium der Hedwigska-

16 Beide Positionen finden sich in: *Nikolaus Bernau*, Bodenlos erneuert, in: Zeit im Osten vom 1. März 2018, 14, die Aussagen Molters in: Berliner Morgenpost vom 20.11.2017 (https://www.morgenpost.de/berlin/article212592849/Streit-um-Wer-Denkmaeler-zerstoert-zerstoert-Geschichte.html [Abruf: 12.4.2018]).

17 Zur Geschichte des Bistums Berlin: *Klaus Fitschen*, Berliner Kirchengeschichte, Berlin 2017; *Harald Schwillus / Matthias Brühe*, Erzbistum Berlin. Eine junge Diözese in langer Tradition, Kehl am Rhein 2009, 8–180; *Kaspar Elm / Hans-Dietrich Loock* (Hg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin, Berlin–New York 1990; *Alfons Kluck / Burkard Sauermost* (Hg.), 75 Jahre Bistum Berlin. Glaube für die Zukunft – Spuren der Geschichte – Konturen des Lebens, Berlin 2005.

18 *Christine Goetz*, „Das eigenartigste kirchliche Bauwerk auf deutschem Boden". Die St. Hedwigs-Kirche im 18. und 19. Jahrhundert, in: das münster 67 (2014), 95–106, hier: 95–100.

19 Ebd., 101–105; *Konstantin Manthey*, Die Umgestaltung der St. Hedwigs-Kirche zur Kathedrale des Bistums Berlin (1930–1932), in: das münster 67 (2014), 107–116; *Sabine Schulte*, Kreis, Kreuz und Kosmos. Hans Schwipperts Innenraum für die Berliner Hedwigskathedrale, Berlin 2016.

20 *Heinz Enders*, Die St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin 1773–1973, Bautzen 1963, 18–43.

21 *Sabine Schulte*, Kreis, Kreuz und Kosmos (s. Anm. 19), 17–27.

thedrale.[22] Der Gesamtentwurf bildete damit zeitgenössisch einen bewussten, modern gestalteten Kontrapunkt zur die Kirche umgebenden DDR-Architektur, was sie aus der Sicht des Denkmalschutzes heute besonders schutzwürdig macht.[23]

4 Die Hedwigskathedrale als umstrittener Erinnerungsort

Um diese Gestaltung des Innenraums tobt seit 2012 ein intensiv ausgetragener Konflikt. Unumstritten ist, dass die Hedwigskathedrale einer baulichen Sanierung bedarf. Auf Wunsch des Bistums und in einem langwierigen Wettbewerbs- und Entscheidungsprozess[24] wurde aber zugleich eine Neugestaltung des Innenraums konzipiert und beschlossen. Die Argumentation beider Seiten, Befürworter wie Gegner, bedient sich der mit dem Kircheninnenraum verbundenen Erinnerungskonstruktionen. Das ist wenig überraschend: Die Hedwigskathedrale ist bereits seit mehreren Jahrzehnten[25] zu einem symbolischen Ort geworden, einem „identitätsstiftenden Bauwerk“[26] für Berlins Katholiken, einem Erinnerungsort (Pierre Nora),[27] an den sich unterschiedliche Konstruktionen anheften.

Die *Gegner* einer Neugestaltung des Innenraums – meist werden diese mit KatholikInnen identifiziert, die entweder selbst oder deren Eltern unter dem DDR-Regime aufgewachsen sind – berufen sich auf eine zweistufige Erinnerungskonstruktion. Erstens weisen sie darauf hin, dass im aktuellen Entwurf „die unterschiedlichen Zeitebenen“[28] zusammengeführt werden. Die Ebene der Vergangenheit findet sich in der „Ebene der Krypta als Ort von Gedächtnis, Gedenken und Andacht“, die Gegenwart in der „Ebene des Kathedralraums als Ort der liturgischen Feier“ und die Ebene der Zukunft „in Form der zum Himmel geöffneten Kuppel“.[29] Mit dem II. Vatikanum weisen sie darauf hin, dass die geöffnete Unterkirche den Bezug der Gottesdienstgemeinde zu einem der geistigen Fundamente der Kirche eröffnet: Das von der Gemeinde gefeierte Messopfer

22 Ebd., 26.

23 Süddeutsche Zeitung vom 16. Februar 2018 (http://www.sueddeutsche.de/news/panorama/kirche---berlin-umbau-der-hedwigs-kathedrale-genehmigt-trotz-denkmalschutz-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-180216-99-107543 [Abruf: 25.5.2018]): „Als Oberste Denkmalschutzbehörde stimmte die Verwaltung einem Antrag des Erzbistums ‚weitgehend‘ zu, nannte die geplanten Änderungen im Innenraum aber ‚äußerst bedauerlich‘ und ‚tragisch‘.“

24 *Nikolaus Bernau*, Bodenlos erneuert (s. Anm. 16).

25 Z. B. Predigt von Bischof Dr. Heinrich Theissing vom 1. Nov. 1988 zum 25. Jahrestag der Altarkonsekration der St. Hedwigs-Kathedrale in Berlin zu Allerheiligen des Jahres 1988: https://www.freunde-hedwigskathedrale.de/dokumente/kirchliche-dokumente/predigt-bischof-theissing/ [Abruf: 26.5.2018]. Der Glaube lebt. 50 Jahre Bistum Berlin, Leipzig 1980, 147; als Beispiel für ein Hirtenwort zur Kathedrale ebd., 151 f. Die Erinnerungslinie des Verhältnisses von (Erz-)Bistum und Hedwigskathedrale wäre eine eigene systematische Erhebung wert, sie dürfte bei weitem differenzierter sein als momentan dargestellt.

26 Alles neu für den Herrn. Wolfgang Thierse im Interview mit Andreas Öhler, in: ZEIT Christ und Welt vom 5. April 2018, 2. Thierse verwendet den Begriff allgemeiner für Gotteshäuser im DDR-Katholizismus.

27 *Sabine Schulte*, Kreis, Kreuz und Kosmos (s. Anm. 19), 59–62, mit Nähe zu geschichtspolitischen Positionen im Verständnis von Erinnerungskultur.

28 Ebd., 52.

29 Ebd.

wird „zusammen mit den im Tod Vorausgegangenen und im Blick auf die endzeitliche Erwartung“ gefeiert.[30] Gerade durch die starke Verbindung der beiden Teilkirchen durch Altar und offene Unterkirche bleibe so die wichtige Erinnerung an die Verstorbenen und Märtyrer im Blick, insbesondere Bernhard Lichtenberg.[31] Besondere Wichtigkeit erhält hier das Moment der *Confessio*[32], des Bekenntnisses, das insbesondere in der offenen Unterkirche ihren Ausdruck findet: „Der von Hans Schwippert geschaffene Raum ist ein gebautes Zeichen der Verbundenheit mit den vorbildlich Vorangegangenen, ein Zeichen für die Gemeinschaft im Glauben und für die Überwindung des Todes, also Zeichen für alles, was für Katholiken bis heute Gültigkeit hat und was auch Nichtkatholiken hier eindrucksvoll, dreidimensional begehbar, veranschaulicht werden kann.“[33] Der „konsequent moderne Innenraum“ gilt als „gebautes Zeugnis für dieses Wagnis und für diese herausfordernde Aufgabe der katholischen Kirche“, unter den Bedingungen der „kirchenfeindlichen Umgebung des Sozialismus die eigene Identität“ zu leben.[34] Die Hedwigskathedrale wird somit zum „Symbol der katholischen Selbstbehauptung in der DDR“[35]. Diese Argumentation ist aus erinnerungstheoretischer Perspektive hoch interessant: Hier wird eine kollektive, in der Erinnerungsgruppe sehr präsente und mit Sicherheit lebensformende Erinnerung nicht nur mit dem genuin christlichen kulturellen Gedenken an diejenigen, die im Glauben vorangegangen sind, verbunden, sondern zugleich mit einem Erinnerungsort, der Hedwigskathedrale, zusammengebracht. Wert legen die Gegner darauf, dass es sich hier nicht um eine spezifisch ostdeutsche Erinnerung handelt: Neben diese Erinnerungslinie tritt – gewissermaßen einhegend – die Einstiftung in eine gemeinsame Erinnerung von Ost wie West:[36] St. Hedwig gerinnt hier zum Signum für die Einheit[37] des geteilten Bistums wie auch für die Verbundenheit mit der Weltkirche[38]. Gerade vor dem Hintergrund des II. Vatikanums wird die aktuelle Innenraumgestaltung von St. Hedwig als eine Zukunftschance wahrgenommen, denn der Kirchenraum biete „Zugang zu Werten, die es sonst in der Stadt nicht mehr gibt“[39] – die Zukunftsfähigkeit ergibt sich aus dem Zeugnis, aus der Aufklärung, die durch den „Ort der Transzendenz“ Hedwigskathedrale ermöglicht wird.[40]

Die *Befürworter* eines weitgehenden Umbaus – meist insbesondere mit den Erzbischöfen und Teilen der im Westen groß gewordenen Katholiken sowie den Zugezogenen identifiziert – bemühen dagegen eine andere Argumentation und beziehen sich stärker auf das Christentum als Gan-

30 Ebd.
31 Ebd., 26.
32 Ebd., 54 f.
33 Ebd., 59.
34 Ebd., 51.
35 *Nikolaus Bernau*, Bodenlos erneuert (s. Anm. 16).
36 *Sabine Schulte*, Kreis, Kreuz und Kosmos (s. Anm. 19), 48–62, bes. 54.
37 Ebd., 54.
38 Ebd., 54.
39 Ebd., 61.
40 Ebd., 61–62.

zes und dessen zentrale kanonisierte[41] Erinnerung im zukünftig neu gestalteten Kirchenraum[42]: Im Zentrum der Wahrnehmung der Hedwigskathedrale steht die Gottesdienstgemeinde, die sich versammelt, um am Altar mitten in der Kuppel in der Eucharistie „das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung unseres Herrn" zu feiern.[43] „Hier verbinden sich Himmel und Erde im Zeichen der beiden Kugelhälften Kuppel und Altar. Christus ist unsere Mitte, um die wir uns als österliche Gemeinschaft zum Gottesdienst versammeln."[44] Eine bessere Gemeinschaft der Gottesdienstgemeinde, eine zeitgemäßere Liturgie in der Ober- wie der Unterkirche sind das Ziel; die neu gestaltete Krypta soll als „Grablegungs- und Gedächtnisstätte" an die Geschichte des Erzbistums erinnern und zusätzlich durch einen Taufort unter dem Altar aufgewertet werden.[45] Die aktuelle Neugestaltung wird als Weiterentwicklung des Schwippertschen Entwurfes gelesen und in einen neuen gesellschaftlichen Kontext eingespeist: Die Kathedrale soll ein Ort sein, der offen ist für „Christen und Gläubige anderer Religionen, Suchende und Skeptiker, Atheisten und religiös Gleichgültige, Menschen, die sich freuen, und solche, die leiden" [46], ein Ort der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Gemeinschaft. Mit dieser Deutung wählen die Befürworter eines Umbaus eine gänzlich andere Erinnerungskonstruktion als die Gegner, die sich auf die eigenen Erfahrungen und deren kollektive Deutung beziehen: Statt auf der Grundlage des kollektiven Gedächtnisses wird hier mit dem kulturellen Gedächtnis des Christentums argumentiert, das in der umgebauten Hedwigskathedrale ein Symbol für eine optimistische Zukunft aller Katholiken in der Hauptstadt ermöglichen soll.

5 Eine Erinnerungsgruppe, zwei Erinnerungsstrategien

Das Beispiel der Auseinandersetzung um die Hedwigskathdrale zeigt, was die Anwendung von kulturwissenschaftlicher Erinnerungstheorie im Rahmen der Kirchengeschichte leisten kann: Sie liefert eine für die Interpretation von Vergangenheitskonstruktionen hilfreiche Hermeneutik und macht bis in zeitgenössische Diskurse hinein Diskussionen um die eigene Identität versteh- und erklärbar. Das Beispiel der Hedwigskathedrale als unterschiedlich gedeuteter Erinnerungsort belegt dies eindrücklich: Wir haben es hier mit einer Mischung aus der Entstehung eines neuen Teilgruppengedächtnisses (Gegner des Umbaus) und dem Konflikt bzw. der Debatte um die eigene Identität (Befürworter des Umbaus) zu tun, der sich mit den unterschiedlichen Gedächtnisformen, wie sie in Teil 2 skizziert sind, gut erklären lässt.

41 Zum kulturwissenschaftlichen Begriff der Kanonisierung vgl. *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis (s. Anm. 3), 103–129.

42 Vgl. die Dokumentation auf der Seite des Erzbistums: https://www.erzbistumberlin.de/wir-sind/erzbistum-im-ueberblick/st-hedwigs-kathedrale/wettbewerb-st-hedwigs-kathedrale/ [Abruf: 25.5.2018].

43 *Erzbischof Dr. Heiner Koch*, Hirtenwort zur St. Hedwigs-Kathedrale Allerheiligen 2016, Berlin 2016 (https://www.erzbistumberlin.de/fileadmin/user_mount/PDF-Dateien/Erzbistum/ErzbischofKoch/2016Hirtenwort_Allerheiligen_ebook.pdf [Abruf: 27.5.2018), 4–5.

44 Ebd.

45 Ebd., 5.

46 Ebd., 6.

Die beiden sehr unterschiedlichen Erinnerungskonstruktionen lassen sich als divergente Erinnerungsinteressen innerhalb der gleichen Erinnerungsgruppe und als Rückgriff auf sich unterscheidende Gedächtnisarten lesen; vor diesem Hintergrund wird verstehbar, warum sich die beiden Positionen teils so unversöhnlich gegenüberstehen.

Das Konzept der *Gegner eines Umbaus* beruht auf dem kollektiven Gedächtnis einer Teilgruppe der Katholiken im Erzbistum Berlin, die in Form der *Confessio* den Nukleus der Erinnerungsdeutung liefert: Die Hedwigskathedrale gerinnt zum zentralen Ort einer widerständigen Erinnerung, die als Denkmal *die* Erinnerung der DDR-Vergangenheit beinhaltet (Unterkirche), aber auch offen für eine breitere Deutung als Ort der Einheit in der Trennung und als aussagekräftig für die Zukunft begriffen wird; der Schwerpunkt dieser Erinnerungskonstruktion liegt aber eindeutig in der Bewahrung einer für die Teilgruppe wichtigen kollektiven Erfahrung der Vergangenheit. Ihre besondere Dramatik erhält die hier vorgeschlagene Deutung aus der Tatsache, dass diese sehr zentrale Erfahrung aufgrund des bevorstehenden Floating Gaps nicht ins kulturelle Gedächtnis der Gesamtgruppe aufgenommen zu werden droht; ihr droht das Vergessen, was die emotionale Vehemenz der Diskussion verständlich macht.

Dem steht die primär auf das kulturelle Gedächtnis zurückgreifende Erinnerungskonstruktion der *Befürworter eines Umbaus* gegenüber, die eine alternative, auf die gesamte aktuelle Gesellschaft abzielende Zukunftsvision von einem der zentralen Momente der biblischen Botschaft her intendiert. Gegenüber dem Anliegen der Umbaugegner fährt diese eine Strategie des „konstruktiven Vergessens“[47] (Aleida Assmann): Durch Nichterinnern soll ein Teil der Geschichte der Erinnerungsgruppe aus dem aktiven Gedächtnis verdrängt werden, um die eigene Zukunft leichter gestalten zu können. Die Frage wäre, ob nicht das Anliegen der Gegner in einen solchen Entwurf integrierbar wäre, beispielsweise indem im Rahmen des Umbaus ein angemessener Ausdruck für deren Erinnerungsanliegen geschaffen wird. Denn seine besondere Explosivität erhält der Konflikt um die Hedwigskathedrale aus der aktuellen gesellschaftlichen Situation. Dass sich die im Alltag der DDR gemachten Grunderfahrungen im sozialen und kollektiven Gedächtnis weitertradieren, gegen andere Erinnerungsgruppen in ihren Deutungen behaupten und nach

Weiterführende Literatur:
Aleida Assmann, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München 2013. Sehr guter Überblick über Erinnerungskultur und Analyse zur aktuellen deutschen Erinnerungskultur.
Sandra Huebenthal, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis (FRLANT 253), Göttingen 2014. Anwendung kulturwissenschaftlicher erinnerungskultureller Zugänge auf das Markusevangelium.
Christian Klein / *Matías Martínez* (Hg.), Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart–Weimar 2009. Zugänge zur kulturwissenschaftlichen Narrativität aus unterschiedlichen Fachperspektiven.

[47] *Aleida Assmann*, Formen des Vergessens (Historische Geisteswissenschaftliche Frankfurter Vorträge 9), Göttingen 2016, 57–63.

Berücksichtigung in eigenen Denkmalen drängen,[48] ist ein erst seit kurzem wirklich beachtetes Phänomen, das seit knapp 5 Jahren intensiv erforscht wird.[49] Die Kirchengeschichte weiß aber noch sehr wenig über Erinnerungsmuster von Katholikinnen und Katholiken in den neuen Ländern. Klar ist aber, dass eine theologische wie kirchenhistorische Auseinandersetzung mit dem hier sichtbar werdenden Phänomen dringend notwendig ist; insofern kann die erinnerungskulturelle Analyse hier erste Anknüpfungspunkte liefern und ein Problem sowohl der Pastoral als auch der Forschung aufzeigen.

Der Autor: *Dr. Christian Handschuh, geboren 1976, Studium der Katholischen Theologie, Geschichte und Anglistik (Diplom/Staatsexamen), Wissenschaftlicher Angestellter am Lehrstuhl für Historische Theologie in Köln, Habilitationsthema „Erinnerung und Identität. Katholische Bibelrezeption im 20. Jahrhundert"; Publikationen: „Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum." Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktion in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium 81), Stuttgart 2014; zusammen mit Sandra Huebenthal, Der Trienter Kanon als kulturelles Gedächtnis, in: Thomas Hieke u. a. (Hg.), Formen des Kanons. (SBS 228), Stuttgart 2013, 104–150; „Musterbilder für den Kirchengebrauch". Bild, Rationalität und Frömmigkeit in der „katholischen Aufklärung", in: RJKG 30 (2011), 141–160.*

[48] *Leonie Beiersdorf*, Die doppelte Krise. Ostdeutsche Erinnerungszeichen nach 1989, Berlin–München 2015, 183–224.

[49] *Bernd Martens / Everhard Holtmann*, „Aber hier lebten Menschen, und die waren sehr individuell". Die DDR und deutsche Einheit im Gespräch der Generationen, Halle an der Saale 2017; *Thomas Ahbe / Rainer Gries*, Geschichte der Generationen in der DDR und in Ostdeutschland, Erfurt ^{3}2011.

Christine Funk

Erinnerungsorte

Praktische Zugänge und theologische Reflexionen: Zur Partikularität christlichen Erinnerns

◆ **Die Autorin, Professorin für Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen in Berlin, verdeutlicht anhand eines Seminarprojekts den Stellenwert, den Erinnerungsorte einerseits und die damit in Zusammenhang gebrachten (persönlichen) Erzählungen andererseits für Gläubige über Generationsgrenzen hinweg haben. Wenn Menschen ganz unterschiedlicher religiöser Prägung an Erinnerungsorten mit ihrer eigenen und einer ‚geteilten' kollektiven Geschichte reflexiv in Berührung kommen, können sich unerwartete Perspektiven auftun. (Redaktion)**

1 Ein systematisch-kirchenhistorisches Seminarprojekt

„Erinnerungsreise an Orte kirchlichen Lebens in Berlin", so war ein fünftägiges Kompaktseminar im Rahmen des BA Schulische Religionspädagogik betitelt, das in Kooperation von Systematischer und Historischer Theologie an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) geplant worden war. Außer Studierenden der Religionspädagogik nahmen auch Studierende anderer Studiengänge der KHSB und Interessierte aus der Weiterbildung teil. Einige Ergebnisse dieser Veranstaltung sollen im Folgenden vorgestellt werden.[1]

Das Seminar wollte sowohl kirchengeschichtliches Überblickswissen[2] mit Orten, die für die jeweiligen Epochen repräsentativ sind, in Kontakt bringen, als auch überprüfen, ob diese Orte tatsächlich die Qualität von „Erinnerungsorten" haben.[3] Gleichzeitig sollte in systematischer Perspektive Berlin als „theologischer Ort" wahrgenommen werden. Insofern galt es, das „Erinnern als theologische Basiskategorie"[4] *mit* den Teilnehmenden zu erkun-

1 Insgesamt zwanzig Teilnehmende zwischen ca. 20 und 42 Jahren, Männer und Frauen verschiedener Nationalitäten. Die gemischte Lerngruppe erwies sich als zusätzliche Lernchance.

2 Dies wurde realisiert, indem die entsprechenden Einführungsvorlesungen mit Folien in mp3-Format den Studierenden zugänglich gemacht wurden. An den Orten selber wurde dieses Wissen vorausgesetzt, es wurden keine Referate gehalten.

3 Ein Erinnerungsort ist nicht so sehr durch seinen „objektiven Geschichtsbezug" definiert, als durch das Erinnern von Gruppen oder Einzelnen, das durch diesen Ort ausgelöst wird. Erinnerungsorte zeigen so die „Beweglichkeit" und Mehrdimensionalität des Gedächtnisses, das dort evoziert wird. Vgl. *Pierre Nora*, Lieux de mémoire, in: *Astrid Erll*, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart ^{3}2017; auch: *Etienne Francois / Hagen Schulze* (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte. Eine Auswahl, München 2005.

4 Vgl. *Paul Petzel / Norbert Reck* (Hg.), Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt 2003.

den. Daher kam der Wahrnehmung individueller Zugänge und der Emotionen der Teilnehmenden als erkenntnisbildendes Mittel hohe Aufmerksamkeit zu („Erinnerungsreise"). Die gewonnenen individuellen Eindrücke wurden als „Material" zur (Selbst-)Reflexion genutzt,[5] was überzeugend die „Partikularität der christlichen Memoria"[6] dokumentierte.

2 Erinnerungsorte und Erinnerungen

Im Folgenden wird anhand der Orte „St. Hedwigs-Kathedrale" und „Plötzensee" die Entstehung von Gedächtnis in Abhängigkeit von den je wahrnehmenden Personen und ihrer Kommunikation skizziert. Auch eine Begegnung in einer Pfarrgemeinde wird als komplexer Erinnerungsort von *oral history* für die Unterscheidung von kommunikativem und kulturellen Gedächtnis ausgewertet.

Beim Besuch der St. Hedwigs-Kathedrale[7], dem Bauwerk „friderizianischer Toleranz" in der Epoche „Kirche in der Aufklärung", bestand die Aufgabe darin, den Raum wahrzunehmen und die eigenen Raumeindrücke – z. B. das Angezogensein oder das Erschrecken darüber – zu betrachten.

Eine Weiterbildungs-Studierende, ca. 40 Jahre alt, reagierte beim Betreten des Raums spontan auf die Hängelampen in der Oberkirche: „Ist ja wie früher. Ein schönes Grau. Hier fühle ich mich zuhause!" Und das, obwohl sie noch nie zuvor in der Kathedrale war und keiner Konfession angehört. „Wie in Erichs Lampenladen."[8] Sie erzählte plötzlich von Erinnerungen aus ihrer Schulzeit, die noch in der DDR begonnen hatte. Im Raum der Oberkirche entdeckte sie somit eine Art Beglaubigung

5 An zwei Tagen wurde das Erlebte und das von der „Erinnerungsreise Mitgebrachte" im Seminar ausgewertet, reflektiert, z. T. mit neu recherchierten Informationen ergänzt – und in Form eines je eigenen Reise-Plakats festgehalten.

6 *Felix Senn*, Zur Partikularität christlicher Memoria. Den „anonymen Christen" in memoriam – oder: J. B. Metz braucht K. Rahner, in: *Paul Petzel* / *Norbert Reck* (Hg.), Erinnern (s. Anm. 4), 211–227.

7 Die St. Hedwigskirche ließ Friedrich der Große (1712–1786) für die katholische Bevölkerung aus Schlesien in Berlin errichten. Baubeginn war 1747. Die Kirche wurde 1773 geweiht. Hedwig von Andechs, als Patronin Schlesiens, gab der ersten katholischen Kirche seit der Reformation in Berlin ihren Namen. Berlin gehörte bis 1930 zum Bistum Breslau. Architektonisch ließen sich die Bauherren des 18. Jahrhunderts vom Pantheon in Rom inspirieren. Die Kirche ist Teil des „Forum Fridericianum" am heutigen Bebelplatz mit den Nachbargebäuden der Oper, des Hotel de Rome und der Juristischen Fakultät der Humboldt-Universität. Seit 1930 ist die St. Hedwigskirche die Kathedralkriche des erst 1930 errichteten Bistums Berlin, das 1994 zum Erzbistum erhoben wurde. Im 2. Weltkrieg wurde St. Hedwig bei einem Luftangriff 1943 zerstört. 1952–1963 wurde die Kirche, die jetzt in Ostberlin, der Hauptstadt der DDR, lag, wiederaufgebaut. Der Düsseldorfer Architekt Hans Schwippert gestaltete einen betont modernen Innenraum. Er machte die Unterkirche über eine große Treppe zugänglich, und richtete dort einen Kapellenkranz ein. In einer Kapelle wird die Hl. Hedwig verehrt, in einer anderen der Selige Bernhard Lichtenberg (1875–1943), Dompropst seit 1938, der jeden Sonntag öffentlich für die Verfolgten jeden Glaubens betete. 1941 wurde er von der Gestapo inhaftiert. Er starb auf dem Transport in das Konzentrationslager Dachau am 3. November 1943. In der Nachbarkapelle wird der anderen Berliner Märtyrer aus der Zeit des Nationalsozialismus gedacht. Eine Kapelle beherbergt die Grablege der Berliner Bischöfe.

8 Gemeint ist der abgerissene „Palast der Republik".

ihrer Geschichte, für die sie in Berlin immer weniger Orte finde.

Andere Studierende betonten die Emotionalität in der Verbindung der beiden Kirchenetagen: die dominante Petrus-Figur (ein Geschenk Papst Johannes Pauls II. von 1980), die aus der Unterkirche (über dem dortigen Tabernakel) mit erhobenem Arm und Zeigefinger nach oben auf den Altar der Oberkirche weist, letztlich über die Kuppel hinaus deutet. „Der hat Ahnung, der zeigt wo's langgeht!"

In der Bernhard-Lichtenberg-Kapelle der Unterkirche sagte jemand angesichts des Gemäldes des ehemaligen Dompropsts mit Andacht: „So nah war ich einem Märtyrer noch nie." Eine andere Stimme bemerkte: „Das ist ein moderner Heiliger. Der war nicht rassistisch eingestellt." Ihm gegenüber die Hedwigs-Figur aus dem Mittelalter: „zu barock, eher fürs Museum." Eine weitere Person meinte: „Ist ja wie in einem Wohnzimmer", als sie sich auf die lederbezogenen Sitze in der Nachbarkapelle setzte, um die Namen auf der Gedenktafel für die Berliner Märtyrer zu lesen. So unterschiedlich waren die Reaktionen der Studierenden, alle jedoch wertschätzend und interessiert. Niemand reagierte gleichgültig.

Der Besuch in „Plötzensee" zum Thema „Kirche im Nationalsozialismus" dauerte einen ganzen Tag. Er fing mit der Begehung der staatlichen Gedenkstätte um den Hinrichtungsschuppen des Gefängnisses Plötzensee an. Daran schloss sich die Wahrnehmung des Kirchenraums der Evangelischen Gedenkkirche an, in dem der sog. „Plötzenseer Totentanz" von Alfred Hrdlicka (1928–2009) dem Gedenken einen Rahmen gibt. Die Studierenden stellten die Verbindung mit dem „Berliner Totentanz" in der Turmhalle von St. Marien am Neuen Markt unweit des Alexanderplatzes[9] her, den wir am Tag zuvor erkundet hatten. Sie bemerkten in der „Gleichheit der Form", dass die Erfahrung von Gewalt und Willkür und das systemische millionenfache Töten im Nationalsozialismus im Vergleich zu dem spätmittelalterlichen Totentanz eine zusätzliche Demütigung der Menschen in ihrem Streben nach gutem Leben darstelle. Am dritten Ort, der katholischen Gedenkkirche Maria Regina Martyrum, einem rechtwinkligen geschlossenen Gebäude von 1963, begegneten die Studierenden in dem monumentalen Altarbild der Vision des Himmlischen Jerusalems von Georg Meistermann (1911–1990) als weiterer Ausdrucksvariante der Gestaltung des Gedenkens.

Die Reaktion jenes Studenten, der in Polen aufgewachsen und katholisch sozialisiert, von der Lerngruppe als geradezu „aggressiv katholisch" wahrgenommen worden war, zeigte die Bedeutsamkeit der persönlichen Ortsbegehung. Er war angesichts der Erinnerungskränze mit polnischen Schleifen im Hinrichtungsschuppen erstaunt und dann tief berührt, dass an einem „deutschen Gedenkort" auch der polnischen Opfer des Nationalsozialismus gedacht wird, was ihn zur Aussage bewegte, er fühle sich nun in Berlin viel heimatlicher und dazugehöriger. Und beim Anblick des monumentalen Kirchenraums von Maria Regina Martyrum entfuhr ihm: „Das ist doch keine katholische Kirche!" Hier deutete sich geradezu eine „Identitätsverschiebung" an, die eine Neugewichtung in seiner „zivilen" und religiösen Identität miterlebbar machte: Aufmerksamkeit für Wandlungen und Brüche an „doppelten

9 *Peter Walther*, Der Berliner Totentanz zu St. Marien, Berlin 2015.

Erinnerungsorten", die für deutsche und nichtdeutsche Staatsangehörige gleichermaßen bedeutsam sind.[10]

Und als Sr. Mirjam vom Karmelkloster mit größter Selbstverständlichkeit davon sprach, dass die Schwestern ihren Auftrag darin sähen[11], an *alle* Märtyrer der NS-Zeit zu erinnern, die sich mit vollem Bewusstsein gegen den Unrechtsstaat entschlossen und dafür Freiheit und Leben riskiert hätten, und dies selbstverständlich Menschen verschiedenster religiöser und politischer Überzeugungen, ja auch Nationalitäten einschließe, öffnete sie eine „katholische" Dimension, welche die Fixierung auf konfessionell abgrenzendes Selbstverständnis in Frage stellte bzw. weitete. Für den polnischen Studenten stellte dies gewissermaßen die Wandlung im Widerspruchsgestus des Katholischen dar. Nicht nur er, durchaus auch andere Teilnehmende machten die Erfahrung, dass die Kirche „jenseits von Erwartetem"[12] einen Raum bietet, in dem alles Mitgebrachte einen Platz haben kann, dass aus der Sprachlosigkeit sogar neues Vertrauen wachsen kann.

In der Reflexion am nächsten Tag sprudelten geradezu die Fragen zur Relevanz des Glaubens in den Konfessionen, der die Einzelnen angesichts der tödlichen Konsequenzen zum Einstehen für Recht und Menschenwürde aus ihrem Gewissen und zum Zeugnis *gegen* das herrschende Unrecht und seine Täter, aber auch „*für uns* Nachkommen", wie einige Studierende betonten, geführt hatte. Sie deuteten das „für uns" übereinstimmend dergestalt, dass Freiheit, Gerechtigkeit, Respekt vor der Würde eines jeden Menschen von „konfessionsverschiedenen" Christinnen und Christen wie auch von anders glaubenden und politisch motivierten Ermordeten *das* gemeinsame Zeugnis für die Hoffnung auf die eine Gesellschaft sei, in der die Menschenrechte ungeteilt gelten.

Auch kam zur Sprache, dass der Sinn für die „Hingabe" geschärft werden muss. Es waren die Täter des Nationalsozialismus, die „unsere Zeugen" erst denunzierten, dann verhafteten, verurteilten und ermordeten: Sie haben ihnen ihr Leben genommen. Dieser Zusammenhang ist wichtig, um ihre je eigene und freiwillige Entscheidung zu würdigen, die in ihrer Hingabe („aus dem Glauben", wie wir bei den „christlichen Märtyrern oft sagen) als Bekenntnis zum Leben lag.[13] Frauen und Männer, die als Christen, Gewerkschafter, Sozialdemokraten etc. freiwillig das Risiko des Todes durch ihr Handeln eingegangen sind, haben ein Bekenntnis zum Leben abgelegt, das uns motivieren kann, auch bei Hassreden, bei Denunziation, Ausgrenzung usw. „zu widerstehen".

Die Studierenden hielten fest, wie dringlich die Wahrnehmung der „Ökumene der Märtyrer"[14] ist, die das gemeinsame Zeugnis betont und konfessionelle Abgrenzung verbietet.

Eine weitere Exkursion zum Thema „Kirche in der DDR" führte am nächsten Tag

10 Vgl. *Etienne Francois / Hagen Schulze* (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte (s. Anm. 3), 11.

11 Vgl. *Gemma Hinricher*, Geistliches Leben im Dienst der Versöhnung, in: *Franz Pfeifer* (Hg.), Gedenkkirche Maria Regina Martyrum Berlin, Lindenberg 2013, 53.

12 *Mirjam Fuchs*, Dieser Ort birgt ein Geheimnis, in: ebd., 56.

13 Vgl. das Zitat von Alfred Delp SJ (1907–1945), der ebenfalls in Plötzensee ermordet wurde: „Lasst uns dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt", das als Liedruf auf die Melodie des Gesangs aus Taizé „Laudate omnes gentes" gesungen wird.

14 *Günter Brakelmann*, Ökumene der Märtyrer, in: Franz Pfeifer (Hg.), Gedenkkirche Maria Regina Martyrum (s. Anm. 11), 40.

zum Seniorennachmittag in die Gemeinde St. Anna, Baumschulenweg, der dort als „Erzählcafé" angekündigt war. Hier trafen die Studierenden auf viele „nette Großeltern" als „ZeitzeugInnen ihres Glaubens und Lebens". Ihre St. Anna-Gemeinde war durch den Mauerbau 1961 geteilt worden. In der Nachbarschaft des kleinen Kirchenbaus aus dem Jahr 1927 inmitten eines großen Gartengrundstücks in einer Arbeiterwohnanlage aus den 1920er-Jahren wurden Ende der 1950er-Jahre familiengerechte Wohnungen neu errichtet, in die damals viele der Anwesenden als neue Gemeindemitglieder eingezogen waren.

Sechzig Jahre gemeinsamen Lebens in den Gottesdiensten und Festen, anfangs in festem Zusammenhalt mit den aufwachsenden Kindern, wurden vielstimmig als „schöne Zeit" empfunden. Das Heute hingegen fühlte sich für die Erinnernden eher in der Daseinsform eines „heiligen Restes" an: „Wir haben hier ja kaum mehr Messen." „Es sind keine jungen Leute mehr da." Interessant gestaltete sich das Erzählen in der Gruppe: anfangs vom Eindruck her ziemlich unisono, etwa: man habe „zusammengehalten" … und der „Kardinal Bengsch, der hat uns besucht." „Er kannte alle mit Namen", sagte eine Frau, die als eine Art Pfarrsekretärin damals die Kommunikation der Gemeinde mit dem Ordinariat organisiert hatte. „Die Feste – Fronleichnam hier im Garten –, es war doch immer schön." Die ersten abweichenden Einschätzungen wurden im Hinblick auf die Kinder formuliert: „Aber nein, für die Kinder war das irgendwann doch gefährlich und ein Risiko." „Unsere waren dann nicht mehr Ministranten." Daran wurde ablesbar, dass ein „Gemeinde-Erinnern" von wichtigen Lebensbereichen abgetrennt ist, die das eigene Familienverständnis sowie die Einschätzung der Bildungschancen der Kinder und die Berufstätigkeit betreffen. An der Schnittstelle öffentlich – privat (wozu in diesem Fall eben auch die „Gemeinde" gehört) wurden die unterschiedlichen Einschätzungen von politischen Entscheidungen und Situationen der Vergangenheit und Gegenwart immer zahlreicher und bildeten einen kontroversen Erzählraum.

Sehr interessant war die Beobachtung, wie sich ein offenbar als normativ erlebter „Erinnerungsdruck" aus dem Diskurs der NS-Erinnerung in das eigene Erinnern des Lebens in der DDR mischt, indem ein Mann sagte: „Nun, ich war kein Widerstandskämpfer. Ich musste für meine Familie sorgen […] und da habe ich nicht darauf bestanden, dass meine Kinder bei allen kirchlichen Feiern mitmachen." Hier wurde eine diffuse Scham in der eigenen Erinnerung spürbar, damals das Mögliche und Richtige getan zu haben. An diesem Punkt waren die meisten Studierenden völlig solidarisch mit der „Familienerzählung". Der Mann hatte in seinem Kontext etwas zur Sprache gebracht, was einige Studierende beim Besuch der staatlichen Gedenkstätte in Plötzensee als irritierend empfunden hatten, nämlich wie die Gedenk-Architektur der 1950er-Jahre ein „Heldengedenken" nahelege, das für ihr Empfinden ihrem Entsetzen und Schmerz über die Schicksale, die durch die Unrechtsjustiz und die Brutalität der Nazis verursacht worden waren, keine „richtige Form" gibt, in der diese Menschen heute entsprechend als mutig und aktiv Handelnde geehrt würden.

Eine solche „innere Erinnerungsdiskussion" ist ebenso ein Hinweis auf den unterschiedlichen Verlauf der „Erinnerungszeiten" in West- und Ostdeutschland. Westdeutsche Bürgerinnen und Bürger hatten vergleichsweise viel Zeit zur Ausei-

nandersetzung mit der NS-Zeit, während die meisten Menschen in Ostdeutschland – von den DDR-Narrativen zur NS-Zeit geprägt – im Hinblick auf die eigene Biografie in der Regel dafür keine vergleichbaren Frei- bzw. Diskursräume nutzen konnten.

In dieser Diskurslage, die ein generationenübergreifendes Thema in jeder Familie ist,[15] überwiegen wahrscheinlich mehr „gesamtdeutsche" Aspekte, die durch die Kriegs- und Nachkriegszeit geprägt sind, in denen mehr spezifisch gesellschaftsbezogene, ost- bzw. westdeutsche Prägungen wahrzunehmen sind. Hier wird die westdeutsche Spezifik und ihre Dominanz als solche wohl zu wenig reflektiert.

3 Perspektiven auf Berlin

Die Eindrücke und Reflexionen der Studierenden am Ende der Seminarwoche gaben Anlass, die kirchliche Erinnerungs-Situation in Berlin neu und mit weiteren Informationen wahrzunehmen.

– Einige Studierende hielten auf dem Plakat ihrer „Erinnerungsreise" fest: „*Hier mischen und überlagern sich NS- und DDR-Gedenken.*" Dazu wurden folgende Informationen zusammengestellt: dass Gläubige in diesem „jungen" Bistum von 1930 bis 1989 die wohl „längsten Unfreiheitserfahrungen als Christen" in Deutschland gemacht haben. Dies teilen sie natürlich mit anderen Gläubigen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR[16], der Bezug in Berlin auf die Bistumsgründung im Jahr 1930 aber fokussiert diese Erinnerung. Die Kirche im Nationalsozialismus und die „Kirche im Sozialismus", sie lebten in unterschiedlich religionsfeindlichen Staaten; für die Gläubigen standen Erfahrungen der Ausgrenzung, Bedrohung, Unterdrückung bis hin zur Ermordung im Vordergrund.

– Die Reflexionen im Seminar legten die Sicht nahe, dass sich bei den Berliner Katholikinnen und Katholiken *mindestens zwei katholische Erinnerungskulturen* überlagern.[17] Die eine wird repräsentiert durch die Gedenkkirche Maria Regina Martyrum, errichtet 1963 mit Unterstützung der westdeutschen Diözesen, in welche die Gebeine Bernhard Lichtenbergs nicht überführt werden durften, weil die Volkspolizei in Berlin Ost 1962 dies untersagt hatte, „da auch die Katholiken des Demokratischen Berlin und der Deutschen Demokratischen Republik, in deren Bereich der Dompropst gewirkt habe, ein Anrecht darauf hätten, die Grabstätte dieses bedeutenden Mannes besuchen zu können"[18]. Folglich ist die Hedwigs-Kathedrale die zweite „Gedenkkirche". Dies wissen aber immer weniger Menschen.[19] Nun wird

15 Vgl. *Sabine Bode*, Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen, Stuttgart 2004; *dies*., Nachkriegskinder. Die 1950er Jahrgänge und ihre Soldatenväter, Stuttgart 2011; *dies*., Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation, Stuttgart 2012.

16 Dies wurde aus Reflexionen von Teilnehmenden deutlich, deren Familienerinnerung sich auf katholische Familien in Halle, Magdeburg und aus dem Eichsfeld bezieht. „Die Berliner meinen oft, sie könnten für alle sprechen und übersehen Unterschiede."

17 Vgl. hier den Beitrag von Christian Handschuh im vorliegenden Heft.

18 *Dieter Hanky*, Im Zeichen des Kreuzes. Von den mittelalterlichen Bistümern zum Bistum Berlin. Ein Gang durch 1000 Jahre Kirchengeschichte, Berlin 1998, zit. n. *Gotthard Klein*, Das leere Grab für Bernhard Lichtenberg in Maria Regina Martyrum, in: *Franz Pfeifer* (Hg.), Gedenkkirche Maria Regina Martyrum (s. Anm. 11), 94.

19 Erst 2014 wurde eigens eine Bernhard-Lichtenberg-Wallfahrt begonnen, um das Gedenken neu zu strukturieren. Ein Beispiel für Phänomene, die *Aleida Assmann* beschrieben hat in:

die Kathedrale seit 1989 zunehmend von Gläubigen besucht (und sogar der Bischofstuhl ist zum zweiten Mal von einem Bischof besetzt), deren Geschichtsgedächtnis anders geprägt ist. Da erscheint die Grablege des Seligen Bernhard Lichtenberg in der Unterkirche für viele noch ausdrücklicher als zuvor der kirchliche Erinnerungsort ihrer eigenen „Migrationsgeschichte", die sie nach dem 2. Weltkrieg als Vertriebene und Geflüchtete aus Schlesien nach Berlin gebracht hatte, zu sein.[20] Bernhard Lichtenbergs Biografie spiegelt dabei, unabhängig von seinem Wirken in der NS-Zeit, die eigene Lebensgeschichte hinsichtlich der schlesischen Herkunft; hinzu kommt sein geschätztes Wirken als Priester in verschiedenen Berliner Gemeinden.

Im Austausch der familiär geprägten Erinnerungen zeichnete sich geradezu ein nach Berlin migriertes „schlesisch-katholisches" Glaubensbewusstsein ab, das durch die Namenspatronin der Hl. Hedwig „schlesisch" aufgenommen und „legitimiert" war, jedoch in der zu Anfang des 20. Jahrhunderts rasant gewachsenen Metropole Berlin durchaus nicht die einzige prägende katholische Glaubenskultur geblieben war. Viele „Berliner Glaubenszeugen" aus anderen Regionen Deutschlands hatten schon in den 1920er-Jahren „die Zeichen der Zeit" wahrgenommen und mit ihrem Wirken Akzente eines „modernen" Katholizismus sichtbar gemacht: wie z. B. der Priester Max Josef Metzger (1887–1944), der aus dem badischen Schopfheim stammte und nach seinen Erfahrungen im 1. Weltkrieg zum radikalen Pazifisten wurde. Er gründete den „Friedensbund deutscher Katholiken"[21] und setzte weitere Aktivitäten, um die Relevanz des Evangeliums neu in die Fragen der Zeit einzubringen. Der schon 1929 verstorbene Carl Sonnenschein (1876 in Düsseldorf geboren) zeigte mit seinem Wirken in Berlin seit 1918 die Relevanz des sozialen Katholizismus auf. Er fand dabei große Resonanz nicht nur bei denen, deren Not er lindern half, sondern auch in Berliner Künstlerkreisen der 1920er-Jahre.[22] Seit 1923 wirkte Romano Guardini (1885–1968) mit seinen Vorlesungen zur „christlichen Weltanschauung" an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin auch über den akademischen Bereich hinaus in die kulturelle Vielfalt der Großstadt Berlins hinein, bis diese durch die Herrschaft der Nationalsozialisten zerstört wurde.

Insofern markiert die 1930 in den erstarkenden Nationalsozialismus hinein erfolgte Bistumsgründung in Berlin buchstäblich die Zerstörung auch einer katholischen Vielfalt durch die religionsfeindliche Politik, die unter anderen Vorzeichen nach dem Kriegsende durch die DDR bis 1989 fortgesetzt wurde. Es lag also nahe, dass Berliner Katholikinnen und Katholiken mit schlesischen Wurzeln in der geteilten Stadt – jedoch im ungeteilten Bistum – katholische Identität und Selbstwahrnehmung auf ihre Herkunftsregion verengten, zumal der Druck des religionsfeindlichen DDR-Staates das gesellschaftliche Minderheitendasein ausgrenzend verstärkte.

Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, München 2007.

20 Bernhard Lichtenberg war 1899 in Breslau zum Priester geweiht worden und dann als junger Priester nach Berlin gekommen.

21 *Rupert Feneberg / Rainer Öhlschläger* (Hg.), Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil (Hohenheimer Protokolle 22), Stuttgart 1987.

22 Vgl. *Thomas Brose*, Kein Himmel über Berlin?, Kevelaer 2014.

Ferner wurde die Frage nach einem Gedenkort der „Berliner Gemeinde der Schlesier“ bzw. nach einem *Erinnerungsort für das „Gedenken der Kirche in der DDR“* gestellt. Wie kann ein solcher Ort aussehen? Wie groß ist die Erinnerungsgruppe innerhalb der Katholikinnen und Katholiken Berlins? Der Identitätsprozess, der mit der Debatte um die Kathedral-Architektur-Renovierung in Gang gesetzt wurde, zeigt diese Frage nicht offen. Vielmehr wurde sie einerseits durch die Dominanz der Baufrage, in der die Renovierung bzw. die Neugestaltung des Innenraums der Kathedrale polemisch auf die Lesart der „Zerstörung“ des Baudenkmals zugespitzt wurde, verdeckt. Andererseits wird das Profil der Hl. Hedwig „von Schlesien“ erweitert, indem ihre Bedeutung im Hinblick auf ihre europäische Relevanz neu ausgedeutet wird.[23]

4 Theologische Perspektiven

Im Rahmen der Reflexion stellte sich hinsichtlich der Erinnerung an die in Plötzensee Ermordeten die Frage: *„Was bezeugen die Glaubenszeugen?“* Dass die „Glaubenszeugen“ aus der Zeit des Nationalsozialismus (beispielsweise Erich Klausener, Rudolf Mandrella, Nikolaus Groß) engagiert *für* die Rechte „Gottes und der Menschen“ und *gegen* die Unrechtspraktiken im NS-Staat eintretende Frauen und Männer waren, somit auch Zeugen „demokratischer Tugenden“ sind, nahmen die Studierenden neu wahr. Sie brachten zum Ausdruck, dass diese Sicht des Lebenszeugnisses in der kirchlichen Verkündigung nicht genügend kommuniziert werde.[24] Denn die zukunftsstiftende „gefährliche Erinnerung“ an die christlichen „Blutzeugen“ des Nationalsozialismus bestehe darin, dass sie als Christen für die Gerechtigkeit und die Respektierung der Rechte aller Menschen eintraten. Dieses katholisch-demokratische Zeugnis „aus dem Glauben“ fanden die Studierenden übereinstimmend viel zu wenig „im allgemeinen und kirchlichen Selbst-Bewusstsein“ verankert. Sie stellten die Frage, ob die Erinnerungsgemeinschaft Kirche mit ihrem Binnen-Erinnern („Märtyrer“, „Glaubenszeuge“) nicht auch die gesellschaftliche Strahlkraft dieser Lebenszeugnisse in den Schatten stelle.

Im Hinblick auf die Begründung der *Ökumene* antworteten Studierende auf obige Frage „Was bezeugen die Glaubenszeugen?“: „Den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus“, den der evangelische Christ Helmut James von Moltke (1907–1945) und der katholische Jesuitenpater Alfred Delp (1907–1945) sowie andere Inhaftierte im Gefängnis als Grund ihres Lebens im Angesicht ihrer Verurteilung zum Tode teilten. Die im Gefängnis Plötzensee tätigen Gefängnisgeistlichen bezeugten, dass die Inhaftierten „die Trennung der Kirche im Gebet, in Kommunion und Abendmahl überwunden haben“. Und Alfred Delp hoffte, „dass unsere Kirchen in ihrer Uneinigkeit unserem gemeinsamen Herrn nicht mehr Schande machen. […] Es soll und

[23] Diesen Identitätsprozess in seinen theologischen Implikationen zu beschreiben steht noch aus.

[24] Hier wäre weiter zu bedenken, wie die Verkündigung „katholische Erinnerung“ spezifisch steuert und wie unterschiedlich die Wahrnehmung der Lebens- und Glaubenszeugenschaft von Laien und kirchlichen Amtsträgern ausfällt. Im Gedenken Bernhard Lichtenbergs als Dompropst in „seiner“ und „unserer“ Kathedrale gedenkt die Erinnerungsgemeinschaft auch ihrer selbst als „der kleinen Herde“, die ihren Hirten ehrt und sein Priestervorbild „ohne Furcht und Tadel“ (*Dieter Hanky*, Im Zeichen des Kreuzes [s. Anm. 18]).

muss ein Ende haben."[25] Einige formulierten sogar, dass heutige konfessionelle „Abgrenzungsdebatten" geradezu das Glaubens- und Lebenszeugnis dieser Christen verrieten. Bestätigen Reaktionen wie diese nicht geradezu die Existenz eines „kollektiven Ökumene-Gedächtnisses", das in der Wahrnehmung eines Erinnerungsortes wie Plötzensee einen geschichtlichen Grund erkennt? Dessen „gelebte" Fundamente anzuerkennen (z. B. die konfessionsverbindenden Familien seit mindestens drei Generationen oder die aufgrund von Freiwilligen in sozialen und zivilen Friedensdiensten gewachsenen Selbstverständlichkeiten, Gebetsgruppen, Taizégebete usw.), wäre eine dringende Aufgabe.

So kann man für einen Ausblick fragen, was dieser Seminarversuch zum *Erinnern als „theologischer Basiskategorie"*[26] bringt?

Er würdigt die *„Subjekte des Glaubens"* in ihrer Ausbildung und Veränderung von Identität. Im Hören, Gehörtwerden, Erzählen und Erzähltwerden bildet sich Identität[27] in Abgrenzung und Übereinstimmung mit den Erzählungen der anderen. Diese anamnetische Praxis zu begleiten ist besonders in Migrationsbiografien und bei mehrsprachigen Jugendlichen eine außerordentliche Erfahrung vor allem dahingehend, wie schmerzhafte biografische Konstellationen und Fragen nach der eigenen Identität im Erzählen eine Form gewinnen und darin Kontinuität und Verbundenheitserfahrungen gebildet werden können, die dann in weiteren Selbstverständigungsschritten transformiert werden können.[28]

Das Erinnern ist *offen* für Personen, die nicht der Erinnerungsgemeinschaft Kirche angehören, denn der Zugang über die Erinnerung erfolgt kommunikativ, welcher mitunter in die theologische Reflexion führt und dieser anbietet, „die Geschichte aus einer anderen Perspektive" zu betrachten. So öffnet sich die theologische Reflexion selbst, denn sie fußt auf der kommunikativen Praxis des Erzählens: Glaube als „kommunikative Praxis von Subjekten"[29].

Im Hinblick auf die Wahrnehmung des *Glaubenssinns* der Gläubigen (*sensus fidelium*) bieten sich Chancen, Aufmerksamkeit für „kirchliche Kommunikationszusammenhänge" (*H.R. Seeliger*) zu entwickeln.

Schließlich: Der christliche Glaube speist sich aus der Erinnerungspraxis der Vergegenwärtigung des Lebens, des To-

Weiterführende Literatur

Harald Welzer, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München 2005.

Frauke Geyken, Wir standen nicht abseits: Frauen im Widerstand gegen Hitler, München 2014.

Sabine Rennefanz, Eisenkinder, Berlin 2014.

25 *Alfred Delp*, zit. nach: *Rüdiger von Voss*, Bilanz des Staatsstreichs vom 20. Juli 1944. Geistige und politische Dimensionen des Widerstandes, in: *Reiner Albert / Roland Hartung / Günter Saltin* (Hg.), Alfred-Delp-Jahrbuch 4/2010, Münster 2010, 13–33, hier: 26 f.

26 Vgl. Anm. 4.

27 Vgl. *Edmund Arens*, Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens, in: *Paul Petzel / Norbert Reck* (Hg.), Erinnern (s. Anm. 4), 41–55.

28 Vgl. *Christine Funk*, Weil es um die Achtung des Menschen geht: Religionssensibilität als pädagogische Kompetenz in: *Ronald Lutz / Doron Kiesel* (Hg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten (Grundlagentexte Soziale Berufe), Weinheim 2016, 322–335.

29 Vgl. *Edmund Arens*, Anamnetische Praxis (s. Anm. 28), 49.

des und der Auferweckung Jesu Christi. Diese lädt ein, die je eigenen Erfahrungen von Leben und Tod, die je eigene Herkunft und Zukunft in Gott mit hinein zu nehmen. Christliches Erinnern gewinnt Gestalt aus dem Paradox, „dass alle Zeugnisse der Erinnerung an das Leben, den Tod und die Auferweckung Jesu, die vom Erinnern und vom Gedenken hervorgebracht werden, z. B. Text, Brot und Wein, die Abwesenheit des Erinnerten bezeugen. Sie sind Zeichen, die auf etwas Abwesendes verweisen, aber gerade im Verweisen auf das Abwesende bestehen sie auf der Anwesenheit, der Präsenz des Abwesenden. Sie vertreten oder ersetzen es nicht."[30]

Was sie vergegenwärtigen, ist der Mangel, die Lücke, die Verletzung, die Abwesenheit, die durch das Vergangensein des Erinnerten entstanden ist. In diesem Paradox kann die „andere Perspektive" auf Welt und Geschichte ausprobiert werden. Viele Menschen erfahren diese, ohne dass sie deswegen schon von „Glauben" sprechen. Hier ergeben sich im Hinhören auf die je anderen Erinnerungsgeschichten und den ihnen innewohnenden Abwesenheiten Bildungs- und Verständigungsmöglichkeiten.

Die Autorin: *Prof. Dr. Christine Funk studierte Germanistik, Katholische Theologie, Islamwissenschaft, Philosophie und Pädagogik. Seit 2008 ist sie Professorin für Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB). Schwerpunkte: Religion und Bildung, Dialog der Religionen, Christlich-muslimische Weiterbildungen; Publikationen (Auswahl): Weil es um die Achtung des Menschen geht: Religionssensibilität als pädagogische Kompetenz in: Ronald Lutz / Doron Kiesel (Hg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten (Grundlagentexte Soziale Berufe), Weinheim 2016, 322–335; Antizipation durch Erinnerung? Frauen lernen Theologie, in: Annäherungen, Köln 2000, 53–63; Mit Hochachtung und Wertschätzung begegnen, in: Zeitsprung. Zeitschrift für den Religionsunterricht in Berlin & Brandenburg 2/2014, 16–18.*

30 Vgl. *Knut Wenzel*, Memoria Iesu Christi, in: *Paul Petzel / Norbert Reck* (Hg.), Erinnern (s. Anm. 4), 56–72, hier: 69.

Sabine Arend

Artefakte erzählen Geschichte (?)

Religiöse Praxen im Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück

◆ **Die Errichtung von Konzentrationslagern war eine der grausamen Maßnahmen, mit denen die nationalsozialistischen Gewaltherrscher unliebsame Gegner und Volksgruppen verfolgten. Was damals geschah, wurde einesteils durch die Erzählungen Überlebender bezeugt, andernteils sind es die zufällig erhaltenen und gesammelten Utensilien der Häftlinge, die als bleibende Zeugen die Erinnerung wachhalten können. Die Autorin des folgenden Beitrags zeigt anhand von religiösen Artefakten, mit welchem Mut Frauen des KZ von Ravensbrück dem Verbot der Religionsausübung trotzten und sich die dafür nötigen Utensilien zu beschaffen wussten. (Redaktion)**

1 Geschichte des KZ Ravensbrück

Das Konzentrationslager Ravensbrück wurde als zentrales Frauen-Konzentrationslager des NS-Regimes im Mai 1939 im brandenburgischen Ravensbrück, 100 Kilometer nördlich der Reichshauptstadt Berlin, eröffnet.[1] Das Lager war Teil der sich ausweitenden nationalsozialistischen Herrschafts- und Verfolgungspolitik, die zunehmend auch mit Frauen in den Reihen der Gegner rechnete. Der Plan der Gründung eines zentralen Frauenlagers steht im Zusammenhang mit der unter Leitung von Heinrich Himmler und Reinhard Heydrich erarbeiteten Konzeption einer „rassischen Generalprävention". Zur Manifestierung der „Volksgemeinschaft" wurden unter Zuhilfenahme rassenbiologischer Kriterien sowohl als Juden kategorisierte Personen als auch Sinti und Roma sowie Personen slawischer Abstammung verfolgt und ermordet. Allein 3.500 Frauen kamen mit dem Haftgrund „Verkehr mit Fremdvölkischen", d. h. wegen angenommener sexueller Kontakte mit als „volkstumspolitische Gefahr" eingestuften Ausländern in das KZ Ravensbrück.[2] Zu den weiteren Gegnergruppen gehörten die politische Opposition, die Zeuginnen Jehovas als auch Frauen, die als „Asoziale" oder „Kriminelle" verfolgt wurden.[3]

120.000 Gefangene aus 30 verschiedenen Ländern, darunter über 800 Kinder, waren von Mai 1939 bis April 1945 im KZ Ravensbrück inhaftiert. Die größte nationale Haftgruppe bildete mit etwa

1 *Annette Leo*, Ravensbrück – Stammlager, in: *Wolfgang Benz / Barbara Distel* (Hg.), Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Bd. 4: Flossenbürg, Mauthausen, Ravensbrück, München 2006, und *Bernhard Strebel*, Das KZ Ravensbrück. Geschichte eines Lagerkomplexes, Paderborn 2003.

2 *Insa Eschebach*, Die neue Hauptausstellung der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, in: *Insa Eschebach / Alyn Beßmann* (Hg.), Das Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück. Geschichte und Erinnerung (Schriftenreihe der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten 41), Berlin 2013, 1–22, 16 f.

3 Vgl. ebd., 17.

Abb. 1:
Die Herkunft der weiblichen Häftlinge

36.000 Gefangenen die Polinnen, gefolgt von 18.000 Frauen aus der Sowjetunion, 10.000 Frauen aus Ungarn, 8.000 Frauen aus Frankreich und 8.000 deutschen Frauen. Etwa 20.000 Jüdinnen und 2.800 als Zigeuner verfolgte Frauen und Kinder waren Gefangene in Ravensbrück.

Die „Häftlingsgesellschaft" war ein Spiegelbild der Gesellschaft jenseits des Lagers und versammelte Frauen unterschiedlichen Standes, unterschiedlicher Bildung, politischer Zugehörigkeit sowie Religionen und Konfessionen.

Ab Frühjahr 1941 bestand vor Ort ein Männerlager, in dem bis April 1945 20.000 Männer inhaftiert waren. Hinzu kam im Sommer 1942 das sogenannte Jugendschutzlager Uckermark sowie 1944 das Siemenslager, so dass man von einem Lagerkomplex sprechen kann, der mit der angrenzenden SS-Siedlung 170 Hektar umfasste.[4] Ab 1942 kamen 44 Außenlager hinzu, in denen etwa 54.000 Frauen und 17.000 Männer Zwangsarbeit leisteten. Etwa 28.000 Häftlinge starben in den Jahren 1939 bis 1945 infolge Hungers oder Erkrankungen oder sie wurden ermordet.[5]

Der Lagerkomplex wurde nach Kriegsende bis 1994 von der Sowjetischen Armee als Truppenstandort genutzt.[6] Auf Initiative von Überlebenden des KZ entstand außerhalb des eigentlichen Häftlingslagers eine Gedenkstätte. 1959 eröffnet, war Ravensbrück neben Buchenwald (1958) und

4 *Reinhard Plewe / Jan Thomas Köhler*, Baugeschichte Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück (Schriftenreihe der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten 10), Berlin 2000, 15.

5 *Bernhard Strebel*, Das KZ Ravensbrück (s. Anm. 1), 505–510; *Stefan Hördler*, Ordnung und Inferno. Das KZ-System im letzten Kriegsjahr, Göttingen 2015, 417–424.

6 Als die Sowjetische Armee Ende April, Anfang Mai 1945 im Lager eintraf, fand sie dort ca. 2.000 von der SS zurückgelassene marschunfähige Gefangene. Siehe *Sigrid Jacobeit* (Hg.), „Ich grüße Euch als freier Mensch". Quellenedition zur Befreiung des Frauen-Konzentrationslagers Ravensbrück im April 1945, (Schriftenreihe der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten 6), Berlin 1995.

Sachsenhausen (1961) eine der drei nationalen Mahn- und Gedenkstätten der DDR. Nach der Deutsch-Deutschen Wiedervereinigung wurde die Gedenkstätte Ravensbrück Teil der 1993 errichteten Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten.

„Eines Tages werden wir die Zeugenaussagen über die Konzentrationslager zu einer Sammlung vereinigen", so formulierte die französische Ethnologin und Überlebende des KZ Ravensbrück Germaine Tillion das Ziel ehemaliger Häftlinge, die in diesen ersten Jahren nach der Befreiung Dokumente und Exponate zusammentrugen.[7] 1954 wurde das Internationale Ravensbrück Komitee gegründet, um Dokumente, Fotos und Objekte für das geplante Museum einzuwerben.[8]

Neben diesen in den frühen Jahren gesammelten Dokumenten geben Unterlagen der Nachkriegsprozesse sowie Publikationen der Überlebenden und Interviews mit ihnen Auskunft über die Existenzbeziehungen im Lager Ravensbrück. Immer mitbedacht werden muss, dass das überlieferte Material fragmentarisch ist. Die Mord- und Todesraten unter den als Juden inhaftierten Frauen und Männern sowie homosexuellen Gefangenen beispielsweise sind wesentlich höher, als unter anderen Haftgruppen.[9]

Neben den schriftlichen und mündlichen Überlieferungen der ehemaligen Gefangenen rücken seit einigen Jahren auch die von ihnen überlieferten Artefakte in die Aufmerksamkeit der Forschung.[10] Sie sind zukünftig noch stärker als Erzählanlässe wichtig, um die Geschichte der Opfer und der Täterinnen- und Täter in Ausstellungen zu vermitteln. Objekte werden zunehmend als Quelle, als Zeichenträger, als Auskunftsgeber über Kulturen gewürdigt.[11] Diese Entwicklung ist Teil des *material turn* seit den 1980er-Jahren, in dessen Folge Objekte darauf hin befragt werden, was sie über Geschichte und Gesellschaft erkennen lassen.[12]

7 Erika Buchmann trug beispielsweise 47 Leitzordner mit Dokumenten zusammen. Archiv der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, Sammlung Buchmann.

8 *Susan Hogervorst*, Onwrikbare herinnering. Herinneringsculturen van Ravensbrück in Europa, 1945–2010, Hilversum 2010, 98–108.

9 Vgl. *Bernhard Strebel*, Das KZ Ravensbrück (s. Anm. 1), 320–329, *Linde Apel*, Jüdische Frauen im Konzentrationslager Ravensbrück 1939–1945, Berlin 2003, 317–326. Interessant ist auch die Erhebung von Wińska unter 400 Mitgefangenen, von denen 158 antworteten. Zwar brachten 92 % ihren Glauben zum Ausdruck, aber nur 29 % machten nähere Angaben jenseits der Erwähnung der Teilnahme an Heimlichen Messen und Gebeten. *Urszula Wińska*, Zwyciężyły wartości. Wspomnienia z Ravensbrück, Gdańsk 1985 [Die Werte siegten. Erinnerungen an Ravensbrück, Arbeitsübersetzung, 2 f. und 119 f.]

10 Finanziert von der VolkswagenStiftung erforschen die Gedenkstätten Ravensbrück und Sachsenhausen in Kooperation mit der Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin im Projekt „Material – Beziehung – Geschlecht: Artefakte aus den Konzentrationslagern Ravensbrück und Sachsenhausen" intensiv ihre Sammlung. Siehe www.kz--artefakte.de

11 *Martina Eberspächer / Gudrun Marlene König / Bernhard Tschofen*, Korffs Museumsdinge. Zur Einführung, in: *dies.* (Hg.), Gottfried Korff, Museumsdinge. deponieren – exponieren, Köln–Weimar–Wien 2002, IX–XIV, IX.

12 *Arjun Appadurai*, The Social Life of Thing Commodities in Cultural Perspective, Cambridge 1986. Siehe auch u. a. *Elisabeth Tietmeyer / Claudia Hirschberger / Karoline Noack / Jane Redlin* (Hg.), Die Sprache der Dinge. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur, Münster u. a. 2010; *Hans Peter Hahn* (Hg.), Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin 2015; *Anke te Heesen / Petra Lutz* (Hg.), Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort, Köln u. a. 2005.

2 Religiöse Praxen im KZ Ravensbrück

Anhand von fünf Objekten möchte ich der Frage nachgehen, was sich an ihnen über Existenzbedingungen im Lager bzw. über im Frauen-Lager geübte religiöse Praxen ablesen lässt.[13]

Aus der Lagerordnung für das Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück geht hervor, dass „Gegenstände, Wertsachen und Schriftsachen" mit Ausnahme eines Kammes, einer Haarbürste und der Geldbörse mit bis zu fünf Reichsmark bei der Aufnahme in das KZ abgenommen[14] und in der sogenannten Effektenkammer gelagert wurden. Dies bedeutete, dass den Neuankömmlingen auch alle Gegenstände religiösen Bezugs wie Bibeln, Gebetsbücher, Rosenkränze, Medaillons, Kreuze, Heiligenbilder oder Gebetsriemen (Tefillin) entzogen wurden. In der Lagerordnung findet sich kein explizites Verbot religiöser Praxis. Nach Berichten Überlebender wurden konkrete Verbote jedoch per Aushang an den Baracken erlassen.[15] Zudem untersagte die Lagerordnung Gruppenbildungen außerhalb der Baracken, was gemeinsame Gebete von nicht in derselben Baracke untergebrachten Gleichgesinnten erschwerte.

Der Besuch von Synagoge oder Kirche war den Gefangenen nicht erlaubt. Anders als in Haftanstalten gab es keine Kapelle oder Seelsorger vor Ort und auch externe Geistliche hatten zum Lager keinen Zutritt. Somit mussten die Frauen und Männer selbst für ihr religiöses Leben sorgen. Phasenweise professionelle theologische Anleitung konnte im Frauenlager die nach derzeitigem Kenntnisstand einzige inhaftierte protestantische Vikarin Dr. Katharina Staritz leisten, und im Männerlager waren einige wenige Priester unter den Gefangenen.[16]

Während eine unbekannte Zahl von Häftlingen den Glauben angesichts der Leiden aufgab, die ihnen durch die deutschen Aufseherinnen und SS-Angehörigen zugefügt wurden[17], waren für andere religiöse Überzeugungen Überlebensmittel. Trotz der Verbote fanden die Häftlinge

13 Für das Männerlager Ravensbrück muss die Forschung über das religiöse Leben erst noch geleistet werden. Conrad Finkelmeier gibt in seinem Erlebnisbericht keinerlei Hinweise auf religiöses Leben im Lager, nur der Berliner Priester Fröhlich wird als ein Gefangener erwähnt. *Conrad Finkelmeier*, Die Braune Apokalypse, Weimar 1947, 99.

14 Vorläufige Dienstvorschrift für das Fr.K.L. Ravensbrück (Lagerordnung), undatiert [1939/1940], in: Bundesarchiv, NS 3/391.

15 *Katharina Katzenmaier*, Vom KZ ins Kloster, St. Ottilien 1996, 91–94.

16 Systematische Forschungen hierzu fehlen bislang. Conrad Finkelmeier nennt den katholischen Priester [August] Fröhlich aus Berlin (Die Braune Apokalypse [s. Anm. 13], 99), Katharina Mangold erwähnt zwei katholische Geistliche, in: *Käte Mangold*, Das Beste in Ravensbrück war der Himmel über uns (1953), zitiert in: *Anne Mohr / Elisabeth Prégardier*, Gesang aus dem Feuerofen. Frauen-KZ Ravensbrück 1939–1945, Annweiler 2002, 17–26, 25.) Zu Fröhlich siehe auch den Beitrag von *Gerhard Lange* in: *Helmut Moll* (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Paderborn u. a. ^{3}2001, Bd. 1, 94–97.

17 Zum Beispiel Ljudmila Pihalar-Cuk, zitiert in *Johanna Schmid*, Die übersehenen Treuen. Studien über katholische und protestantische Frauen im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, Augsburg 1999, 187; *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 119. Siehe auch *Liat Steir-Livny*, Der Glaube im Angesicht der Hölle, in: *Irith Dublon-Knebel* (Hg.), Schnittpunkt des Holocaust. Jüdische Frauen und Kinder im Konzentrationslager Ravensbrück, Berlin 2009, 237–254, 239, 245 f.

Möglichkeiten zum persönlichen und gemeinsamen Gebet und entwickelten große Kreativität, um an Objekte zur Ausübung religiöser Praktiken zu kommen.

2.1 Heilige Schriften

In den Sammlungen der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück wird das Gebetbuch mit Psalmen aufbewahrt, das Maria Hilfrich (Apostolische Gebets- und Opfergemeinschaft von Schönstatt)[18] für die Protestantin Maria Agnes Gräfin zu Dohna[19] zu Ostern 1945 fertigte.

Maria Hilfrich war zur Zwangsarbeit bei Siemens & Halske eingesetzt und konnte dort offenbar Papier und Stift „organisieren", das heißt entwenden. Für den Einband muss sie sich Stoff aus einem der Textilbetriebe besorgt haben. Aus der Erinnerung schrieb sie ihr bekannte Psalmen, Hymnen sowie das Magnifikat für Prim und Komplet (Stundengebete) auf und band sie zu einem kleinen Buch zusammen. Dem Mangel an religiösen Schriften begegnete sie durch die Herstellung eines eigenen Gebetbuches. Selbst hergestellte Objekte mussten streng gehütet und gut versteckt werden, um sie vor Diebstahl durch Mitgefangene oder Konfiszierung durch Funktionshäftlinge (Lagerpolizei) zu bewahren.[20] Ihre Entdeckung

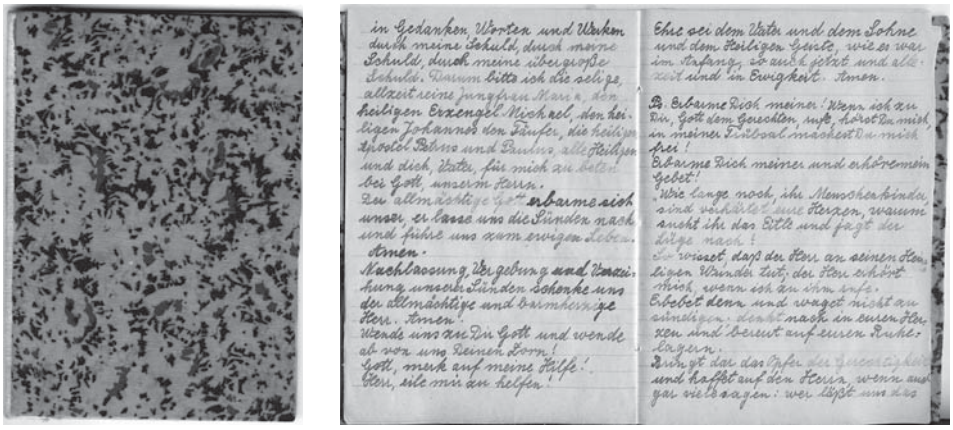


Abb. 2 und 3: Gebetbuch von Maria Agnes Gräfin zu Dohna, März/April 1945
Papier, Stoff, 14,8 x 10,9 cm; MGR/SBG, V3546 F2

[18] Die Lehrerin Anna Maria Hilfrich (1889–1965) gehörte bereits in den frühen 1920er-Jahren der Schönstatt-Frauenbewegung an, auch über 1935 hinaus, nachdem die „Apostolische Gebets- und Opfergemeinschaft von Schönstatt" von dem NS-Regime verboten wird. Am 10. März 1943 wird Maria Hilfrich ohne Gerichtsurteil in das KZ Ravensbrück eingewiesen. Sie erhält die Häftlingsnummer 17938 und wird zur Büroarbeit eingeteilt. Kurz vor Auflösung des Lagers wird sie am 21. April 1945 aus dem KZ entlassen.

[19] Maria Agnes Gräfin zu Dohna, geb. von Borcke (1895–1983), engagierte sich in der Bekennenden Kirche und hatte Kontakte u. a. zum Kreisauer Kreis. Sie wird nach dem gescheiterten Attentat vom 20. Juli 1944 im KZ Ravensbrück inhaftiert und als Krankenschwester im Krankenrevier eingesetzt. Nach dem Krieg setzt sie sich u. a. für die Deutsch-Französische Verständigung ein.

[20] Vgl. *Lucia Schmidt-Fels*, Deportiert nach Ravensbrück. Bericht einer Zeugin (1943–1945) (Zeugen der Zeitgeschichte 12), Annweiler 2004, 63.

hätte empfindliche Strafen nach sich ziehen können. Hilfrich schrieb unter anderem Texte auf, die ihrer Mitgefangenen Zuversicht geben sollten: Mit dem Psalmisten betete sie „Herr eile mir zu helfen" und „in meiner Trübsal machst Du mich frei."

Dieses Objekt ist auch deshalb interessant, weil es ein Zeugnis für ökumenische Freundschaft im Lager ist. Während heute die katholisch-protestantische Ökumene für viele zur Selbstverständlichkeit geworden ist, war dies in den 1930er- und 1940er-Jahren keineswegs der Fall.[21] Von weiteren ökumenischen Begegnungen im Lager, konkret einer Gebetsgemeinschaft, überlieferte in den 1990er-Jahren Katharina Katzenmaier folgendes:

„Die Ordo konnte ich auf Deutsch auswendig und betete sie. Eva Laubhardt trug die Tagestexte vor. Die evangelischen Kameradinnen kannten vorwiegend Texte der Heiligen Schrift auswendig, die Jüdinnen Psalmen. Zwei Jüdinnen, die sich in diesem Inferno mit dem Gedanken trugen, zum Christentum überzutreten, gesellten sich zu unserer Runde […]."[22]

Wie Katharina Katzenmaier weiter berichtete, fanden sich auch über nationale Grenzen hinweg Gleichgesinnte zusammen: „Gerne ging ich an Sonntagen mitunter auch unter der Woche heimlich am Abend zu Treffen mit Französinnen und Holländerinnen, die ähnlich wie wir sich zu gemeinsamen Gebeten trafen. Sie kannten sogar Teile des Propriums der heiligen Messe für verschiedene Tage auswendig. Wir beteten französisch, polnisch, deutsch, englisch, holländisch in kleinen Gruppen […]. Diese Treffen haben uns sehr gestärkt."[23]

Die vor der Inhaftierung internalisierten Texte wurden nun zu einem wichtigen Kapital[24] und wurden den Mitgefangenen vorgetragen.[25]

Von Seiten Jehovas Zeuginnen sind Texte der Bibel überliefert, die sie auf die nichtbedruckten Flächen des „Völkischen Beobachters", der von deutschen Häftlingen im Lager bezogen werden konnte, schrieben.[26] Von den Zeuginnen Jehovas ist zudem tradiert, dass sie eine in der Heizungsanlage gefundene Bibel zerteilten: Jede erhielt zwei oder drei Seiten, die sie untereinander weiterreichten.[27]

Die von Georgia Peet-Tanewa 1991 gestiftete hebräische Bibel (Tenach) ist das

21 Eine Heirat mit einem Mitglied der anderen Konfession konnte zum Ausschluss aus der eigenen Familie führen.

22 *Katharina Katzenmaier*, Vom KZ ins Kloster (s. Anm. 15), 131 f.

23 Ebd. Insa Eschebach weist aber auch darauf hin, dass in den Erinnerungen der Überlebenden die Beschreibung der Differenz dominiert. „Nationale Herkunft, unterschiedliche Bildungsniveaus und Sprachkenntnisse standen der interreligiösen Kommunikation durchaus entgegen." *Insa Eschebach*, Christinnen im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück. Sozial- und religionsgeschichtliche Anmerkungen. Zur Einführung, in: *Sabine Arend / Insa Eschebach* (Hg.), Ravensbrück. Christliche Frauen im Konzentrationslager 1939–1945, Berlin 2018, 13–23, 22.

24 Kapital im Sinne Bourdieus als eine Ressource, auf die zurückgegriffen werden konnte. Siehe *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1982.

25 *Käte Mangold*, Das Beste in Ravensbrück war der Himmel über uns (s. Anm. 16), 19–26, 24.

26 „Nationalsozialistische Zeitungen" durften laut Vordruck für Lagerbriefe des Frauen Konzentrationslagers Ravensbrück bezogen werden.

27 *Hans Hesse / Jürgen Harder*, Und wenn ich lebenslang in einem KZ bleiben müßte … Die Zeuginnen Jehovas in den Frauenkonzentrationslagern Moringen, Lichtenburg und Ravensbrück, Essen 2001, 405.

einzige materielle Zeugnis jüdischer Religion und Kultur in den Sammlungen. Die Stifterin hat diese Bibel nach ihrer Aussage im KZ Ravensbrück 1943 von einer Frau erhalten, die nach Auschwitz deportiert worden war.[28] Die näheren Umstände der Überlieferung sind nicht bekannt. Möglicherweise konnte die ursprüngliche Besitzerin das Objekt ob seiner Kleinheit selbst ins Lager schmuggeln; oder es wurde von einer anderen Gefangenen aus der Effektenkammer[29] oder der Zentralheizungsanlage, in der Gefangene die Papierkörbe aus den Büros mit konfiszierten Dingen leeren mussten, ins Lager geschleust[30] und ihr übergeben. Eine weitere Möglichkeit, an verbotene Schriften zu kommen, eröffnete sich in den Außenkommandos. Beispielsweise arbeiteten Frauen aus dem KZ Ravensbrück in Neustrelitz mit polnischen und französischen Kriegsgefangenen zusammen. Verborgen in den Latrinen wanderten so Gegenstände in den Besitz der Ravensbrückerinnen und wurden unter der Kleidung versteckt ins Lager gebracht.[31]

Bei der hier abgebildeten Bibel handelt sich um eine Miniaturbibel, die um 1900 von dem Verleger Menachem M. Scholz in Warschau publiziert wurde. Mit bloßem Auge sind die Texte aus *Tora* („Weisung"), *Nevi'im* („Propheten") und *Ketuvim* („Schriftwerke") nicht zu lesen.[32] Die üblicherweise zugehörige Lupe ist nicht überliefert oder erwähnt, so dass aus dem Tenach vermutlich nicht gelesen werden konnte. Aber seine Existenz hat der Gefangenen offenbar so viel bedeutet – ob als Zeugnis ihres Glaubens oder wertvolles Familienerbe –, dass sie die Gefahr auf sich nahm, ihn im Lager zu verstecken und aus ihm vermutlich Kraft oder Trost zu ziehen.

Thomas Rahe hat für jüdische Gefangene auf Anknüpfungspunkte an die lange Leidensgeschichte Israels hingewiesen, die zu Identifikationen mit biblischen Gestal-

Abb. 4:
Hebräische Miniaturbibel (TeNaCh), Warschau um 1900
Papier, 3 x 2,2 x 1 cm; MGR/SBG, V3496 D2

[28] Die in Bulgarien geborene und in Polen aufgewachsene Kommunistin Georgia Peet-Tanewa war von 1942–1945 im KZ Ravensbrück inhaftiert. Nach ihrer Befreiung arbeitete sie in der DDR als Übersetzerin und Theaterreferentin. Bis ins hohe Alter engagierte sie sich in der Erinnerungsarbeit.

[29] Vgl. z. B. *Katharina Katzenmaier*, Vom KZ ins Kloster (s. Anm. 15), 87 und Sr. Felixina Armbruster, die einen „organisierten" Schott erwähnt, den sie zum gemeinsamen Beten der Messe nutzten. *Sr. Felixina Armbruster*, zitiert in: *Johannes Werner*, „Bin imstande mein Schicksal zu tragen". Ein unbekannter Bericht einer „Bühler Schwester" über das KZ Ravensbrück und über ihren Weg hinein und hinaus, in: Die Ortenau. Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Mittelbaden, 84. Jahresband (2004), 367–382, 374.

[30] Einer ungarischen Jüdin, Helen B., war es gelungen, ihre Gebetbücher seit Auschwitz über viele Monate hinweg zu bewahren, bis sie in Ravensbrück entdeckt und konfisziert wurden. Siehe *Linde Apel*, Jüdische Frauen im Konzentrationslager Ravensbrück (s. Anm. 8), 226.

[31] *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 152.

[32] Die hebräische Bibel enthält gemäß Einbandaufschrift die Schriften *Torah* („Weisung"), *Nevi'im* („Propheten") und *Ketuvim* („Schriftwerke"). Für Übersetzung und Hinweise danke ich Ernst Wittmann, Stiftung Jüdisches Museum Berlin.

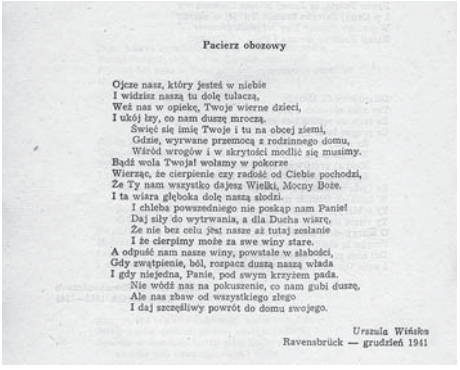
ten wie Abel, Isaak oder Ijob führte.[33] Die in den Schriften überlieferten Geschichten des Eingreifens Gottes zur Rettung aus der Not, die in Festen wie dem Pessachfest jährlich erinnert und begangen wurden, konnten in der Gefangenschaft noch an Bedeutung zunehmen. Liat Steir-Livny stellte die These auf, dass die Befolgung der Tradition den Frauen half, sich mit der Vergangenheit und der Zukunft zu verbinden.[34]

2.2 Selbstgeschriebene Gebete

Neben dem Memorieren von Texten der Heiligen Schrift ist überliefert, dass Frauen selbst Gebetstexte verfassten. Im Gebet wendet sich der oder die Betende an Gott.[35] Es kann Lobpreis Gottes, Dank, Klage, Bitte oder Fürbitte sein. Von jüdischer Seite ist ein Bittgebet von Halina Nelken überliefert, in dem sie sich während ihrer Typhuserkrankung fragt, wie lange ihr Glaube reiche, und Gott um Erbarmen anfleht, da sie nicht mehr kann.[36]

Katharina Staritz wendet sich an ihren Gott, der sich „in grausen Dunkelheiten" birgt, sie bittet ihn, „unser Elend" zu wenden, sie spricht von Momenten des Verzagens, in denen Gott ihr Herz in seine Hände genommen habe, sie aber auch geheißen hat, zu hören, trösten und tragen. Und sie übergibt sich ganz an Gott: „und haben nichts zu eigen mehr, dein eigen sind wir worden."[37] Die Stoßgebete der Mutter von Ceija Stojka zeigen ihr eigenes Schwanken zwischen Hoffnung auf Gott und sich von ihm verlassen fühlen.[38]

Bei den Katholikinnen sind vor allem selbstgeschriebene Gebete von polnischen Frauen überliefert, darunter das bis heute bei der zentralen Gedenkfeier anlässlich



Pacierz obozowy

Ojcze nasz, który jesteś w niebie
I widzisz naszą tu dolę tułaczą,
Weź nas w opiekę, Twoje wierne dzieci,
I ukój łzy, co nam duszę mroczą.
Święć się imię Twoje i tu na obcej ziemi,
Gdzie, wyrwane przemocą z rodzinnego domu,
Wśród wrogów i w skrytości modlić się musimy.
Bądź wola Twoja! wołamy w pokorze
Wierząc, że cierpienie czy radość od Ciebie pochodzi,
Że Ty nam wszystko dajesz Wielki, Mocny Boże.
I ta wiara głęboka dolę naszą słodzi.
I chleba powszedniego nie poskąp nam Panie!
Daj siły do wytrwania, a dla Ducha wiarę,
Że nie bez celu jest nasze aż tutaj zesłanie
I że cierpimy może za swe winy stare.
A odpuść nam nasze winy, powstałe w słabości,
Gdy zwątpienie, ból, rozpacz duszą naszą włada
I gdy niejedna, Panie, pod swym krzyżem pada.
Nie wódź nas na pokuszenie, co nam gubi duszę,
Ale nas zbaw od wszystkiego złego
I daj szczęśliwy powrót do domu swojego.

Urszula Wińska
Ravensbrück — grudzień 1941

Abb. 5: Urszula Wińska, Nasz ojciec Ravensbrück, Dezember 1941

33 *Thomas Rahe*, Die Bedeutung von Religion und Religiosität in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, in: *Ulrich Herbert / Karin Orth / Christoph Dieckmann* (Hg.), Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur. Bd. 2, Göttingen 1998, 1006–1022, 1013.

34 *Liat Steir-Livny*, Der Glaube im Angesicht der Hölle (s. Anm. 17), 239.

35 Vgl. u. a. *Alfons Hämmerl*, Gebet, in: *Eugen Biser / Ferdinand Hahn / Michael Langer* (Hg.), Lexikon des christlichen Glaubens, München 2003, 147–148, 147, und *Gottfried Hengel*, in: *Helmut Burkhardt / Uwe Swarat* (Hg.), Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 2, Wuppertal–Zürich 1993, 664–665, 664 f.

36 „Typhus nach dem Abtransport aus Auschwitz", abgedruckt in: *Linde Apel*, Jüdische Frauen im Konzentrationslager Ravensbrück (s. Anm. 8), 360 f.

37 *Katharina Staritz*, Des großen Lichtes Widerschein. Berichte und Verse aus der Gefangenschaft, Münster, um 1953, 23 (O Herr der Welt), 33 (Aus unseres Lebens Jammer), 13 (Wenn die Stunden der Sehnsucht kommen), 31 (Wir haben dich ja nicht erwählt). Dieses letzte zitierte Gebet datiert sie mit 6.11.1942, Ravensbrück.

38 Auf dem Transport von Auschwitz nach Ravensbrück und einem unbeschadet überstandenen Fliegerangriff sagte Sidi Stojka „Vielleicht hilft uns jetzt der liebe Gott, wir müssen nur alle fest daran glauben." Nachdem wegen Stromausfalls die Sterilisation ihrer selbst und ihrer Kinder

der Befreiung der Häftlinge gebetete „Nasz ojciec …“ (Vater unser).[39] Über das religiöse Leben der Polinnen hat Maria Dydynska, Polen, 1985 berichtet: „Wir versuchten, […] unsere Sonntagsgebete der Liturgie so nah wie möglich zu bringen. So entstand im Sommer 1940 im Block 15 ein Text der Lagermesse. Der Text wurde anhand von Fragmenten der liturgischen Texte in polnischer Sprache mit eingeflochtenen eigenen, im Lager entstandenen Gebeten, die das Herz diktierte, verfasst. […] Man bemühte sich, jeden Sonntag an ein Fragment des Evangeliums zu erinnern, indem man in Gedanken das Kirchenjahr verfolgte.“[40]

Einzelne Frauen übernahmen besondere Verantwortung für das „Seelenleben der Mitgenossinnen“ und wurden „Kanoniker“ oder „Vikar“ oder „Pfarrer“ genannt und leiteten Gebete und Messen.[41] Dazu zählte u. a. Kunegunda Pawłowska, Maria Szpitterówna, Anna Burdówna und Józefa Kantor.[42] Als einige Male geweihte Hostien ins Lager geschmuggelt werden konnten, wurden diese nach dem Halten einer Anbetungszeit von Schwester Róża Wózniak krümelweise den Anwesenden ausgeteilt.[43]

In der Notsituation des Lagers haben katholische Frauen priesterliche Funktionen ausgeübt, die sie nach der Befreiung wieder aufgeben mussten. Inwiefern ihre Erfahrungen und religiösen Praxen im Lager nach Kriegsende Einfluss auf die Praxis der Amtskirche hatte, bleibt noch zu erforschen.

Während die Polinnen Berichten zufolge in den ausschließlich mit ihren Landsleuten belegten Blocks offen zu beten wagten, sah die Situation bei den gläubigen deutschen Häftlingen anders aus. Aus Angst vor Spitzeln fanden sie sich nur in kleinen Gruppen zusammen. „Nach mehr als einem Jahr [in Ravensbrück] […] traf ich zum ersten Mal eine gläubige deutsche Katholikin. Wie ging das Herz auf, als wir über die letzten und tiefsten Dinge miteinander reden konnten, und als wir an einem Sonntagmorgen, am Stacheldraht entlanggehend, zusammen die heilige Messe beteten! Allmählich vergrößerte sich unsere liturgische Gemeinschaft. Sechs bis sieben waren es später, die sich in einer stillen Ecke, bei strömendem Regen oder Schnee unter einem vorstehenden Dach heimlich zusammenfanden, um gemeinsam zu beten.“[44]

2.3 Selbstgefertigte Rosenkränze

Beim sog. Rosenkranz handelt es sich um eine Gebetsschnur, die meist aus 59 Perlen besteht, um daran eine festgelegte Anzahl von Gebeten an die im Christentum

nicht durchgeführt werden konnte, kommentierte sie dies mit „Der Liebe Gott hat was anderes mit uns vor“. Andererseits frug sie Gott bei einem stundenlangen Strafappell: „Lieber Gott, was haben wir denn so großes verbrochen, daß du uns ganz vergessen hast?“ Übersetzt zitiert in: *Karin Berger* (Hg.), Ceija Stojka, Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin, Wien 1988, 39, 53, 54.

39 Dr. Urszula Wińska im Dezember 1941 geschrieben. Siehe *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), X.

40 Maria Dydynska, zitiert ebd., 139.

41 Steir-Livny hat die Übernahme männlicher Rollen durch jüdische Frauen in den Lagern konstatiert. *Liat Steir-Livny*, Der Glaube im Angesicht der Hölle (s. Anm. 17), 244.

42 Siehe *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 121 f.

43 Siehe ebd., 122.

44 *Käte Mangold*, Das Beste in Ravensbrück war der Himmel über uns (s. Anm. 16), 24.

Abb. 6:
Rosenkranz, vor 1945
Brot, Baumwolle, 40 cm, MGR, V3701 D5

als Gottesmutter verehrte Maria (Ave Maria) und an Gott (Vater Unser) zu richten. „Seit mehr als 600 Jahren ist das Rosenkranzgebet in der katholischen Kirche des Westens die am stärksten verbreitete Form der Volksandacht."[45]

Zeugnis für den Selbstbehauptungswillen religiöser Frauen und ihre große Kreativität im Versuch, sich autonome Räume zurückzuerobern, geben die im Lager gefertigten Rosenkränze aus Brot, getrockneten Beeren und Stoffstreifen bzw. geknotetem Seil.[46] Wie einleitend erwähnt, gehörten diese Gebetsketten zu den Objekten, die bei der Ankunft im Lager konfisziert wurden. Die verwendeten Materialien dokumentieren sowohl die kreative Kraft der Gefangenen als auch ihre Not. Sie hatten keinen legalen Zugang zu Materialien, aus denen sie Gegenstände des täglichen Gebrauchs hätten fertigen können. Sie mussten diese entweder bei der Arbeit entwenden (Stoffe, Schnüre, Garne) oder vom ohnehin mangelhaften Essen (Brot, bei Außenarbeiten gesammelte Beeren) abzweigen bzw. eintauschen. Gerade die Gebetsketten aus Brot spiegeln die hohe Bedeutung solcher religiöser Objekte wieder: Trotz des ständig präsenten Hungers[47] sparten sie sich einige Brotkrummen ab und formten sie mit Speichel oder Wasser gemischt zu kleinen Kugeln.

Tradierte Gebete, die wiederholt werden, sind eine Hilfe für die Meditation, bieten Struktur und Sicherheit.[48] Das Gebet zu Maria oder anderen als heilig verehrten Personen spielte in verschiedenen nationalen Gruppen katholischer Konfession eine große Rolle, vor allem bei den Polinnen.[49] Es kam aber auch zu gemeinschaftlichen Gebeten mit Angehörigen anderer Nationen, wie eine Erinnerung der Italienerin Livia Borsi Rossi (1902–1980) dokumentiert: „In der Baracke hing ein Kreuz, das die Polinnen aus Rosskastanien gebastelt hatten, und jeden Abend wurde ein Rosenkranz gebetet. Ich betete mit und betete: ‚Heilige Maria, unsere Beschützerin, nimm meine drei Kinder unter deinen Schutz und Schirm, rette sie aus aller Gefahr'."[50] Zofia Górska-Romaniczowa (1922–2010) ersann

45 *Johannes Neuhard*, Rosenkranz, in: Lexikon des christlichen Glaubens (s. Anm. 35), 418.
46 Vgl. *Katharina Katzenmaier*, Vom KZ ins Kloster (s. Anm. 15), 87.
47 Zur Ernährungslage siehe *Bernhard Strebel*, Das KZ Ravensbrück (s. Anm. 1), 190–194.
48 Vgl. u. a. Maria Dydyńska, Polen, 1985, zitiert in: *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 140.
49 Vgl. u. a. die Darstellung von Wińska, in: *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 124.
50 Zitiert in: *Lidia Beccaria Rolfi* / *Anna Maria Bruzzone*, Als Italienerin in Ravensbrück. Politische Gefangene berichten über ihre Deportation und ihre Haft im Frauen-Konzentrationslager, hg.

im Lager einen Rosenkranz, in dem Gebete zu Themen wie Überleben und Heimkehr eingefügt waren.[51] Die Gebete konnten entlastend wirken, da die eigenen Sorgen an Gott abgegeben wurden; die Identifikation mit Personen der biblischen Geschichten vermochte Trost zu spenden; die rhythmische Wiederholung führte mitunter zu einem tranceähnlichen Zustand und damit einer Pause von der als bedrohlich empfundenen Lagerrealität, ein sich Herauslösen aus „den Grenzen der menschlichen Natur“[52]; durch die Verbindung mit Gott oder den Mitbetenden im gemeinsam praktizierten Gebet konnte die Betende Gemeinschaft erfahren, das eigene Schicksal im „Vater Unser“-Gebet in Gottes Hände gelegt werden („Dein Wille geschehe“). Steir-Livny führt weiter an, dass das Gebet eine Unterbrechung der täglichen Routine bedeutete, um „an einem hoffnungslosen Ort Hoffnung zu finden“[53]. Wińska weist ferner darauf hin, dass das Gebet „einen innerlichen Aufruf zu Veränderung“ darstellte und das „Gute“ herbeirief „in sich selbst“[54]. Die Bedeutung bringt Katharina Katzenmaier[55] auf den Punkt: „Der Besitz und der Gebrauch dieser religiösen Gegenstände trug dazu bei, uns im Glauben und in der inneren Widerstandskraft zu stärken.“[56] Der abgebildete Rosenkranz aus dem Besitz von Maria Bejgrowicz, geb. Okonska (1908-?), wurde 2010 mit einer kleinen grauen Tasche aus Filz von Katarzyna Barus als Stiftung der Gedenkstätte übergeben. Bis dahin wurde er vermutlich in der Familie bewahrt.

Neben selbstgefertigten Rosenkränzen gibt es noch eine zweite Kategorie von heimlich hergestellten Objekten religiöser Motivik: kleine Schnitzereien. Neben verschiedenen Tiermotiven wie Hunden, Elefanten, Pferden, Katzen oder weltlichen Glücksmotiven wie Hufeisen oder Kleeblättern wurden Kreuze mit und ohne Christuskörper sowie Mariendarstellungen hergestellt. Als Material dienten entweder die Stiele von Zahnbürsten aus Kunststoff oder Plexiglas, das Frauen in der Rüstungsproduktion bei-

Abb. 7:
Christus am Kreuz,
vor Mai 1945
Kunststoff,
3 x 1,1 x 0,2 cm;
Mahn- und Gedenkstätte
Ravensbrück, V527 D1

Abb. 8:
Christus am Kreuz,
vor Mai 1945
Kunststoff,
0,4 x 1,3 x 2,5 cm;
Mahn- und Gedenkstätte
Ravensbrück V5758 D2

von *Johanna Kootz*, Berlin 2016, 314 f. Aus dem Italienischen übersetzt von Martina Kempter. Der Erinnerungsbericht stammt aus dem Jahr 1978.

51 Zofia Górska-Romaniczowa; zitiert in: *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 555–564.

52 Eine nicht namentlich genannte Überlebende, zitiert in: ebd., 120.

53 *Liat Steir-Livny*, Der Glaube im Angesicht der Hölle (s. Anm. 17), 247 f.

54 Siehe *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 123.

55 Katharina Katzenmaier, spätere Sr. Theolinde (1918–2000). Sie war von 1943–1945 im KZ Ravensbrück, 1949 trat sie bei den Benediktinerinnen von der hl. Lioba in Freiburg-Günterstal ein.

56 *Katharina Katzenmaier*, Vom KZ ins Kloster (s. Anm. 15), 88.

spielsweise im Außenlager Neubrandenburg[57] zugänglich war, aber auch Knöpfe[58]. In der polnischen Überlieferung werden diese Objekte als „Sabotacky" charakterisiert, da sie unter anderem während der offiziellen Arbeitszeit im sog. Kunstgewerbekommando[59] heimlich für den Eigenbedarf hergestellt wurden. Weitere Objekte entstanden ohne professionelles Werkzeug aus Steinen oder gestohlenen bzw. selbsthergestellten Messern.

Die kleinen Präziosen dienten einerseits als Geschenke zu Geburts- oder Namenstagen (unter KatholikInnen hatte der Namenstag höhere Bedeutung als der Geburtstag), konnten andererseits aber auch als Bezahlung oder Tauschmittel für Essen oder andere Objekte dienen oder als Altarersatz und Zentrum eines Gottesdienstes eingesetzt werden.[60]

Das Kreuz bzw. Jesus am Kreuz konnte für Christinnen im Lager eine besondere Rolle spielen. Gerade für polnische Katholikinnen ist überliefert, dass sie regelmäßig Kreuzwegandachten abhielten. Das Versenken in die Leiden Jesu konnte einerseits vom eigenen Leid ablenken oder andererseits dem Leiden einen Sinn zuschreiben, indem sich die Frauen in der Nachfolge Christi sahen.[61] Dieser Analogie wurde eine „reinigende Kraft des Leidens" und Bedeutung für die geistliche Entwicklung zugeschrieben.[62] Gerade unter den Polinnen war laut Wińska auch der Messianismus verbreitet, geschichtlich auf das ganze polnische Volk bezogen und nun auch auf individueller Ebene präsent.[63] Das eigene Leiden wurde als Opfer für die „Befreiung Polens und für das Glück der Menschheit" gedeutet.[64] Die Ordensfrau Rosa Helena Vetter schreibt, dass sie jeweils während der Frühappelle ihre Leiden im Gebet mit denen von Jesus, Maria und anderen Heiligen gedanklich vereinigte und

57 Neubrandenburg war das größte Außenlager des KZ Ravensbrück mit zwei Standorten. Von Herbst 1942 bis April 1945 mussten etwa 10.000 weibliche Gefangene, ab Dezember 1944 auch etwa 600 Männerhäftlinge für die Mechanischen Werkstätten Neubrandenburg GmbH Flugzeugteile und Zubehör für die Fernflugbombe V 1 herstellen.

58 Für Beispiele aus Ravensbrück siehe *Insa Eschebach* / *Alyn Beßmann* (Hg.), Das Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück (s. Anm. 2), 160–165. Weitere Sammlungen dieser Miniaturen befinden sich im Museum Kulturen Lund und im Muzeum Martyrologii „Pod Zegarem" in Lublin.

59 Das Kunstgewerbekommando wurde nach Überlieferung von Stanisława Schönemann-Łuniewska auf Anregung polnischer Gefangener im Herbst 1941 eingerichtet. Minderjährigen und begabten Gefangenen sollte durch eine solche im Inneren zu verrichtende Arbeit ein Schutz geboten werden. Die SS habe die Anregung aufgenommen. Produziert wurden kunsthandwerkliche Artikel. Zeitweise waren 150 Häftlinge dort tätig. Siehe *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 266 f.

60 *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 145, 147. Sie überliefert, dass solche Medaillons zusätzlich mit von Außenkommandos gepflückten Blumen geschmückt wurden. Ebd. Rosa Helena Vetter erhielt eine Kreuzminiatur gegen eine Tagesration Brot und eine Tagesration Wurst. Siehe *Rosa Helena Vetter*, Im Schnittpunkt des Kreuzes. Eine Ordensfrau erlebt Ravensbrück (Zeugen der Zeitgeschichte 13), Annweiler 2003, 58.

61 Eine biblische Bezugsstelle für diese Deutung ist Römer 8,17. Denjenigen, die mit Christus leiden, ist die Verherrlichung mit ihm verheißen. Zu Rolle der Passion Jesu für einige Christinnen siehe auch *Johanna Schmid*, Die übersehenen Treuen (s. Anm. 17), 239 f., 319 f.

62 Siehe *Urszula Wińska*, Werte siegten (s. Anm. 8), 120.

63 Siehe ebd., 120 f.

64 Zofia Maria Orlicz, zitiert in: ebd., 134.

ihre Leiden als Opfer darbrachte zur Erhörung ihrer Gebetsanliegen, von der Bekehrung der Sünder, für die Jugend und ihre Familie bis zu allen Menschen in der ganzen Welt.[65]

3 Resumee

Die vorgestellten Objekte zeugen von der kreativen Kraft der Gefangenen, sich autonome innerliche Räume zurückzuerobern und Objekte religiöser Praxen unter den lebensfeindlichen Bedingungen des Lagers herzustellen. Sie geben Aufschluss über zugängliche und umgenutzte Materialien, die Kunstfertigkeit einiger und Hinweise auf Themen, welche die Gefangenen beschäftigen und Strategien des Überlebens.

Die erhaltenen Artefakte sind wichtige Erinnerungsstücke und als solche Erzählanlässe, die aber meines Erachtens nicht als Zeugen personifiziert und damit sprachlich auf eine Ebene mit den Überlebenden der Lager gestellt werden können. Ohne zusätzliche Quellen, wie die Berichte Überlebender, und Dokumente, wie der Lagerordnung oder biografischer Angaben zu den Besitzerinnen, wären ihre komplexen Bedeutungen und die Kontexte, in denen sie produziert und genutzt wurden, nicht erschließbar.

Die Autorin: *Sabine Arend, Jg. 1968, Dr. phil., war Promotionsstipendiatin des Cusanuswerkes und wurde 2010 mit einer Arbeit über die Kunsthistorische Ostforschung im Nationalsozialismus an der Humboldt-Uni-*

Weiterführende Literatur:

Sabine Arend / Insa Eschebach (Hg.), Ravensbrück: Christliche Frauen im Konzentrationslager 1939–1945 (Schriftenreihe der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten 54), Berlin 2018. Begleitband zur 2017 erarbeiteten Ausstellung, der anhand von 13 biografischen Porträts und sieben Themenkapiteln zu Fragen religiöser Praxen sowie sechs vertiefenden Essays die Vielfalt unterschiedlicher konfessioneller Kulturen im KZ Ravensbrück darlegt. Zudem wird die Rolle der evangelischen Kirche in der unweit des KZs gelegenen Stadt Fürstenberg während der NS-Zeit thematisiert.

Thomas Rahe, Die Bedeutung von Religion und Religiosität in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, in: Ulrich Herbert / Karin Orth / Christoph Dieckmann (Hg.), Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur. Bd. 2, Göttingen 1998, 1006–1022. Grundlegender Aufsatz, der eine gute Einführung in ein lange als Desiderat anzusehendes Forschungsthema darstellt.

Johanna Schmid, Die übersehenen Treuen. Studien über katholische und protestantische Frauen im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, Augsburg 1999. Auf breiter Quellenbasis durch die Auswertung von Nachlässen, Pfarrbriefen, Jahrbüchern, Zeitschriften und Korrespondenzen zeigt Schmid die verschiedenen Formen der Leidbewältigung christlicher Frauen im KZ Ravensbrück auf und ordnet das religiöse Leben als ein Element des Widerstands ein.

[65] *Rosa Helena Vetter*, Im Schnittpunkt des Kreuzes (s. Anm. 60), 34. Rosa Vetter (1905–1995) gehörte der Ordensgemeinschaft der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz in Hegne an. Im KZ Ravensbrück war die ausgebildete Krankenschwester im sog. Revier eingesetzt. Sie verfasste den Bericht 1951.

versität zu Berlin promoviert. Sie begann ihre Tätigkeit in der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück 2008 mit einem wissenschaftlichen Volontariat. Seit 2013 leitet sie die museologischen Dienste der Gedenkstätte Ravensbrück. Seit 2003 ist sie Mitglied im Zentrum für Biographik. Neben biographischen Studien forscht sie zu kultureller und religiöser Selbstbehauptung im Konzentrationslager Ravensbrück; Publikationen: Studien zur deutschen kunsthistorischen Ostforschung im Nationalsozialismus. Die Kunsthistorischen Institute an den (Reichs-)Universitäten Breslau und Posen und ihre Protagonisten im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik, Berlin 2009 (https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/16871/arend.pdf?sequence=1&isAllowed=y); gemeinsam mit Hans-Christian Petersen, Dr. Hildegard Schaeder, in: Michael Fahlbusch / Ingo Haar / Alexander Pinwinkler, Handwörterbuch der völkischen Wissenschaften: Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme, 2. überarb. Auflage Berlin–Boston 2017, 690–696; Rosenkranz in einer farbigen Schachtel, in: Ines Reich (Hg.), Vom Monument zur Erinnerung. 25 Jahre Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten in 25 Objekten, Berlin 2017, 116–124.

Ein bewegendes Dokument

ADAM KOZŁOWIECKI SJ

Not und Bedrängnis

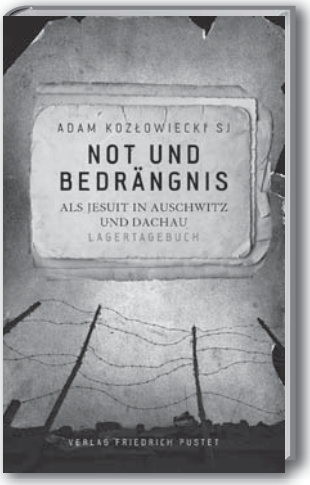
Als Jesuit in Auschwitz und Dachau

Lagertagebuch

Herausgegeben von Manfred Deselaers und Bernhard Sill

Kozłowiecki zeichnet ein beklemmendes Bild der Lagerrealität. Eingesperrt, geschlagen, getreten, beschimpft und hungrig, bewahrt er in sich doch die Sensibilität für das Gute im Menschen. Ein bewegendes Dokument gegen Hass und Verzweiflung!

688 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2730-1
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Manfred Körber

Mehr als neue Organigramme

Zur theologisch verantworteten Leitung in der Kirchenkrise[1]

0 Inhaltlich führen?

Wie geht Führung in der Kirche? Mit dieser Frage setzt sich eine zunehmende Anzahl von Publikationen auseinander; Organisationsberaterinnen und -berater haben sich seit den Finanzkrisen in einigen deutschen Bistümern von Anfang der 2000er-Jahre auf den neuen Kunden spezialisiert; die katholische Kirche hat ein Mentoring Programm für weibliche Führungskräfte aufgelegt und am Zentrum für angewandte Pastoralforschung in Bochum gibt es eine Arbeitsstelle für kirchliche Führungsforschung.[2]

Mit solchen Maßnahmen reagieren die Kirchen darauf, dass es steigende Anforderungen an die Führung von kirchlichen Organisationen gibt. Die Zeiten, in denen sich selbstverständlich erschloss, wie eine Pfarrei geleitet wird, eine soziale Einrichtung zu führen ist oder ein Generalvikariat funktioniert, sind vorbei. Die Dynamiken im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umfeld setzen die Kirchen wie alle anderen Institutionen und Organisationen einem weitreichenden Transformationsdruck aus. Verhandelt werden so grundsätzliche Fragen wie nach der Steuerbarkeit von Organisationen oder ihrem Sinn und Nutzen für die Gesellschaft.

Bei der Bewältigung solch komplexer Anforderungen wird es keine einfachen Lösungen geben. Beraterinnen und Berater empfehlen Unternehmen in Umbruchsituationen die Kommunikation zu erhöhen und über gelungene wie gescheiterte Bewältigungsstrategien in der Belegschaft im Gespräch zu sein. Das möchte ich in diesem Beitrag aufgreifen und meine Überlegungen und Erfahrungen im Feld der katholischen Kirche zur Diskussion stellen.

Von 2002 bis 2018 leitete ich die Abteilung „Grundfragen und -aufgaben der Pastoral" im bischöflichen Generalvikariat des Bistums Aachen. Das Spektrum der Aufgabenbereiche dieser Abteilung umfasst die gemeindlichen Grundaufgaben wie Liturgie, Kirchenmusik, Katechese, Diakonie sowie die Bereiche Pastoralentwicklung, Kirche in der Gesellschaft und weltkirchliche Aufgaben.

Von Beginn an beschäftigten mich Fragen darüber, wie und ob man angesichts der Kluft zwischen Bistumsverwaltung und der Ebene vor Ort überhaupt aus einer bischöflichen Behörde heraus inhaltlich zum Handeln der Kirche in einer Umbruchszeit etwas beitragen kann. Und wenn ja, welchen Stellenwert haben die innerkirchlich hitzig geführten Debatten um Neuevangelisierung, die Zukunft pastoraler Räume, die Sozialpastoral oder innovative Leuchtturmprojekte? Haben nicht Mangelverwaltung und pragmatische Lösungen letztlich Priorität? Hat Verwaltung nicht die Aufgabe eines verantwortbaren geregelten Rück-

[1] Ausführlich: *Manfred Körber*, Entspannt bleiben. Ein Beitrag zu theologisch verantworteter Leitung in der Kirchenkrise, Aachen 2018.

[2] Vgl. *Benedikt Jürgens*, Kirchliche Organisationen führen, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral, http://www.euangel.de/ausgabe-2-2017

baus zu groß gewordener Strukturen? Hat sich Kirche mit ihren Angeboten nicht an die gesellschaftlichen Erwartungen nur anzupassen? Auf solche Fragen musste ich mit den Referentinnen und Referenten der Abteilung Antworten finden. Der vorliegende Beitrag zeichnet die *inhaltlichen Antwortversuche* meines Handelns als Abteilungsleiter nach. Einige Optionen und Strategien waren von Anfang an erkennbar, andere haben sich im Zuge der Debatten mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bzw. den Kooperationspartnern im Bistum herauskristallisiert.

1 Vom Wert des Niedergangs

Gerne wird in kirchlichen Kreisen von einem notwendigen neuen Aufbruch gesprochen; so lautete das Motto des Katholikentags in Mannheim 2012: „Einen neuen Aufbruch wagen". Nun ist die Realität aber eine andere und so habe ich seit 2010 an verschiedenen Stellen gezielt von der Kirche im Niedergang gesprochen. Eine solche Rede vom Niedergang einer Organisation ist angstbesetzt. So kommt das Thema auch in der Organisationsberatung kaum vor. Zwar existieren nur wenige Organisationen bzw. Betriebe länger als 60 Jahre, dennoch sind Niedergang und Sterben tabuisiert, so die Organisationsberaterin Rappe-Giesecke. Sie stellt ins Zentrum ihrer Überlegungen, dass Unternehmen und Not-for-profit-Organisationen zunächst geschaffen werden, um eine Leistung für andere zu erbringen. Dieses Bewusstsein geht aber häufig im Laufe der Entwicklung verloren, die Organisation ist scheinbar nur noch um ihrer selbst willen da und nicht mehr um ihrer Funktion willen. Viele Aktionen dienen dann direkt oder indirekt nur dem Zweck des Überlebens, des Selbsterhalts. Wenn die Organisation so ihre Selbst- und Umweltwahrnehmung reduziert, ist paradoxerweise das Überleben auf Dauer gefährdet. Organisationen, die dauerhaft nicht in der Lage sind, ihre Funktion und ihren Selbsterhalt in Einklang zu bringen, befinden sich in einer Dauerkrise.[3]

Der erste Schritt aus einer solchen Dauerkrise ist das Eingeständnis der eigenen Instabilität und Krisenhaftigkeit. In den Vordergrund rücken damit Themen wie die Notwendigkeit des Abschieds, des Loslassens und Trauerns, des Zweifelns, der Wut oder der Angst vor Neuem. Mit Blick auf die Kirche wäre eine Konsequenz, dass an die Stelle des Aufbaus von Strukturen mit einer Halbwertzeit von fünf Jahren, dem Verschleißen von Personal und Ehrenamtlichen die Freude darüber treten würde, dass Menschen noch etwas wollen von und in dieser Kirche. Für diese Haupt- wie Ehrenamtlichen realistische Bedingungen zu schaffen und Sie nicht einem moralischen Druck zu Aufbrüchen auszusetzen ist eine Führungsaufgabe im Niedergang der Institution.

2 Vom Wert der Gottesfrage

Als „krank aber überlebensfähig"[4] charakterisiert der Soziologe Franz-Xaver Kauf-

[3] Vgl. *Kornelia Rappe-Giesecke*, Lernen, Zwang und Niedergang in der Organisationsentwicklung. – Ein Plädoyer für komplexere mentale Modelle, http://rappe-giesecke.com/media/dokumente/veroeffentlichungen/text_lernen_zwang_und_niedergang_in_der_organisationsentwicklung.pdf, 14.

[4] *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 171.

mann die Kirche. Zu den Krankheitssymptomen zählt er u. a. die in Europa entstehende defensive Klerikerstruktur, das Befehl- und Gehorsamsmodell in der Logik früher neuzeitlicher Militär- und Verwaltungspraxis, das Fehlen von Vorkehrungen zum Lernen im Modell strikter Hierarchie sowie die Zurückhaltung gegenüber zentralen kulturellen Selbstverständlichkeiten wie Rechtsstaatlichkeit und Autonomie der Persönlichkeit. So hart diese Bewertung ausfällt, Kaufmann stuft sie als nicht existenzbedrohend für die Kirchen ein. Eine solche Bedrohung könnte eher durch den Sachverhalt kommen, dass die Kirchen den „Kontakt zur Seele der meisten Menschen verloren zu haben scheinen, sie diese also innerlich nicht mehr ansprechen können“[5].

Ich beobachte, wie angesichts dieser Situation immer mehr kirchliche Formate in den Modus der Gottesbehauptung einstimmen. Es ist schon verwunderlich, wie oft sowohl in traditionellen Angeboten wie in sogenannten Aufbruchsexperimenten von „Gotteserfahrungen“ die Rede ist. Es geht hier nicht um das Aushalten offener Situationen von Menschen oder gar der Gottesfrage selbst. Vielmehr werden die Existenz Gottes und seine Relevanz für ein gelingendes Leben offensiv bis aggressiv postuliert. Gott als *Deus ex machina*, Gott als Lückenbüßer, Gott als Gefühl sind in Mode.

Dabei wären Nachdenklichkeit und Vorsicht angebracht, will man die Seele der Menschen erreichen. Viele sind heute „konfessionslos glücklich“, wie es der Theologe Hans-Martin Barth analysiert.[6] Areligiösität ist zu einer gleichberechtigten Option der Lebensgestaltung geworden. Sie kann nicht als etwas Defizitäres begriffen werden, etwa nach dem Motto: Da hat jemand was nicht zu Ende gedacht. Da fehlt das Eigentliche. Will die Kirche daher heute in Kontakt mit der Seele des Menschen sein, so meine ich, muss sie den Modus des Gott-Behauptens aufgeben und in den des Vermissen Gottes eintreten.

Der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff beschreibt Kirche als Glaubensraum des vermissten Gottes.[7] Hoff geht von der Karsamtagserfahrung – der Grabesruhe Jesu – aus. Sie begründet im Leben der katholischen Kirche einen besonderen Tag. Der Verzicht auf jede Eucharistiefeier realisiert den Tod des Gekreuzigten. Die Gegebenheit Gottes spitzt sich an diesem Tag in seiner Abwesenheit zu. Diese Erfahrung behält etwas dauerhaft Bedrängendes. Kirche als Raum der Vergegenwärtigung Gottes bleibt von dieser ganz anderen Form von Gegenwartserfahrung durchdrungen. Die Kirche teilt die Erfahrungen des Gottesverlustes, der Verlust ist konstitutiv für ihre Identität: Kirche ist immer auch das Leerzeichen ihres Souveräns. Die frühe Kirchengeschichte zeigt, dass die Abwesenheit des Gesuchten und die enttäuschte Erwartung seiner Wiederkunft nicht zum Bankrott führten, sondern sie veränderten die Glaubensform. Das Vermissen löste einen Rationalisierungsschub aus. In Zeiten christlich erfahrener Marginalisierung, eines Schwunds an kirchlich verortetem Glauben können daher Räume des Vermissen Gottes Zugänge für eine zukünftige Glaubenspraxis sein. Daran mitzuwirken, wie Kirche ausgehend von der

5 Ebd., 172.

6 Vgl. *Hans-Martin Barth*, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christensein, Gütersloh 2013.

7 Vgl. *Gregor Maria Hoff*, Sentire cum ecclesia. Unveröffentlichter Vortrag bei der Bundestagung der Arbeitsgemeinschaft deutscher Diözesen für Exerzitien und Spiritualität in Aachen 2013.

Erfahrung des Gottesverlustes gedacht und gestaltet werden kann, ist somit eine zentrale kirchliche Führungsaufgabe.

3 Vom Wert der Arbeit

Die Praxis einer Kirche als Glaubensraum des vermissten Gottes führt unmittelbar in die Gesellschaft – unter anderem in die Arbeitswelt. Nun folgt die Praxis selten der Theorie. Dennoch, im Bistum Aachen hat der damalige Bischof Dr. Klaus Hemmerle jedoch erkannt, wie wichtig eine lebendige kirchliche Praxis in der Arbeitswelt für die gesamte Pastoral ist. Darin knüpfte er an die Vorgeschichte des II. Vatikanischen Konzils an, das als ein Konzil gewürdigt wird, in dem die katholische Kirche ihr Verhältnis zur Welt grundsätzlich neu konstituiert hat. Einen zentralen Impuls dazu lieferte die Auseinandersetzung mit und in der Arbeitswelt durch die französischen Arbeiterpriester. Im Vorwort zum „Tagebuch eines Arbeiterpriesters" schreibt Hanns Lilje: „Für den Verfasser dieser Tagebücher enthielt diese Zeit der Prüfung zunächst eine weitgehende Entmythologisierung seiner eigenen Kirche. Mit schlichten Worten: Er lernte, wie wenig von dem zur wahren Kirche hinzugehört, was gemeinhin in seiner Kirche – wie auch in anderen – dazu für erforderlich gehalten wird."[8]

Begleitet wurden die Equipen der Priester, die sich im „entkirchlichten" französischen Arbeitermilieu der 1950er- und 1960er-Jahre verwurzelten, u. a. durch die Konzilstheologen Ives Congar und Marie Dominique Chenu. Deren im Diskurs mit den Arbeiterpriestern gewonnene theologische Kategorien wurden prägend für das Weltverständnis des Konzils.

Es war eine Minderheitenbewegung in der Kirche, die in der Arbeitswelt einen kirchlichen Praxis- und Reflexionsort sah. Umso interessanter ist, dass diese Auseinandersetzung zu einem höchst innovativen Moment der neueren Kirchengeschichte wurde und nachhaltig das heutige Welt-Kirche-Verständnis prägt. Aus Sicht der Führung einer theologischen Grundlagenabteilung stellt sich die Frage: Gilt diese Würdigung nur in der historischen Betrachtung oder ist die Auseinandersetzung mit der Arbeitsgesellschaft auch heute noch ein innovativer Ort kirchlicher Praxis und theologischer Kategorienbildung?

Der Fundamentaltheologe Ansgar Kreutzer spannt die Dynamik einer „Theologie der Arbeit für heute" zwischen die beiden Pole begrenzte Arbeit – entgrenzte Solidarität.[9] Er betrachtet drei Prozesse der Entgrenzung von Arbeit: Erstens die Entgrenzung von Arbeitskraft durch Subjektivierung – die ganze Persönlichkeit ist im Arbeitsprozess immer mehr gefragt; zweitens die Entgrenzung von Arbeitszeit durch Flexibilisierung – Ort, Dauer und Verteilung der Arbeitszeit stehen unter permanentem Verhandlungsdruck, sowie drittens die Entgrenzung sozialer Sicherheit durch Prekarisierung – existenzsichernde Bezahlung, Arbeitsverhältnisse und Vertragsbeziehungen erodieren.

Für eine heutige Theologie der Arbeit schlussfolgert Kreutzer, dass Arbeit heute – im Unterschied zu den 50er/60er-Jahren, mehr entgrenzt als entfremdet ist, dass es für eine Theologie der Arbeit heute daher weniger um eine theologische Bewertung

[8] *Henri Perrin*, Tagebuch eines Arbeiterpriesters (Vorwort von Hanns Lilje), Hamburg 1964, 7.
[9] Vgl. *Ansgar Kreutzer*, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 242–284.

bzw. Aufwertung der Arbeit geht, sondern um ihre Begrenzung.

Kreutzer nennt vier theologische Kategorien, die den Prozess einer Begrenzung der Arbeit befördern können: Erstens die Götzenkritik, deren Anliegen es ist, die ideologische Aufladung von Arbeit und die damit verbundenen Mythen zu entlarven; zweitens die Betonung der geschenkten Gnade, die herausstellt, dass Menschenwürde nicht der ökonomischen Verdienstlogik unterliegt; drittens Kontemplation als Unterbrechung einer Lebensführung, die immer stärker betriebswirtschaftlichen Kategorien unterworfen wird; viertens Solidarität, die der Individualisierung von Arbeit und Leben durch gemeinschaftliches Handeln entgegenwirkt. Hier wird deutlich, dass und wie Kirche in der säkularen Welt sprechen und handeln kann – insofern ist eine heutige Theologie der Arbeit Zukunft gestaltend.[10]

4 Vom Wert des Globalen

Gerne trägt die katholische Kirche das Selbstbild eines Global Player vor sich her. Was aber meint dies konkret? Welche Auswirkungen hat dies für eine theologisch verantwortete Leitung in der Kirchenkrise? Diese Frage stellt sich im Bistum Aachen in besonderer Weise durch den Sitz der drei großen katholischen Hilfswerke (missio, Sternsinger, Misereor).

Der Schwerpunkt der christlichen Welt verlagert sich unaufhaltsam südwärts nach Afrika und Lateinamerika. Schon heute leben dort die größten christlichen Gemeinschaften der Welt. Im Jahr 2025 wird es etwa 2,6 Milliarden Christen geben, von denen 595 Millionen in Afrika, 623 Millionen in Lateinamerika und 498 Millionen in Asien leben werden. Damit beginnt, so der amerikanische Theologe Philip Jenkins, eine neue Ära: das Zeitalter der Christenheit des Südens.[11] Dies hat zur Konsequenz, dass sich Glaubensvorstellungen und Glaubenspraktiken verändern werden. Noch beziehen sich Äußerungen darüber, was „heutige Christen akzeptieren" oder was „Katholiken heute glauben", nur darauf, was jener immer kleiner werdende Rest der westlichen Christen und Katholiken denkt. Aber dieses Denken wird abgelöst werden und es wird mit der Realität der Weltkirche immer weniger zu tun haben. Das Pontifikat von Papst Franziskus trägt dieser Entwicklung bereits Rechnung.

In der Folge werden die Asymmetrien zunehmen, denn der Großteil der Katholiken wird zukünftig in den Ländern des Südens beheimatet sein, während Geld und Macht – sei es die politische, die wirtschaftliche oder die Medienmacht – sich wohl noch eine Zeit lang weiterhin im Norden konzentrieren wird.[12] Die Konflikte zwischen Nord und Süd werden nicht nur ökonomisch zunehmen, sondern auch religiös-kulturell. In den Mittelpunkt geraten gesellschaftliche Kernthemen wie religiöse Toleranz, Religionsfreiheit, Glaube und Vernunft sowie Demokratie.

Der Global Player Katholische Kirche kommt nicht umhin, auf diese Situa-

[10] Vgl. *Caroline Gilberg / Heinz Backes / Michael Schäfers*, Arbeit (k)ein Thema der Theologie und Pastoral? in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück 8/2017, 227–232.

[11] *Philip Jenkins*, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Basel 2006, 13.

[12] Vgl. ebd., 304 f.

tion Antworten zu finden. Was aber kann die weltkirchliche Arbeit eines Bistums hierzu beitragen? Papst Franziskus appelliert in seiner Sozialenzyklika „Laudato Si" an die Verantwortung für das „gemeinsame Haus": „Die dringende Herausforderung, unser gemeinsames Haus zu schützen, schließt die Sorge ein, die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen, denn wir wissen, dass sich die Dinge ändern können."[13] Solche Lösungen zu finden traut der Papst in erster Linie den Sozialen Bewegungen vor Ort zu; daher hat er das Welttreffen sozialer Bewegungen konstituiert.[14]

Für die weltkirchliche Arbeit bedeutet dies, neben der Unterstützung von Sozialen Bewegungen im Süden, eine Perspektivenumkehr. Viele gutgemeinte Hilfsaktionen werden scheitern, wenn die europäischen Kirchen nicht die Aufgaben „vor der eigenen Haustür" entschiedener angehen und sich in die Zivilgesellschaft einbringen. Dazu müssen sie zu einer positiven Sichtweise der Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse in Europa finden, denn das ist die Voraussetzung für einen wertschätzenden Umgang mit dem Konzept der Zivilgesellschaft. Das aber ist noch ein weiter Weg. Da Kirche im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Institutionen sich im Gegenüber auffasst, ist es wenig sinnvoll, von der Institution Kirche als Teil der Zivilgesellschaft zu reden. Wo sie staatsanalog verfasst ist (mit eigenen Hoheitsrechten wie eigener Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Steuerrecht) oder gar als Staatskirche, ist sie kein zivilgesellschaftliches Gebilde. Selbst wo sie gesellschaftsanalog verfasst ist (als Verband oder Verein), würde sie sich dennoch nicht in einer Reihe etwa mit den Gewerkschaften, Greenpeace, oder Amnesty International sehen. Leichter haben es da verbandliche Initiativen und Projekte, denn dort, wo die Kirche bzw. ihre Mitglieder aus sich heraus Organisationsformen entwickeln, werden sie in ihrer gesellschaftlichen Mitgestaltung akzeptiert. Sie verstehen sich als durch den Glauben begründeter Teil der zivilen Gesellschaft. Sie nutzen deren Aktionsformen, gehen Kooperationen ein, vernetzen sich in Kampagnen und haben wenig Berührungsängste gegenüber säkularen Partnern und denen aus anderen Religionen. Solche Initiativen und Projekte sind die Orte, an denen eine gesellschaftsrelevante christliche Praxis entstehen kann. Daher gehört es zur inhaltlichen Führungsaufgabe in der Bistumsverwaltung, diese Akteure treuhänderisch zu unterstützen und durch Aktionen und Kampagnen Brücken zu bauen zwischen Gemeinden, kirchlichen Verbänden und säkularen Akteuren.

5 Vom Wert der Konflikte

Soziale Versprechen, die bis zum Ende des 20. Jahrhunderts die modernen europäischen Gesellschaften zusammenhielten, besitzen plötzlich keine Gültigkeit mehr. Ging es noch in den 1980er-Jahren für fast alle Gesellschaftsschichten aufwärts, so ist das vorbei. Der Soziologie Oliver Nachtwey kennzeichnet Europa als „Abstiegs-

[13] *Papst Franziskus*, Enzyklika „Laudato si" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn 2015.

[14] Vgl. *Michael Schäfers*, Wie Papst Franziskus die Welt verändern will. Zur „Ethik sozialer Bewegungen" in der Enzyklika „Laudato si" (https://www.kab.de/fileadmin/user_upload/kab_de/Fotos/Themen/kirche/Laudato_si__-_Zur_Ethik_sozialer_Bewegungen.pdf [Abruf: 26.07.2018]).

gesellschaft", in der die Unterschiede zwischen Arm und Reich zunehmen und solidarische Bindungen schwinden.[15] In solchen Abstiegsgesellschaften wird eine nahezu unübersichtliche Zahl von Konflikten ausgetragen: Montagsdemonstrationen gegen Hartz IV, Pulse of europe[16], Proteste gegen Atomkraft, gegen TTIP, die Flüchtlingspolitik der Regierung, die Verhaftung von Journalisten in der Türkei u.v.m. Das Gesamtbild dieses Aufbegehrens ist nicht nur unübersichtlich, sondern auch widersprüchlich. Die neuen Konflikte entstehen in einer Situation mangelnder Stabilität und unsicherer Zukunftserwartungen. Über Umwege thematisieren diese Konflikte die neue soziale Frage und die Krise der Repräsentation. Symptomatisch dafür steht der Begriff „Wutbürger". Geprägt hat die Wortschöpfung der Journalist Dirk Kurbjuweit. [17] Er beschreibt den Wutbürger als konservativ, wohlhabend und nicht mehr jung. Wutbürger begleiten die Realisierung von Großprojekten mit Protest, sie rebellieren gegen verkrustete Entscheidungsstrukturen. Dabei ist der Begriff populistisch. Empirische Untersuchungen belegen, dass die bürgerliche Mitte keineswegs jedes Maß verloren hat, sie durchaus konstruktive und lokal realisierbare Ziele vertritt und nicht auf vordergründiges Empörungspotenzial setzt. Dennoch, kaum etwas ärgert viele Bürger so sehr wie das – nicht immer zutreffende – Gefühl, von „denen da oben" für dumm verkauft zu werden. Den Aufbegehrenden der Gegenwart, so Oliver Nachtwey, fehlen jedoch einleuchtende Visionen, was die politische Auseinandersetzung nicht gerade erleichtert, denn ein Zurück in „die gute alte Zeit" wird es nicht geben.[18]

Abstieg und Niedergang sind somit nicht nur kirchliche Themen. Hier schließt sich der Kreis zu den ersten Überlegungen dieses Beitrags. Wohl aber sind Autoritarismus und Wutbürgertum auch Phänomene kirchlichen Handelns im Abstieg. Das am stärksten emotionalisierte Thema dürfte zurzeit die Schließung und Umwidmung von Kirchengebäuden sein. Sobald das „Aus" für ein Kirchengebäude beschlossen ist, kommt es zu wütenden Protesten. Daran ändert sich auch nichts, wenn Folgenutzungen von Experten durchgerechnet oder ein Abriss gut begründet werden kann. Oftmals geht es nur darum, die Erinnerung an das Vergangene zu bewahren. Ist die deutsche Mittelstandskirche auf dem Weg zu einer Wutbürgerkirche?

Letztlich wird durch solche Proteste das Verständnis von Kirche als Institution neu verhandelt. Vielfach scheint es so, dass in der Kirche ein neuer Autoritarismus erstarkt. Fragen der Partizipation, mitbestimmende Leitungsmodelle, Konsultationsprozesse werden zunehmend kritisch gesehen und als nicht effektiv verworfen. Die gesellschaftliche Debatte um Repräsentation und Leitung findet somit auch in der Kirche ihr Abbild. Im institutionellen Niedergang wird es zu einer Zunahme solcher innerkirchlichen Konflikte kommen. Diese werden wütend ausgetragen mit Hang zum Populismus und autorita-

[15] Vgl. *Oliver Nachtwey*, Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin 2016.

[16] Pulse of Europe ist eine 2016 gegründete europäische, überparteiliche und unabhängige Bürgerinitiative. Ihr Ziel ist es, den europäischen Gedanken wieder sichtbar und hörbar zu machen. www.pulseofeurope.eu/de

[17] Vgl. *Dirk Kubjuweit*, http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-74184564.html

[18] Vgl. *Oliver Nachtwey*, Die Abstiegsgesellschaft (s. Anm. 15), 181.

tiven Lösungen. Entscheidend dürfte sein, wie sich in der katholischen Kirche eine Konfliktkultur entwickelt. Hier ist eine viel größere Aufmerksamkeit als bisher nötig. Über Konflikte werden sich neue Sozialformen herauskristallisieren. Im Gestalten einer Konfliktkultur, der produktiven Bearbeitung von Konflikten etc. liegen ungeheure Herausforderungen für eine kirchliche Führungsarbeit.

6 Entspannt bleiben!

Bescheinigt wird den kirchlichen Verwaltungen, Werken, Initiativen und Gemeinden, dass sie sich im Großen und Ganzen gut schlagen angesichts der durch sie nicht zu beeinflussenden Situation des institutionellen Niedergangs und der dadurch ausgelösten Transformationen – so sieht es zumindest Detlef Pollack, Verfasser einer der aktuellen Studien über Religion in der Moderne.[19]

Diese Erkenntnis ist entlastend. Als Abteilungsleiter konnte ich sehen, wie die Rede vom Niedergang zunächst die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Abteilung sowie unsere Kooperationspartner provozierte und mit der eigenen Ohnmacht konfrontierte. Sich frei zu machen von den nicht zu ändernden Rahmenbedingungen und Trends hat aber letztlich zur Entlastung beigetragen, das Arbeitsklima positiv geprägt und kreative Aktionen ermöglicht. Letztlich fokussierte die Rede vom Niedergang die Aufmerksamkeit der Abteilung darauf, den kirchlich Interessierten zu helfen, sich zu organisieren und Mensch zu bleiben trotz all des moralischen Überbaus, und sie zu ermutigen, sozial zu handeln – wenn hilfreich auch außerhalb kirchlicher Strukturen. Als Christen hilfreich zu sein für das Gemeinwesen und die Menschwerdung als oberstes Ziel, anstelle von kirchlichem Selbsterhalt – soweit dies eben möglich war.

Niemand weiß, wie es weitergehen wird, aber es wird spannend bleiben. Aus der Patientin Kirche – um das Bild von Franz-Xaver Kaufmann aufzugreifen – wird zumindest in Europa keine Hochleistungssportlerin mehr werden. Sie wird nicht plötzlich vom Krankenbett aufspringen, vielleicht aber gelingt es ihr wieder zu gehen oder denen, die sich an ihr Bett setzen, schöne Geschichten zu erzählen. Vielleicht kann sie ihre erlahmenden Kräfte konzentrieren. Worin könnte eine solche Konzentration bestehen? Doch wohl darin, das Gottesgedächtnis in einer säkularen Gesellschaft aufrechtzuerhalten und nicht Preis zu geben an religiöse Fundamentalisten und Populisten.

Im unaufgeregten Aushalten und weniger aktionistischem Machen dürfte dann die größte pastorale Herausforderung der Zukunft bestehen. Ich habe mich entschieden, „entspannt zu bleiben". In dieser Grundhaltung habe ich als Abteilungsleiter gehandelt und so hoffentlich viel zur Entlastung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beigetragen. Mehr ist nicht zu tun – oder wie es die Organisations- und Gemeindeberaterin Judith Müller nennt: „Nichts ist zu tun – ohne in Tatenlosigkeit zu versinken."[20] Gegenüber den Aufrufen zu innovativer Pastoral, zu neuen Aufbrüchen, Gründungsoffensiven – was auch immer genau damit gemeint ist –

[19] Vgl. *Detlef Pollack / Gergely Rosta*, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M.–New York 2015.

[20] *Judith Müller*, http://www.feinschwarz.net/nichts-ist-zu-tun-ohne-in-tatenlosigkeit-zu-versinken/ [Abruf: 7.8.2017].

bleibe ich jedenfalls skeptisch. Sich der Ohnmacht zu stellen, „Ideale aufzugeben, ohne dabei seiner selbst verlustig zu gehen“[21], dürfte vielmehr die wirkliche Herausforderung sein.

Es geht um verantwortete Gelassenheit. Wenn sich kirchliches Handeln darauf konzentriert, zu einem gelingenden Menschsein beizutragen und denjenigen nahe zu sein, die aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind, hineinzugehen in die zivilgesellschaftlichen Konflikte und zu versuchen, den Raum des vermissten Gottes aufzuspannen, dann dürften die schwindenden Kräfte noch einige Zeit reichen – und wer weiß, vielleicht setzt das ja neue Energien frei.

Der Autor: *Dr. Manfred Körber (geb. 1962), 2002–2018 Leiter der Abteilung „Grundfragen und -aufgaben der Pastoral“ im Bischöflichen Generalvikariat in Aachen; seit 2018 Leiter des Nell-Breuning-Hauses in Herzogenrath; Publikationen: gem. mit Rainer Krockauer, Glaubenszeugnisse in der Diakonie. Impulse für Kirche und Gesellschaft, Münster 2008; Neue Formen der Solidarität als Gegenbewegung zur Entsolidarisierung, in: Überblick 1/2011 (hrsg. vom Diözesanrat der Katholiken im Bistum Aachen).*

21 Ebd.

Knut Wenzel

Hören auf das Niegesagte

Die poetische Kraft der Religion

Die Konstellation[1] will es, dass ein Katholik auf einer protestantischen Veranstaltung vor dem Hintergrund des Reformationsjubiläums in einem städtischen und gesellschaftlichen Kontext manifester Religionsirrelevanz spricht – was für ein weiter Weg! Ob die Kraft der kulturellen Impulsverstärker hier noch ausreicht, um die Nachricht über diese Distanz zu befördern? „Altgläubige", Protestanten, Säkulare: Wird diese Abfolge nicht immer als eine Erzählung des Fortschritts vorgetragen, dessen Stufen das jeweils ihnen Vorausgehende überwunden haben? Hier aus dem Abyssus der überwundenen Vorgeschichte zu sprechen heißt, der Fortschrittsgeschichte eine Verlustbilanz einzutragen. Was das für das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus bedeutet, wollen wir uns für das nächste Ökumene-Jubiläum aufheben. Gravierender ist der Übergang von einer gesellschaftlichen Religionsbezogenheit zu einer Religionsabstinenz und dann -vergessenheit eben dieser Gesellschaft. Im Durchgang durch das Material religiöser Selbstartikulationen und der Artikulationen nichtreligiöser oder dezidiert antireligiöser oder gar sich transreligiös verstehender Positionen muss eine Vermittlung illusorisch erscheinen. Durch die Landschaften dieser Selbstartikulationen hindurch – der katholischen, der protestantischen, der säkular un- oder anti-religiösen – wäre der Weg unendlich und unüberschaubar; wer ihn gehen wollte, müsste schnell sich an Franz Kafkas kaiserlichen Boten erinnert fühlen, dem es zu Lebzeiten nicht einmal gelingt, den riesigen kaiserlichen Palast hinter sich zu lassen, weswegen die ihm anvertraute Botschaft unzugestellt bleibt.[2] Dass wir ohnehin, in einem prinzipiellen Sinn, nie ankommen, nicht allein aus eigener Kraft erreichen können, was wir anstreben, und dass dieses Angestrebte uns bestenfalls zufallen kann, und dann in unausrechenbar anderer Gestalt als wir uns vorgestellt haben, dass die Möglichkeit einer solchen Ankunft das wäre, was in religiöser Sprache *Gnade* heißt, und dass solches Ankommen, wenn es schon unausrechenbar ist, auch ausbleiben, scheitern, pervertiert werden kann – dies sei einmal dahin gestellt. Unser Ziel ist bescheidener, wir wollen nicht in der ganzen Vehemenz unserer Wirklichkeit, sondern nur im Hier und Jetzt irgendwie ankommen, und selbst das erscheint, angesichts der horizontalen Erstreckung der Landschaft, unerreichbar. Vielleicht geht es aber mit einer vertikalen

[1] Vortrag, gehalten am 19. November 2017 in der Nikolaikirche zu Rostock auf Einladung von Eckart Reinmuth im Rahmen des vom Institut für Text und Kultur der Universität Rostock und der St.-Johannis-Kantorei Rostock konzipierten und durchgeführten, theologisch-musikalischen Projekts *Ex Auditu*, dem nach *Credo* (2011), *In Principio* (2013) und *In Aeternam – Variationen in Zeit und Ewigkeit* (2015) vierten, theologische Vorträge, Kunstausstellungen und Konzerte aufeinander beziehenden Projekt dieser Art.

[2] Vgl. *Franz Kafka*, Eine kaiserliche Botschaft (1917), in: *ders*., Ein Landarzt. Kleine Erzählungen, München–Leipzig 1920.

Abkürzung: Dass wir durch eine Tiefenbohrung schnell gemeinsamen Grund erreichen können, ist mein Vorschlag. Denn erst, wenn eine solche gemeinsame Basis erreicht, identifiziert, benannt ist, kann das eigentliche Thema dieses Abends, das ich mit diesen Vorüberlegungen ungebührlich belastet habe, angegangen und damit dieser Vortrag überhaupt erst begonnen werden.

Die Religionen nämlich, mitsamt den christlichen Konfessionsgemeinschaften, sind nicht für sich selbst da. Sie sind übrigens auch nicht pure Ausgeburten menschlicher Projektionen. Sie sind einem Zweck unterstellt. Sie dienen der Artikulation, der Anreicherung, der Aktualisation von etwas, über das sie keine Verfügung haben, das sie nur entgegennehmen können. Mit Bedacht spreche ich in diesem Moment von einem „etwas" und lege mich nicht fest, welcher Natur dieses sei; im Gespinst von Wirklichkeit und Wahrnehmung soll es, jedenfalls zum jetzigen Zeitpunkt, nicht identifiziert, namhaft gemacht werden. Denn das – Identifizierung und Benennung – sind stets auch Akte, die Gewalt ausüben, zufügen. Worum es hier geht, ist aber jedweder Gewalt weder verfügbar noch von ihr zufügbar. In dieser Entzogenheit, in dieser unendlichen Ferne ist dieses „etwas" aber zugleich unüberbietbar nahe. *Interior intimo meo* (mir näher als ich mir selbst) – so lautet dies in der Prägung des Augustinus.[3] Fern – nah, fremd – vertraut, unendlich – intim: Wenn wir so sprechen, sind die Anleihen bei der Sprache der Mystik unübersehbar. *Loin-près*, der Fern-Nahe, das ist der Hoheitstitel, mit dem Marguerite Porete, die Mystikerin des 13./14. Jahrhunderts, den göttlichen Herren ihres mystischen Begehrens belehnt. Die Mystik ist dabei als eine Sprache aufzufassen, die nicht durch Benennung identifiziert, sondern Wahrnehmungshorizonte, Erfahrungsräume und Artikulationsspektren weitest möglich aufspannen will. Sie ist dem auf der Spur, was den Religionen nicht gehört und was sie deswegen elektrisiert; dieses „etwas", das aller Verfügung entzogen und zugleich „mir näher als ich mir selbst" ist, entspricht dem, was die Philosophie das Absolute nennt.

Die Denkgeschichte kennt – oder anerkennt – das Absolute nur in zwei Verwirklichungsgestalten (wo immer sonst Absolutheit anfällt, so nur als Ableitung dieser zwei): nämlich in der Realität Gottes – Gott als der Reale Absolute – und in der Konkretion des Menschen – der Mensch als konkret-absolut, als die Verleiblichung der Seele (die Beseelung des Leibs). Um nur zwei Gewährsleute dieser bipolaren Konstellation des Absoluten zu bemühen:

John Henry Newman, diese schlechthin ökumenische Existenz – er hat als Jugendlicher ein Erweckungserlebnis, das er evangelikal deutet; er durchläuft eine Karriere als Prediger, Intellektueller und Reformer der anglikanischen Kirche; er konvertiert schließlich zum Katholizismus, seine intellektuelle und persönliche Reputation aufs Spiel setzend – Newman, der in einer retrospektiven Verteidigung seiner religiösen Biografie auch als Katholik noch die evangelikale Deutung seines Erweckungserlebnisses in ihrer Gültigkeit anerkennt, dieser Newman schreibt im selben Zusammenhang, dass er nur zwei Absolutheiten anerkennt: Gott und das eigene Selbst. Eine Religion, die Heilige Schrift, eine verbindliche Doktrin, eine Kirche, ein Papst –

[3] *Aurelius Augustinus*, Bekenntnisse, III,6,11.

all dies taucht in dieser Bestimmung der Konstellation des Absoluten nicht auf.[4]

Und dann ist da Meister Eckhart. Eckhart kann denselben analytischen Begriff, dieselbe Bezeichnung sowohl für Gott als auch für die menschliche Seele in ihrer tiefsten Bedeutungs- oder Wirklichkeitsschicht verwenden und das als *Seelengrund* bezeichnen. Beides, Gott und Seelengrund, ist ihm *Nichts*. Freilich ist dies nicht in einem ontologischen Sinn gemeint. Weder Gott noch Seelengrund sind ihm „nichtig", ohne Seinsgewicht, im Gegenteil. Von solcher Bedeutsamkeit sind sie vielmehr, dass sie letztlich jeder Bestimmung, jedem Diskurs entgehen. Gott und Seelengrund – der Mensch in der Bedeutungstiefe seiner Seele – sind schlechthin unbestimmbar, unbestimmt, und nur in diesem Maß – nichts. Nichts sind sie gemessen am Maß eines endlichen Etwas, unbestimmt also im Sinn einer maßlosen Überbietung und nicht in der Unterbietung von allem „etwas". Dadurch, dass Eckhart dasselbe Wort, Nichts, auf Gott wie auf den Menschen in seinem Seelengrund anwendet, trägt er in diesen Zusammenhang aber noch eine weitere, durchaus verwirrende Un/Bestimmung ein: Besteht hier nur eine Homonymie oder werden bewusst Differenzbestimmungen verwischt, und wird durch diese Verwischung ein Indifferenzpunkt zwischen Gott und Mensch evokativ geltend gemacht: da nämlich, wo der Mensch, nach einem Wort Karl Rahners, „Berührung mit dem Absoluten"[5] aufnimmt, in seinem Seelengrund?

Was diese Denker womöglich nur tentativ formulieren, als Denkmöglichkeit, soll hier nicht bis in eine letzte Konsequenz gedacht werden. Es hilft aber, deutlicher zu sehen: Menschen sind disponiert, Erfahrungen zu machen, die sie überwältigen, sprachlos machen, die größer sind als sie selbst, Erfahrungen in der Dimension des Unendlichen, die ihnen, den Endlichen, widerfahren; Erfahrungen verstörender Fremdheit, die zugleich als unbedingt bedeutsam wahrgenommen werden. In ihrer Fremd-Vertrautheit, ihrer Nah-Ferne sind sie Erfahrungen des Absoluten, absolute Erfahrungen. Menschen können absolute Erfahrungen machen, Religiöse werden sie mit Gott assoziieren, Nicht-Religiöse nicht. Die Möglichkeit von Erfahrungen dieser Art ist aber beiden gemeinsam. In dieser Konstellation der Differenz im Gemeinsamen können beide voneinander lernen: Die Religiösen, dass sie ihrer Assoziation solcher Erfahrungen mit dem Göttlichen nicht so sicher sein sollten; die Nicht-Religiösen, dass die Reichweite der ihnen zueigen seienden Erfahrungsmöglichkeit weit – sozusagen absolut – über den Horizont ihrer weltanschaulichen Überzeugungen hinaus gehen kann.

Mehr noch aber: Mit absoluter Erfahrung ist nicht nur eine Sonderkategorie von Erfahrungen gemeint, sondern eine absolute Dimension am Grund unserer Erfahrungen überhaupt: dass am Grund jeder Erfahrung, auch der alltäglichsten, die Wirklichkeit selbst, das Wirkliche der Wirklichkeit, und wir uns selbst gegenwärtig sind. Nicht dass wir uns dieses Grunds ständig bewusst wären. Aber hin und wieder überrascht uns in einer gegebenen Er-

[4] Vgl. hierzu *Knut Wenzel*, Glaube als Biographie. Die Modernität John Henry Newmans, in: *Claus Arnold / Bernd Trocholepczy / Knut Wenzel* (Hg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 158–179.

[5] Die Seele ist, so Karl Rahner in seiner Untersuchung der thomanischen Erkenntnismetaphysik, der Ort, „wo das Absolute an den Menschen grenzt". *Karl Rahner*, Geist in Welt, in: *ders.*, Sämtliche Werke 2, Solothurn–Düsseldorf / Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 24.

fahrung der Schatten oder Schleier der Wirklichkeit selbst – und im selben Moment wissen wir, dass dieser Schatten oder Schleier immer schon da ist; er wird uns so sehr am Gegenstand einer konkreten Erfahrung bewusst, wie wir ihn in uns selbst wissen, und wie er für sich besteht. An einem endlichen Objekt die Wirklichkeit so als solche erfahren, dass in dieser Erfahrung ich selbst zu mir komme – das heißt eine absolute Erfahrung machen. Diese radikale, also wurzelhafte Dimension von Erfahrung ist gleichwohl, wenn nicht alltäglich, so doch allgemein möglich. Auch wenn die Erfahrung als solche, die überwältigende Erfahrung zumal, eine Dimension des Heterogenen hat, wie sie vom Begriff des *Widerfahrnisses* zum Ausdruck gebracht wird – es ist an uns, was an Tiefendimension unseres Erfahrungsvermögens wir zulassen. Wir können auch mit einer gedrosselten Wahrnehmungsoffenheit durch die ungeheuren Räume unserer Erfahrung gehen; diese Transzendenzverschlossenheit ist aber dann eine selbst gewählte und keine natürlich vorgesetzte.

Selbst das religiöse Bewusstsein kann einer solchen immanentistischen, transzendenzversiegelten Drosselung unterworfen sein; Menschen können ihre Religion praktizieren, um sich dadurch ihrer Transzendenzoffenheit gerade nicht auszusetzen, sondern zu entziehen; solche Religionspraxis ist wie das Laufen in einem Hamsterrad. In ihren zentralen Bestimmungen – dass das Fundament unserer Wirklichkeit sich nicht von selbst versteht, sondern in der Rechtfertigung besteht und dass diese Effekt der Gnade ist, die stets *extra nos*, außerhalb unserer Verfügung verbleibt und uns in die Passivität der Empfangenden versetzt, dass diese Gnade durch keine von uns produzierte Einsicht, sondern *sola scriptura*, durch kein von uns zu erfüllendes Religionsgesetz, sondern *sola fide*, durch keine von uns erbringbare Leistung *whatsoever*, sondern *sola gratia* erwirkt wird – kann Martin Luthers Theologie auch als fundamentaler Einspruch gegen diese Verdinglichung der Religion aufgefasst werden, gegen ihre Deformation zu einer Transzendenzvermeidungspraxis.

Umgekehrt kann übrigens ein ausdrücklich nicht-religiöses Bewusstsein durchaus transzendenz- oder absolutheitsoffen sein, ohne damit seine Religionsabstinenz preiszugeben. Was ich nun als Zeugnis einer solchen Transzendenzoffenheit ohne notwendigen Religionsbezug zitiere, ist sicher Ihnen vertrauter, näher, als mir: „Was auch immer es sei, // das über uns die Räume / aufreißt und riesig macht / und fällt in unsere Träume / in einer finstren Nacht. // Ich mach ein Lied aus Stille, / ich mach ein Lied aus Licht. / So geh ich in den Winter. / Und so vergeh ich nicht.“[6]

In diesen Zeilen Eva Strittmatters könnte die gesuchte Abkürzung, die vertikale Tiefenbohrung gefunden sein: die allgemein-anthropologische Möglichkeit der Erfahrung von etwas, „was auch immer es sei“, „das über uns die Räume aufreißt und riesig macht“ und „in unsere Träume [fällt] in einer finstren Nacht“; und dass in der Aneignung und Durchformung dieser Erfahrung („ich mach ein Lied“) die diskrete Leuchtspur einer Hoffnung sich einfädelt: „so vergeh ich nicht“. Auf wunderbare Weise korrespondieren Eva Strittmatter und John Henry Newman in der Bestimmung einer Konstellation des Absoluten: Newman, wenn er lapidar Schöpfergott und menschliches Selbst als die nennt, die allein

6 Aus: *Eva Strittmatter*, Vor einem Winter, in: *dies.*, Ich mach ein Lied aus Stille, Berlin 1973.

er als absolute Größen anerkennt; Strittmatter, die von den weiten Räumen der Transzendenz und von der in der Grammatik des Wunschs und erst in der letzten Zeile artikulierten schüchternen Gewissheit der Unvergänglichkeit des eigenen Ich spricht.

Diese Möglichkeitsstruktur – in der Erfahrung der Transzendenz sich selbst gegeben zu bekommen – ist, das zeigt Strittmatters Gedicht, nicht an sich schon religiös; sie ist allgemein, von jedwedem weltanschaulichen Ausgangspunkt aus, beanspruchbar und darf deswegen als anthropogen gelten.

Es ist aber diese Struktur – der Mensch mit sich in seiner Offenheit aufs Absolute – für sich genommen noch gar nichts, oder schlimmer als das, nämlich schrecklich. Ist das nicht ein schreckliches Bild: der Mensch mit sich allein im Horizont des Absoluten, ein Horizont, der schnell zu einem schwindelerregenden Abgrund, einem alles verschlingenden Schlund werden kann? Vergessen wir nicht auch diese Lektion Martin Luthers, dass Gott eben nicht nur der *Deus revelatus* ist, der in und durch Jesus Christus geoffenbarte, ansprechbare und sich in dieser Offenbarungspräsenz intim vertraut machende Gott, den Jesus Vater nennt, sondern eben auch der *Deus absconditus*, der bleibend verborgene und in dieser Verborgenheit abgründige, ja fürchterliche Gott. Eine Lektion, über die der theologische Geist und das gläubige Gemüt sich nicht beruhigen lassen wollen – auch wenn diese Lektion mit *De servo arbitrio* (Vom versklavten Willen) in einer für den Katholiken schwer, eigentlich gar nicht verdaulichen Schrift steht.

Aber mit Religionen ist es so: Vieles, was an ihnen fasziniert, kommt in schräger Fassung – in *queerer* Gestalt – daher. Das Faszinierende an Religionen ist oft auch das Irritierende an ihnen. Sie sind da gar nicht so anders als zeitgenössische Kunst. Wahrscheinlich könnte man eine komplette *Documenta* mit Artefakten der Religionen bestücken, müsste nur die Herkunft etwas verschleiern, und hätte das schönste, anregenste, fordernste Kunstereignis am Start. Doch zurück zu dem Ernst, den die Ironie nie leugnet, vielmehr verfremdet zur Geltung bringt.

Luthers *Deus absconditus* ist schon nicht mehr das bloße Grauen, purer Abgrund, sondern bereits theologische Figur, das Schreckliche, gebannt in theologischer Bearbeitung. Dies ist es, was der Kunstwissenschaftler und Bildtheoretiker Horst Bredekamp dem Bild zutraut: dass es das, was es zeigt, zugleich bannt.[7] Freilich, nicht Gott selbst wird hier in den Vergleich mit dem Bild gezogen, das wäre theologisch durchaus unzulässig. Vielmehr ist es der theologische Begriff, der in diesem Vergleich bild-analoge Aspekte zu erkennen gibt. Bredekamp gehört, neben Gottfried Boehm und Hans Belting, zu jenen Kunstwissenschaftlern, die eine Theorie des Bildakts ausgearbeitet haben, welche dem Bild eine Dimension der Aktivität zuspricht. Das Bild ist nicht nur totes, oder doch wenigstens regloses, Objekt des Betrachtens; es macht etwas mit den Betrachtenden, während sie es anschauen. Vor allem macht es etwas mit der Wirklichkeit, indem es oder während es betrachtet wird. Es ist eigen-aktiv. Und es wird exakt um dieser Eigen-Aktivität willen beansprucht. Unser Umgang mit Bildern wird von einer Faszination angetrieben: von der Sehnsucht, durch die Bilder eine Transformati-

[7] In seiner Dankesrede zur Verleihung des Schillerpreises: *Horst Bredekamp*, Lasst uns zu Indianern werden. Was wir von Friedrich Schiller lernen können, wenn wir den Gang ins Museum antreten: Vom Sinn des Spielens mit Bildern, in: FAZ, Nr. 262, 11. November 2017, 11.

on zu erfahren, an uns selbst und an der Wirklichkeit: was uns selbst betrifft, dass uns durch die Bilder Möglichkeiten unserer selbst eröffnet werden, von denen wir keine Vorstellung hatten; was die Wirklichkeit betrifft, dass sie so im Bild vor-gestellt und zugleich gebannt werde, dass wir sie leichter ertragen. Wird aber den Bildern solche über die Wirklichkeit verfügende Handlungsmacht zugetraut, gewinnt das Bilder*verbot* unmittelbar an Plausibilität. Wird nicht hier den Bildern etwas zugeschrieben, was niemandem gebührt als Gott, nämlich die Gewalt über die Wirklichkeit? Die transformative Macht der Bilder ist etwas anderes als ein Vermögen zur technischen Bearbeitung von Wirklichkeit, sie ist schöpferisch. Nicht von ungefähr leitet Bredekamp, unter Bezugnahme auf den Begründer der Kulturwissenschaft, Aby Warburg, diese Macht der Bilder aus dem religiösen Ritual her; im von Warburg 1896 detailliert beschriebenen Schlangenritual der Pueblo-Indianer findet eben das statt: die Beschwörung des Bedrohlichen – und dessen Bannung im selben Akt. Heraufbeschwörung und Bannung der Gefahr im identischen Ritualakt führt zur Eröffnung neuer Freiheitsräume. Warburg nennt die hierdurch gewonnene Sphäre der Freiheit „Denkraum der Besonnenheit". Bredekamp schließt unmittelbar daran an, indem er dem Bild das Vermögen zuschreibt, die freiheitsproduktive *performance* des Rituals auf Dauer zu stellen. Damit ist jedoch das Bild in einen Zusammenhang zur Religion gerückt, der grundsätzlicher ansetzt als eine nur historische Herleitung des Bilds – sowohl als Tafelbild wie als Skulptur – aus dem Sakralbild und Kultobjekt, nämlich eine Wesensidentität erkennt: Das Bild *funktioniert* wie ein religiöses Ritual. Bilder schlechthin berühren das Religiöse, sie haben Umgang mit dem Absoluten. Deswegen das Bilderverbot, das, je nach Schärfe seiner Auslegung, klare Grenzen ziehen und jeden Übergriff in den Bereich des Heiligen abwehren soll, oder eine Pragmatik, eine Kultur des Umgangs mit dem Bild und seiner Macht vorschlagen will, nämlich dem Bild nicht zu trauen, ihm insbesondere nicht zu viel zuzutrauen.

Nun ist es aber so, dass ich von Luthers theologischer Figur des *Deus absconditus* auf das Bild gekommen bin. Was vom Bild zu sagen war, gilt demnach auch für das Wort, vielleicht nicht für den harten Begriff, dem das Bildhafte kaum noch anzusehen ist, Begriffe sind, nach einem Wort Jacques Derridas, abgenutzte, blind gewordene Metaphern, Münzen, die ihre bildgebenden Prägungen in der Zeit ihres Gebrauchs eingebüßt haben;[8] vielleicht also nicht mehr so sehr für den harten Begriff, aber für die sprachliche Figur gilt die Diagnose des Bildhaften im Wort. Das Bild gibt unserer Imagination eine externe, anschauliche Gestalt; die sprachliche Figur ist nur der äußere Anlass für die innere Aktivität der Einbildungskraft; in beiden Fällen kommt es zur Evokation innerer Bilder, die *als solche* nicht veröffentlicht werden können, aber zugleich uns im Innersten unmittelbar berühren. Sie sind wie Träume; was wir von unseren Träumen mitteilen können, sind unsere Erzählungen von ihnen, nicht aber sie selbst. Die äußeren Spuren der inneren Bilder sind im Fall des Bilds das Artefakt einer fremden Hand – ein Leonardo, ein Fra Angelico, ein Caspar David Friedrich –, im Fall der Sprache ein

8 Vgl. *Jacques Derrida*, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: *ders*., Randgänge der Philosophie (Passagen Philosophie), Wien [2]1999, 229–290.

abstraktes Zeichen. In beiden Fällen, nur je anders verwirklicht, ist zwischen Innen und Außen ein Verhältnis der Diskretion gewahrt.

Eine Grenze zwischen Bild und Sprachfigur wird nicht klar aufrecht zu erhalten sein, jedenfalls nicht so, dass eine Theologie des Worts sich gänzlich rein zu halten vermöchte von allem Bildhaften. An dieser Stelle sei die katholische Einflechtung erlaubt, dass, einem Gedanken Karl Rahners folgend, das Wort der Verkündigung, insofern es die Eröffnung neuer, heilvoller Lebensmöglichkeiten – und darin eben in einem emphatischen Sinn *Wort* – ist, nichts anderes als ein Sakrament ist, das ja auch die zeichenhafte Erschließung neuer Gnadenwirklichkeit ist; während im Gegenzug das Sakrament zugleich Wort ist: Zu-Sage, was Rede, Kommentar, Begründung andeutend enthält.[9]

Das Wort, das von innen her zu einem Bild sich öffnet (und dessen Bedeutungsfülle den Katholiken ans Sakrament denken lässt) – für solche Bild-Wort-Sprache existiert ein präziser Begriff: Poesie. Religion, als Sprache verstanden, hat Anteil am Poetischen. Wie kommt es aber zu einer solchen Sprache, die unbegrifflich bleibt, bildverhaftet, deswegen ungenau anscheinend, stattdessen vielsagend, auslegungsbedürftig, nie erschöpfend interpretiert? Literatur insgesamt, und, so kann interpoliert werden, insbesondere die Poesie, ist, so der Schriftsteller Thomas Hettche, Dokument der Suche nach Trost für unsere leeren Herzen.[10] Poesie, Religion, sei gegründet in der Suche nach Tröstung der leeren Herzen: das ist als Antwort akzeptabel – wenn das Wort von der Leere nicht zu banal-wörtlich genommen wird. Unsere Herzen – wir in unseren Herzen – sind radikal und unendlich offen. Vorhin war die Rede von der Transzendenzoffenheit des Menschen. Wie sollte in seiner absoluten Offenheit dies Herz über ein Wort verfügen? Es ist stumm, und wenn das Wort der Fülle das Maß gibt, leer. Aber es ist voll – voll der unendlichen Offenheit, die es leer sein lässt. Die Tröstung der leeren Herzen – das ist, diesseits des Jenseits, auf Erden und nicht im Himmel, in der relativen Vorläufigkeit aller Absolutheit, das Angebot einer Sprache, die das stumme Herz nicht übertönt, sondern aufnimmt, weswegen so viel Schweigen in jedem Wort der Poesie ist.

Auch die Sprache der Religion enthält so viel Schweigen. So ist etwa in der Erzählung des Lebens Jesu dessen Schweigen nachgerade ein Leitmotiv: Jesus, der, als ihm eine „Ehebrecherin" vor-geführt wird, um ihn zu provozieren, *schweigt* – und sich stattdessen niederkauert und mit dem Finger in den Sand schreibt: das einzige biblische Zeugnis übrigens dafür, dass Jesus etwas geschrieben hätte, nur dass uns dieses Schrift-Stück nicht überliefert ist; Schweigen also auch in der Schrift.[11] Sodann Jesus, der vor dem Hohen Rat[12] und erneut vor Pontius Pilatus[13], mithin in der Phase, da sich über sein Leben, sein Geschick, alles entscheidet – schweigt. Jesus, der schließlich, als die Qual der Kreuzigung ihn in den Augenblick seines Sterbens bringt, seinerseits durch das Schweigen des Vaters gehen

9 Vgl. *Karl Rahner*, Wort und Eucharistie, in: *ders*., Sämtliche Werk. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 596–626.
10 Vgl. *Thomas Hettche*, Unsere leeren Herzen. Über Literatur, Köln 2017.
11 Vgl. Joh 8,6.
12 Vgl. Mt 26,63.
13 Vgl. Mt 27,14.

muss, und der in diesem Schweigen an dem, von dem komplett verlassen er sich fühlt, festhält, so dass der schweigende Vater nur noch im klagenden und sterbenden Sohn gegenwärtig ist.[14] Und Maria, die angesichts der Zumutung, die der Engel ihr überbringt – sie, die einfache Frau, soll nicht weniger als Gott selbst zur Welt bringen –, zurückweicht, was übrigens die Ikonographie der Verkündigung deutlicher und eindeutiger ausgearbeitet hat als die Lukasperikope[15], so etwa in Sandro Botticellis *Annunziazione di Cestello* von 1489/90. In einer zugleich außerordentlich eleganten Bewegung und Gestik des Zurückweichens, das aber kein Abwenden ist, zeigt die Figur Mariens sich hier in einer Haltung gestischen Schweigens. Und es ist auch die Person Mariens, in der sich der Nexus des Schweigens mit dem Herzen, von dem ich eben ausgegangen bin, verwirklicht, ist sie es doch, die, was die Hirten von der an sie auf dem offenen Feld, in der tiefen Nacht ergangenen Offenbarung und Verheißung berichten, „in ihrem Herzen bewahrt und bewegt“[16] – auch das eine Arbeit des Schweigens. – Und schließlich, um wenigstens diesen einen Ausgriff in die reiche Schatzkammer des Alten Testaments zu unternehmen, Elija, der dem Herrn begegnet, nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht in der Feuersbrunst – all das klassische Theophanie-Motive, Begleitnaturalien von Gotteserscheinungsspektakeln, die eins nach dem anderen verabschiedet werden –, sondern in einem „sanften, leisen Säuseln“[17]. Wenn Natur schweigen kann, dann so.

Wie die Poesie hat auch die Religion das Schweigen, dem wir soeben nur in Motivspuren gefolgt sind. Dieses Schweigen ist mehr und eigentlich von ganz anderer Art als eine Leerstelle, ein Ausfall des Sprechens. In diesem Schweigen, leicht wahrnehmbar an der Motivoberfläche der Religion und dabei tief in sie hineinreichend, nimmt die Religion die vorsprachliche, aphatische Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten durch das Endliche – Elija, der Gott begegnet und ihn nicht hört und ihn nicht sieht – auf, und um dieses Zentrum aus Schweigen lagert sich die Sprache.

Wir hören, indem wir auf die Religion hören, auf unser Herz, das selbst keine Sprache hat – es sei denn, die „unartikulierte Sprache des Herzens“[18]. Wir hören auf unser Herz in einer anderen Sprache, in der Anders-Sprache der Poesie, der Religion. Sie kommt auf uns zu. Wir hören, wenn es gelingt, in ihr, in ihrem anderen Idiom, nicht etwa das Immergleiche, sondern das Niegesagte – aber als würde dies uns mitten durch das Herz ertönen. Der fremde Klang uns näher denn wir uns selbst: Musik.

In unseren Herzen, in den tiefsten Gründen unseres Glaubens, die wir als Menschen – und nicht als Religiöse oder sonstwie weltanschaulich Gebundene – miteinander teilen, sind wir sprachlos. Aus diesen Gründen suchen wir nach Sprache; ohne dass wir sie schon kennten, soll sie unseren Glaubensgründen, von denen wir kein Wissen haben, vollgültigen Ausdruck verleihen. Die Religion stellt sich als die weitest ausschwingende, profundest tiefenscharfe Sprache vor. Nehmen wir sie beim Wort; damit finge unsere Evaluierung der Religion überhaupt erst an.

14 Vgl. Mk 15,34; Ps 22.
15 Vgl. Lk 1,26–36.
16 Lk 2,19.
17 1 Kön 19,11–13.
18 *Inarticulate Speech Of the Heart* – heißt ein Album von Van Morrison von 1983.

Der Autor: *Knut Wenzel, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe Universität Frankfurt; Forschungsschwerpunkte: Theologische Anthropologie, Theologie der Säkularität, Theologische Ästhetik, Religion und Popkultur; wichtige Veröffentlichungen: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003; HoboPilgrim. Bob Dylans Reise durch die Nacht, Ostfildern 2011; Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Schröter, Jens / Jacobi, Christine (Hg.): Jesus Handbuch. Unter Mitarbeit von Lena Nogossek (Theologen-Handbücher). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2017. (XIII, 685) Brosch. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 68,00. ISBN 978-3-16-153853-7.

Jesusbücher sind keine Seltenheit – weder im belletristischen noch im dezidiert theologisch-wissenschaftlichen Bereich. Mag die kirchliche Bindung auch schwinden, die Faszination an der Person und Botschaft Jesu scheint ungebrochen.

Der regelrechte Jesusmarkt aber liefert eine Fülle unterschiedlicher und auch gegensätzlicher Jesusbilder. Die Zugänge unterscheiden sich voneinander genauso wie die Ergebnisse. Auf welche Quellen kann sich die historische Rückfrage stützen? Welche Methoden liefern tragfähige Resultate? Im Hintergrund stehen die Erfahrungen einer komplexen Forschungsgeschichte: Die Leben-Jesu-Forschung ist voller Aufbrüche und Einsichten, aber auch voller Umwege und Sackgassen. Was lehren die bereits verfolgten Spuren der Vergangenheit der aktuellen Jesusforschung? Gibt es überhaupt noch einen Weg zurück zum historischen Jesus? Wer war Jesus?

Einen kanonischen Zugang wählte Benedikt XVI. in seinen – breit rezipierten und einflussreichen – Jesusbüchern[1]. Die neutestamentlichen Quellen und jeder Einzeltext werden in der Totalität der gesamten Schrift gelesen. Vorrangiges Ziel ist nicht die historische Rekonstruktion. Die Glaubensgemeinschaft wird als Adressat der Texte und die lebendige Tradition der Kirche als ein notwendiger hermeneutischer Leseschlüssel verstanden.

Mit dem „Jesus-Seminary“[2] begegnen Teile der amerikanischen Jesusforschung den kanonischen Quellen dagegen mit großem Misstrauen. Der historische Jesus lasse sich nicht über die kerygmatisch „verformten“ Evangelien des Neuen Testaments finden. Zu bevorzugen seinen vielmehr außerbiblische und apokryphe Überlieferungen.

Dagegen steht das in der seriösen Forschung allseits anerkannte und mittlerweile fünfbändige Werk von John P. Meier.[3] Sorgsam und ausführlich werden die gewachsenen Kriterien der historischen Forschung angewandt, Quellen geprüft und Wahrscheinlichkeiten gewogen. Was sich daraus ergibt, ist die Summe dessen, was sich wissenschaftlich über den historischen Jesus sagen lässt.

Die historisch-kritische Methode wiederum als alleinigen Zugang zum historischen Jesus hinterfragt – nicht nur – Klaus Wengst kritisch:[4] Auch wenn die historische Suche grundsätzlich möglich ist, sie liefert allenfalls nackte und – für sich genommen auch recht – nichtssagende Relikte. Der Exegese muss es um die Auslegung der Texte und um das Erfassen jener Botschaft gehen, von der die neutestamentlichen Quellen in spannungsvoller Einheit erzählen.

Schon dieser Blick auf die Ansätze und Schwerpunkte der jüngeren Vergangenheit belegt: Jesusbücher sind wahrlich keine Seltenheit! Was also soll ein weiteres Werk nützen und an Klarheit bringen?

Das vorliegende Jesus Handbuch aber ist mehr als nur ein weiteres Exemplar auf dem sowieso schon übervollen Büchertisch der Jesusliteratur. Es unterscheidet sich und ist – gerade wegen der vielen Veröffentlichungen – längst überfällig.

Das Handbuch umfasst fünf große Teile. Auf die Einführung (A) folgt ein Blick zurück (B) auf die Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung. Die einzelnen Beiträge von

1 *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, Jesus von Nazareth. 3 Bände, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017 [2007, 2011, 2012].

2 Das „Jesus-Seminar“ wurde 1985 als Teil des Westar-Instituts in Kalifornien von dem US-amerikanischen Orientalisten Robert W. Funk gegründet.

3 *John P. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. 5 Vol., New York 1991 ff.

4 *Klaus Wengst*, Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus, Stuttgart 2013.

durchwegs namhaften Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zeichnen die forschungsgeschichtliche Entwicklungslinie nach: von der Frage nach dem irdischen Jesus in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit über die Entstehung und die Inhalte der kritischen Geschichtswissenschaft im 18. und 19. Jahrhundert bis hin zur „dritten Phase" der Leben-Jesu-Forschung und zum aktuellen geschichtshermeneutischen Paradigma des „erinnerten Jesus". *Jens Schröter* (112–124) begreift die Erinnerung als zentrale „kulturhermeneutische Kategorie […], mit der der Zugang zur Vergangenheit aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart erfasst werden soll" (118). Die Evangelien des Neuen Testaments rezipieren die Geschichte Jesu, erzählen von ihr und interpretieren sie. Sie erheben damit zweifellos den Anspruch, etwas über diese Vergangenheit zu berichten. Vor allen Dingen aber wird die eigene Gegenwart im Licht dieser Geschichte gedeutet: Leben und Wirken Jesu fundieren und prägen die Identität und das Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinschaft. Die Evangelien lassen sich als „Zeugnisse für Rezeptionen des Wirkens Jesu" (119) verstehen: Sie erinnern sich – im Licht ihrer eigenen Gegenwart – zurück. Sie repräsentieren auf je spezifische Art und Weise Jesu Leben und Wirken und sind das Ergebnis komplexer Selektions- und Interpretationsprozesse, die es zu berücksichtigen und nachzuvollziehen gilt. Die Vergangenheit ist uns stets nur als erzählte und gedeutete Geschichte zugänglich. Kurzum: Nicht der vermeintlich „wirkliche Jesus" hinter den Texten steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern der „erinnerte Jesus" – und damit die Frage nach den Spuren, auf denen diese Erinnerung fußt, und nach der Funktion dieser Erinnerung im Leben der Adressaten.

Ein dritter Teil (C) sichtet das historische Material. Die Perspektive ist umfassend. Gleichermaßen werden literarische – christliche und nichtchristliche – und nichtliterarische Zeugnisse in den Blick genommen. Den nichtkanonischen bzw. apokryphen Texten wird keine – fragwürdige – Priorität eingeräumt. Sie werden vielmehr als Zeugnisse der späteren Jesusrezeption gesehen. Umgekehrt sind aber auch die kanonischen Evangelien als „‚transparente' Erzählungen" (129) wahrzunehmen, die nicht mit den tatsächlichen Ereignissen gleichzusetzen sind, sondern die Bedeutung Jesu in unterschiedlicher Zeit und für verschiedene Adressatenkreise zum Ausdruck bringen. Eigens zu erwähnen ist die hilfreiche und breite Übersicht von *Jürgen K. Zangenberg* zu den archäologischen Zeugnissen (171–174) und zu den Inschriften und Münzen (174–181): Das politische, religiöse und soziale Lebensgefüge der Zeit Jesu wird – in Ergänzung zu und im Gespräch mit den literarischen Dokumenten – anschaulich.

Der Hauptteil des Handbuchs (D) widmet sich dem Leben und Wirken Jesu. Auf Basis der besprochenen Quellen werden – methodisch sorgsam und hermeneutisch reflektiert – die politischen und religiösen Hintergründe ausgeleuchtet, biografische Aspekte diskutiert, das öffentliche Wirken und insbesondere die Lehre und das Ethos Jesu beschrieben sowie die Passionsereignisse in den Blick genommen. *Michael Wolter* (425–431) fragt nach dem Selbstverständnis Jesu. Seine Grundthese lautet, dass Jesus einen – die Funktion und Autorität eines Propheten übertreffenden – „sehr viel weiter gehenden Anspruch erhebt: dass nämlich in seinem eigenen Wirken die Gottesherrschaft und das Heil, das von ihr erwartet wurde, präsent und erfahrbar ist" (425). Dieser diskontinuierliche und innovative Überschuss in der Selbstauslegung Jesu gewinnt Gestalt in den Dämonenaustreibungen, der Gemeinschaft mit Außenseitern, der autoritätsvollen Sündenvergebung und Tora-Auslegung oder auch in der Sammlung der Zwölf. Die Tatsache, dass Jesus selbst wohl keine Hoheitstitel für sich in Anspruch genommen hat, schmälert sein eschatologisches Selbstbewusstsein nicht. Die Tatsache belegt nur einmal mehr, „dass Jesu Selbstverständnis […] in Diskontinuität zu den eschatologischen Erwartungen des antiken Judentums stand" (431).

Ein fünfter und letzter Teil (E) verfolgt schließlich frühe Spuren von Wirkungen und Rezeptionen Jesu. Schon die Evangelien des Neuen Testaments wurden als adressatenorientierte Interpretationen des Lebens und der Botschaft Jesu verstanden. Folgerichtig dehnt das Handbuch den Blick auf die frühen Glaubens-

bekenntnisse und Hoheitstitel, die Strukturen der Urgemeinde und das Verständnis der Ethik Jesu, aber auch auf die außerkanonischen Texte des 2. und 3. Jahrhunderts und auf bildliche Darstellungen bis ins 5. Jahrhundert hinein aus. Ein besonderer Schwerpunkt liegt – mit dem Beitrag von *Christine Jacobi* (490–504) – auf der Ostererfahrung als Anfang, Ermöglichung und Triebkraft der urchristlichen Jesusrezeption. Die Ostervisionen werden nicht als eine – in der Forschungsgeschichte oft so verstandene – Zäsur begriffen. Ostern ratifiziert vielmehr die Lehre Jesu und ermöglicht die Übertragung der Botschaft und des Wirkens Jesu in je neue Kontexte. Ostern steht mehr für Kontinuität und weniger für einen Bruch – schon gar nicht zwischen dem irdischen und dem auferweckten Jesus. „Die Veränderungen, die die Auferweckung bewirkt, liegen auf Seiten der Jünger und Anhänger Jesu, die einen Erkenntnisprozess durchlaufen." (504) Die Ostererfahrung gleicht einem Prisma, durch das auf den vorösterlichen Jesus zurückgeblickt wird und das der urchristlichen Jesusrezeption Schubkraft und Tiefgang verleiht.

Das Werk macht seinem Namen alle Ehre und präsentiert sich in der Tat als ein so vielseitiges wie inhaltsreiches und benutzerfreundliches *Handbuch*. Alle wesentlichen Bereiche der Jesusforschung werden behandelt. Ausgehend von der Geschichte der historischen Rückfrage und nach Sondierung der vorhandenen Quellen bietet das Buch in seinem umfangreichen Hauptteil eine so differenzierte wie verlässliche Übersicht zum Leben und Wirken Jesu. Die treffsichere Auswahl der einzelnen Artikelthemen bedingt, dass sich das Buch sowohl als zuverlässige und gehaltvolle Einführung und Vergewisserung wie auch zur vertiefenden Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Einzelfragen nutzen lässt.

Originell und reichhaltig ist das Schlusskapitel. Die ikonografische und literarische Wirkungsgeschichte veranschaulicht abermals die – alle einzelnen Artikel verbindende – geschichtshermeneutische Prämisse des Werks: Vergangenheit ist uns nur als erinnerte und angeeignete Geschichte – in Form von Erzählungen oder Bildern – überliefert und zugänglich.

Nun haben mehr als 40 renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Artikel für das Handbuch beigesteuert. Die Ansätze und Standpunkte unterscheiden sich demzufolge ganz selbstverständlich voneinander. Insofern bietet das Handbuch auch einen Einblick in die Diskussionen, Forschungsschwerpunkte und Richtungen der gegenwärtigen Exegese. Und doch erscheint aufs Ganze gesehen das Werk sehr einheitlich. Oder anders: An keiner Stelle gewinnt man den Eindruck, in einer zerfasernden Landschaft unterwegs zu sein. Erreicht wird dies nicht zuletzt durch die fundierten Einführungen der Herausgeber am Beginn jedes Kapitels (16–20, 126–130, 184 f., 488 f.): Die Inhalte werden vorgestellt, Aussagen zur Methode gemacht, Ergebnisse synthetisiert und Leseschlüssel zum Verständnis der einzelnen Beiträge angeboten. Gerade hier unterscheidet sich das Handbuch von manchem Sammelband, der den Leser im Dickicht der vielen Artikel allein lässt und keinerlei Synthese anbietet. Die Einführungen dagegen vernetzen die Inhalte der einzelnen Kapitel und fördern das sachgerechte Verständnis und die Orientierung der Leserinnen und Leser.

Sehr hilfreich und der Verwendung als Handbuch zuträglich ist das umfangreiche Register (619–685) zu den Referenzstellen, zu antiken Orten, Regionen und Personen und zu Sachen. Die nach jedem Artikel genannte weiterführende Literatur eröffnet – teils auch sehr spezifische – Perspektiven und Vertiefungsmöglichkeiten. Kurzum: Das Jesus Handbuch ist nicht nur ein Werk neben vielen anderen Jesusbüchern. Es stellt – seinem Inhalt, seinem Facettenreichtum, dem wissenschaftlichen Anspruch und der Benutzerfreundlichkeit nach – im Grunde selbst eine kleine Handbibliothek dar. Es beinhaltet und ersetzt viele einzelne Jesusbücher.

Trier *Hans-Georg Gradl*

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

◆ Menke, Karl-Heinz: Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (184) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-2915-2.

Dank jahrzehntelanger Verbundenheit mit dem Freiburger Priesterseminar habe ich mich auch mit dem Fundamentaltheologen Magnus Striet auseinanderzusetzen, ohne dass ich die von ihm und dem Mainzer Moraltheologen Stephan Goertz herausgegebenen Bände der Reihe „Katholizismus im Umbruch" gelesen hätte, und entspreche darum dem Angebot, eine Streitschrift zu seinen Thesen zu rezensieren. Der Titel sagt klar, worum es geht (unter dem Motto von Joh 8,32). – Ein „Hinweis zu Beginn" (9–11) hebt darauf ab, dass in aufklärungsgeprägten Gesellschaften die Kirche „immer dramatischer von einer Polarisierung bestimmt wird, die alles durchzieht", besonders deutlich in den Leserbriefen der „Tagespost" (die nun wöchentlich erscheint). Es gehe aber nicht bloß um die bekannten konträren Positionen (Zölibat, Frauenpriestertum, Unauflöslichkeit der Ehe …), sondern – dies ja die neue Situation – um die Titelfrage. „Es ist die von Kants Agnostizismus und Immanentismus bestimmte Theologie, die vom Lehramt der Kirche als ‚Modernismus' verurteilt worden ist" (16). – Nach dem Einstieg hat das Buch drei Teile: Dem Einstieg entspricht dann der Rückblick: 147–159).

1. Im Spannungsfeld von Wahrheit und Freiheit (12–76). Menke (= M.) stellt erst die These vor: Freiheit, die sich selbst bestimmt. Die Darstellung der Antithese dazu: Wahrheit als Freiheitsgrund, beginnt er im Rückgriff auf Franz Böckle (17–26). – Leider ist nun ab S. 18 von der Menschenvernunft als „Abbild" der göttlichen Vernunft die Rede, als wäre Gott nicht unsichtbar. Aber ein Jahrtausend leben wir mit der verbotenen Darstellung des Vaters samt dem „Gnadenstuhl". Abendländische Errungenschaft? Eine glaubensschädliche Blasphemie (vor allem im Blick auf den Heiligen Geist), auch wenn der Vatikan von derlei überfließt). So steht auch M. nicht allein, sondern folgt nur der façon de parler deutscher Theologen. Gott als Urbild. Wahrheit Urbild der Freiheit als ihres Abbilds (18). Die Freiheit ist, statt „selbstursprünglich" (Pröpperschule), eine Gabe Gottes. Aber werden Agnostiker und Atheisten nicht doch vom selbstevidenten „kategorischen Imperativ" verpflichtend getroffen? Zu dessen Evidenz gehört obendrein, was Reinhard Lauth als „Sazienz" in die Diskussion eingebracht hat: das Sich-ergreifen-Lassen; statt passiv: medial (R. Lauth, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart–Berlin 1969, 31.) Der Logos in Gott ist statt Abbild Bild (= Wahrheit, Sichtbarkeit, Zeigen). Wer Jesus gesehen hat, hat den Vater gesehen, statt sich vorstellen zu können, wie ER aussieht. – M. geht schließlich auf den „sense of duty" als Wahrheits-Vernehmen ein (26–34), im Sinne Newmans. Aber dann fragt er uns (39), warum jemand, der nicht an den Gott trinitarischer Liebe glaubt, dem unbedingten Sollen folgen solle. Newman wäre entsetzt (und Anselm), und ich bin es mit ihnen, vor solchem „Positivismus". (Nicht positivistisch, sondern falsch ist, dass „Jesus von der Unauflöslichkeit der Ehe sprach" [42, auch 57]. Er verbot ihre Auflösung, und Unmögliches wird nicht verboten.) – Richtig wiederum: „Freiheit, die keine Wahrheit vorfindet, an die sie sich binden kann, ist dazu verurteilt, selbst zu entscheiden, was wahr sein soll." M. erinnert an die tragische Situation J. P. Sartres. – S. 62 kommt er zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia*, das für Striet die Lehre verändert hat. M. findet die neue Krise weniger bei der Lehre als beim Glauben.

2. Offenbare Wahrheit, oder Christus und die Sakramentalität seiner Kirche (77–117). „Der Glaubensakt eines Christen lässt sich nicht von der im Christusereignis kulminierenden Heilsgeschichte und von dem Bekenntnis zu der mit Christus sakramental verbundenen Kirche trennen" (77). Ob in Apels idealer Diskursgemeinschaft oder bei den Gegnern das freie Individuum: Das Bedingte Grund des Unbedingten? „Mit guten Gründen erklärt Krings, dass weder das transzendentale Ich noch eine ideale Diskursgemeinschaft bestimmen können, was wahr ist" (79). „Dogmen entstehen in der Regel als Abweisung einer geschichtlich bedingten Interpretation eines bestimmten Glau-

bensinhaltes, ohne diesen positiv zu definieren“ (81). Die Traditionskrise der Kirche „ist nicht zuerst die von Striet beschworene Modernitätskrise, sondern eine Glaubenskrise“ (83 f.). Bei Selbstbestimmung „wird die Wahrheit zum Spielball meines Interesses oder Nutzens“. In der Bindung an die Wahrheit Gottes „binde ich mich an den Ursprung und Grund meiner Freiheit“ (99). Keine Bekenntniseinheit ohne Kirche (100): „Dogmen sind keine Hypothesen“, sondern Lebensregeln: „Übersetzung der vertikalen Inkarnation des göttlichen Logos in die horizontale Inkarnation der Christo-Praxis“ (108). [Zum Abschluss (217) Abtreibung und Suizid ohne Differenz?]

3. Luthers Reformation: Eine Umkehrung des Primates der Wahrheit vor der Freiheit? (118–146). Durch diese die heutige Krise beheben: „ein Irrtum, der die fundamentale Krise des Glaubens in beiden Konfessionen verdrängt“ (118). M. verweist (121) auf „De servo arbitrio“, wonach der Mensch den Willen dessen tut, der ihn reitet. „Hegel selbst und seine theologischen Rezipienten“ dachten (122) an seine „Selbstbefreiung vom Joch der Institutionen und Autoritäten“. Ab 125 kommen die Kritiker Marx und Marcuse zu Wort. Auch für Karl Barth hat „schon Luther selbst die Weichen gestellt in die Richtung einer verhängnisvollen Dichotomie“ (128). 131–133 erhält Scheler mit seiner scharfen Kritik das Wort, Beim Verteidiger Gogarten kritisiert M. (135) die Trennung von Freiheit und Wahrheit. Ausführlich stellt er Jüngels Beschwörung des reformatorischen Grundprinzips vor: Kein Für-sich-Sein der Freiheit gegenüber Gnade und Wahrheit. (142). Katholisch (146): Gott bewegt den Sünder nicht in der Weise, dass dieser selber will, was Gott will. Er schenkt dem Sünder seine Freiheit, deren Realisierung er nicht bestimmt, sondern ermöglicht. Das ist nicht Luthers Sicht, aber (146) „eine Herausforderung zum ökumenischen Dialog. Luther selbst hat sich nicht für unfehlbar gehalten.“

Rückblick: Mit de Lubac ist an Joachim v. Fiore zu denken. Evangelischer Freiheit kontrastiert man römischen Gehorsam (während E. Hirsch Wortführer der „deutschen Christen“ war). Drewermanns Kirchenkritik kommt zur Sprache. Zum Schluss treten die Zeugen E. Peterson und H. U. v. Balthasar auf: „Wahrheit als Freiheit“ (159). Es folgen Dokumente, Literaturverzeichnis (161–179) und Personenregister. – Bewusst habe ich kritische Rückfragen nicht unterdrückt. Umso entschiedener: mein Dank für das Buch und meine ernstliche Lese-Empfehlung.

Offenbach/M. *Jörg Splett*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ 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.

Für den Bereich der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft brachten die letzten Jahrzehnte viele neue Überblicks- und Standardwerke. Das Buch von Susanne Talabardon (Judaistik, Bamberg) und Helga Völkening (Jüdische Studien und Judaistik, Potsdam) ist eine begrüßenswerte Erweiterung, da es konsequent die zweifache Interpretationsgeschichte der Hebräischen Bibel ernstnimmt und die jüdischen und christlichen Traditionen des Umgangs mit ihr darstellt. Als Bibelkunde verstanden erwächst es aus der universitären Unterrichtspraxis und ist auch speziell für Studierende gedacht. In der vorliegenden Form ist es eine überarbeitete Neuausgabe einer Fassung von 2004 (Darmstadt, damals erweiterter Autorenkreis).

Das Buch gliedert sich in vier große Abschnitte. Der erste Teil „Grundlagen“ stellt den spezifischen Aufbau einer Hebräischen Bibel dar und bietet eine historische Einführung in Bibelauslegung jüdischer sowie christlicher Provenienz. Die knappe, jedoch substanzielle Darstellungsweise ermöglicht dabei einen raschen Überblick (unterstützt durch Tabellen) zu den jüdischen Auslegungstraditionen u. a. von den Rabbinen (Antike) bis zu Mosche ben Nachman / Ramba“n (Mittelalter) und ins 20. Jh. Parallel dazu wird die christliche Lesetradition von Irenäus v. Lyon bis herauf in die Moderne skizziert. Abgeschlossen wird dieser Teil mit einer methodischen Einführung in die Bibellektüre, die von der Frage nach der Textgrundlage und den Übersetzungen bis hin zur Textanalyse führt. Immer werden weiterführende, systematisch geordnete Literaturhinweise gegeben.

Die drei anderen Teile widmen sich den biblischen Büchern selbst. Dies geschieht entlang der sog. Kanongruppen der Hebräischen Bibel: Tora, Nevi‘im (Propheten) und Ketuvim (Schriften). Das Darstellungsmuster ist einheitlich. Zunächst wird die Verankerung und

Funktion eines Buches innerhalb des Gesamtwerkes dargestellt („Kontext"). Darauf folgen Hypothesen zur historischen Einordnung, eine Darstellung des Aufbaus und eine Darlegung der wichtigsten Themen und Texte. Die Wirkungsgeschichte zu jedem Buch wird darauf in der jüdischen (bes. in Talmud und Liturgie) und dann in der christlichen (NT und Kirchenväter) Tradition entfaltet. Abschließend werden weiterführende Literaturhinweise angeführt: traditionelle jüdische Kommentare gefolgt von wissenschaftlicher Literatur (jüdisch und christlich!). Ein Glossar sowie Personen-, Orts- und Sachregister runden das Werk hilfreich ab.

In der Gesamtanlage ist das Buch sehr leserfreundlich gestaltet und verständlich geschrieben, fundiert recherchiert und solide dokumentiert. Es kann für Neugierige ein Weg in die Hebräische Bibel, ihre Themen und Hintergründe sein. Für jene, die sich bereits mit der (christlichen) Bibel beschäftigt haben, bietet das Buch vor allem von der jüdischen Auslegungstradition her neue Einsichten und schafft ein Bewusstsein für das „Alte Testament" als Hebräische Bibel und Ausgangspunkt einer gemeinsamen Geschichte in oft getrennten Wegen. Wenn auch Einzelmeinungen bei einer so umfassenden Thematik unterschiedlich ausfallen können, dominiert doch im Gesamt ein präziser und erfrischender Eindruck der charmant arrangierten Inhalte, der zum Nachschlagen und Stöbern animiert.

Linz *Werner Urbanz*

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.

Wie *Andreas Redtenbacher*, der Präsident des Pius-Parsch-Institutes, im Vorwort zum 6. Band der „Protokolle zur Liturgie" anmerkt, enthält diese Publikation wie gewohnt in einem Teil I Beiträge zur Liturgiewissenschaft, während der Teil II erstmals mit „Liturgie in Kontexten" betitelt ist und deswegen liturgischen Themen in ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld gewidmet ist.

Der Artikel des im März 2015 verstorbenen *Edgar Josef Korherr* ist ein Beitrag „in memoriam" an diesen Experten für Katechetik und Religionspädagogik. Korherr nähert sich in seiner Studie von vielen unterschiedlichen Zugängen dem Thema „Schul-Gottesdienste". Ausgehend von einem kurzen Blick in die Geschichte beschäftigt er sich vor allem mit der Frage um die heute sinnvollen Möglichkeiten von Schulgottesdiensten. Er streift auch heikle Fragen um interreligiöse Schul-Feiern, gesteht dabei aber auch, dass diese Fragen nicht nur Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik betreffen, sondern auch Theologie, Anthropologie und Religionswissenschaft.

Der emeritierte Salzburger Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft *Rudolf Pacik* schildert mit vielen Details und hier erstmals veröffentlichtem Quellenmaterial, zum Teil in Übersetzung, den „Klosterneuburger Liturgiestreit" (1954). Dieser stellte wenige Jahre vor dem 2. Vatikanum eine vielbeachtete Konfrontation zwischen römischem Traditionsdenken und pastoral ausgerichteten Vertretern der Liturgischen Bewegung dar.

Die Laudatio von *Eduard Nagel* bei der Verleihung des Pius-Parsch-Preises 2015 an Guido Pasenow fasst die Dissertation von Pasenow über den einstigen Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888–1953) und dessen Förderung der liturgischen Erneuerung in Deutschland zusammen.

Der Vortrag von *Eduard Nagel* anlässlich des Fachtags „Liturgie und Leben" am 11. Oktober 2014 in Klosterneuburg beginnt mit der Schilderung, wie Gottesdienst Heimat sein kann. Er erörtert die große Bedeutung der Liturgie für die heutige Pastoral und schließt seinen Beitrag mit einer Auflistung von zwölf gut überlegten und realitätsnahen „Thesen zur Diskussion" ab, wie das liturgische Leben der Christen in geographisch großen Seelsorgseinheiten lebendig erhalten werden kann.

Der Jesuit und einstige Spiritual *Elmar Mitterstieler* zeigt in seinem Referat, das er vor dem Pastoralrat der Erzdiözese Wien 2013 gehalten hat, die Bedeutung und inhaltliche Entfaltung des gemeinsamen Priestertums, wie sie dem 2. Vatikanum zu entnehmen sind. Er sieht das priesterliche Dienstamt vom Neuen Testament her als Leitungs- und Einheitsamt mit entsprechendem Lehr- und Verkündigungsauftrag, das Freude hat an der „Communio" und der priesterlichen Berufung der durch die Taufe

Aktuelle Themen der Theologie

LUKAS BRAND

Künstliche Tugend

Roboter als moralische Akteure

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-3016-5
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / **auch als eBook**

Selbstfahrende Autos, autonome Staubsauger oder Pflegeroboter werden zunehmend mit moralisch komplexen Problemen konfrontiert. Welche Anforderungen stellt die Maschinenethik an solche künstlichen Akteure? Welche Möglichkeiten bietet die neue Technologie? Lukas Brand erläutert dieses topaktuelle Thema – auch für Laien verständlich.

SIMONE HORSTMANN / THOMAS RUSTER / GREGOR TAXACHER

Alles, was atmet

Eine Theologie der Tiere

384 S., Hardcover mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-3002-8
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / **auch als eBook**

Kann man von Gott sprechen und zugleich vom Tier schweigen? Was weiß die Theologie von den Tieren, was kann sie von ihnen lernen? Bausteine einer Theologie der Tiere von der Schöpfungstheologie über die Ethik bis zur Eschatologie.

„Ein innovatives und dabei weises Buch, auf das wir lange gewartet haben“ – so Rainer Hagencord.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

zum gemeinsamen Priestertum geweihten Brüder und Schwestern.

Der Festvortrag anlässlich einer in Mariatrost gehaltenen Veranstaltung zu „50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil" (2015) vom Journalisten sowie Unternehmens-, Lebens- und Sozialberater *Thomas Nagy* beschreibt spannend unter Berufung auf verschiedene Zeitzeugen den mühsamen Weg zu den Reformen des 2. Vatikanums. Er geht vom Wirken des Chorherren Pius Parsch aus und führt über die Rezeption der Enzyklika „Mediator Dei" und über den Klosterneuburger Liturgiestreit (hier „Klosterneuburger Ereignis" genannt, 1954) bis zur Einberufung und zu einzelnen Momenten des 2. Vatikanischen Konzils hin.

Der emeritierte Weihbischof *Helmut Krätzl* erläutert in seiner Predigt anlässlich der Festveranstaltung der Katholischen Aktion zum Gedenken an das Zweite Vatikanische Konzil den viel zitierten „Geist des Konzils", den er mit Hilfe dreier Momente beschreibt: mit der Ankündigung des Konzils in San Paolo fuori le mura (1959), mit der Eröffnungsrede des Konzils „Gaudet Mater Ecclesia" (1962) und mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (1965).

Die Predigt des Salzburger Erzbischofs *Franz Lackner* anlässlich des 62. Todestages von Pius Parsch verweist darauf, dass Pius Parsch besonders daran gearbeitet hat, dass der gläubige Mensch sich hineinnehmen lässt in die Liturgie. Letztlich bestehe der Dienst der Liturgie darin, den Menschen für die Gnade empfänglich zu machen.

Dem Diakon *Martin Sindelar* gelingt es in seiner Predigt zum 61. Todestag von Pius Parsch mit Enthusiasmus und Tiefgang den hermeneutischen Schlüssel zwischen Gesetzestreue, wie sie in der alttestamentlichen Tageslesung jenes Tages eingemahnt wird, und der Volksliturgischen Reform sowie der liturgischen Reform des 2. Vatikanums darzulegen. Der hermeneutische Schlüssel besteht für ihn im Heil der Menschen.

Der Pius-Parsch-Preisträger und Pfarrer *Guido Pasenow* schildert realitätsnah und nachvollziehbar das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, von liturgischem Ideal und tatsächlicher Gottesdienst-Realität in der konkreten Erfahrung eines Landpfarrers. Er resümiert, dass die liturgische Bewegung kein abgeschlossenes Kapitel sei, sondern weitergehen müsse.

Der Gründer des Zentrums für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg, *Cornelius Petrus Mayer*, erklärt in seinem Vortrag zur Spiritualität der Augustinus-Regel neben manchen Einleitungsfragen zu dieser die christliche „Caritas" als Fundament und Ziel der Lebensweise nach der Regel. Der Gottesdienst im jüdischen Tempel Gottes sei für Augustinus gemäß neutestamentlicher Tradition durch die Verehrung Gottes im Mitmenschen abgelöst, was wiederum zur christlichen „Caritas" führt.

Der 6. Band „Protokolle zur Liturgie" hat, wie in vielen seiner Beiträgen anklingt oder deutlich wird, das Zweite Vatikanische Konzil zum Schwerpunkt-Thema, was angesichts des 50-Jahr-Jubiläums der Konzilsjahre (1962–1965) nicht überrascht. Dieser lesenswerte Band macht fünf Vorträge, vier Predigten und zwei Studien aus den Wirk- und Kontaktbereichen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Lilienfeld *P. Pius Maurer OCist*

ÖKUMENE

◆ 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.

Wenn von den „christlichen Kirchen des Ostens" die Rede ist, denken viele landläufig zunächst an die autokephalen Kirchen. Moskau, Konstantinopel, Griechenland sind dabei Vorreiter, von Reisen her bekannt. Migranten aus Osteuropa und Nordafrika bringen ihre Glaubenswelt zu uns. Begegnungen mit der Hl. Liturgie, die Bildwelt der Ikonen, sie üben nach wie vor eine große Anziehungskraft aus. Das Interesse für Tradition und Geschichte wird geweckt. Unterschiede der Kirchen sind nicht leicht auszumachen und schwer auseinanderzuhalten. Schon die einzelnen Kirchen richtig zu benennen ist nicht einfach. Die Vielfalt ist groß und manchmal unbekannt. Wer denkt schon an die orthodoxe Kirche in Finnland oder Tschechien? Dieses Buch ist bestens geeignet, den Blick zu weiten, manchen Knoten in der Terminologie aufzulösen und zu entwirren. Der Autor tut es mit dem Blick eines Christen westlicher, römischer Tradition. Er kennt die

Schwierigkeiten der Interessenten, die Struktur und das Geheimnis der Ostkirchen geordnet zu erfassen. Das ist hilfreich für ein tieferes Verständnis, Fremdes wird vertraut.

Der Autor geht in seiner Darstellung der Kirchen von den Ritusfamilien aus. Er unterscheidet den alexandrinischen, westsyrischen, ostsyrischen, byzantinischen und armenischen Ritus. Die konfessionskundliche Einordnung in orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Kirchen leitet sich vom Gottesbild und vom Verständnis der Person Jesu Christi im 4./5. Jahrhundert und den Spaltungen ab.

Die Geschichte der östlichen Kirchen wird in geographische Räume aufgeteilt: Naher Osten, Kaukasus und Persien, Afrika, der griechische Kulturkreis, Südosteuropa, Osteuropa, Indien, zuletzt Westeuropa und Amerika, Deutschland.

Zum Westen: Verstärkte Handelsbeziehungen, politische Umwälzungen sowie die kommunistische Machtergreifung haben im 20. und 21. Jahrhundert die Christen zum Verlassen ihrer Heimat in Richtung Westeuropa bewogen. Der Autor nennt fünf Wellen der Zuwanderung, die letzte 2014/2015 in die Europäische Union aus dem Nahen Osten und Nordafrika in den kämpferischen Auseinandersetzungen und Verfolgungen. 250.000 Gläubige seien in diesen Jahren nach Deutschland gekommen. Die Zahl der Muslime, die eingewandert ist, ist ungleich größer. Heute leben 1,8 Millionen orthodoxe Christen in Deutschland, in Österreich etwa 250.000.

Im Kapitel „Gegenwart" gibt der Autor einen präzisen, kurzen Überblick über die Ritusfamilien bis zu den aktuellen Ereignissen der letzten Zeit und lässt die Lebendigkeit der Kirchen spüren, auch mit ihren Spannungen und Eigenheiten. Die mit Rom unierten Kirchen werden in dieser Auflistung in ihren Ausprägungen deutlich auseinandergehalten. Für interessierte Laien ist das sehr vorteilhaft. Selbst Kenner bringen hier oft vieles durcheinander.

Im Kapitel „Glaube" wird gleich am Anfang erwähnt, dass für den orthodoxen Christen der gefeierte Glaube identitätsstiftend ist, nicht die Dogmen. Die Liebe zur Liturgie wird in der schönen Sprache des Autors dem Leser aufleuchten. Die Göttliche Liturgie wird in ihrer Ordnung aufgeschlüsselt und vertieft so das Mitfeiern. Das Kirchenjahr mit den Festtagen, Fragen zum Kalender und die Feier der Sakramente werden erklärend beschrieben. Das Sakramentenverständnis der östlichen Kirchen konzentriert sich auf die „geheimnisvolle Verbindung von Gott und Mensch" im Mysterium. Handreichungen zu konfessionsverschiedenen Ehen mit orthodoxen Christen sind eine willkommene Ergänzung.

Natürlich wird auch der Verehrung der Ikonen Raum gegeben; das Mönchstum und die Spiritualität von der „Vergöttlichung des Menschen" folgt in den nächsten Abschnitten. „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde." Das Herzensgebet, der Athos, die Eremiten, die Starzen, sie sind Teil des spirituellen Lebens, die zur inneren Ruhe, zum freien Dasein vor Gott führen wollen.

Das soziale Engagement und die Weltverantwortung, breit aufgefächert, werden in ihrer Vielfalt überraschen.

Theologisch orientieren sich die östlichen Kirchen an den Kirchenvätern und deren geistlichem Erbe, das sie hinterlassen haben. Sie verstehen sich mit den Hymnen und Dichtungen der Väter als „Kirche der Lobpreisung".

Der lange Weg bis zum Panorthodoxen Konzil 2016 in Kreta, das Bemühen namhafter Vertreter der Orthodoxen Kirche für eine Ökumene, das vorsichtige und ambivalente Verhältnis zur katholischen Kirche, die Irritationen, der Dialog zwischen den orientalisch-orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche (erst 2004 begonnen) wird am Schluss angefügt und zeigt den zwar mühevollen, aber hoffnungsvollen Weg in die Zukunft. Der Autor versteht sein Buch als Ermutigung dazu.

Zusammenfassend: Der Leser wird die Unterscheidung und Aufzählung der verschiedenen Kirchen im Werden und in ihrer Lebendigkeit schätzen und die Klarheit der bis in Details beschriebenen Charismen und Lebensvollzüge verstehen und lieben lernen. Dem Autor ist zu dieser diffizilen, gelungenen Arbeit zu gratulieren. Ich habe das Buch mit Gewinn und Freude gelesen. Zahlreiche Verweise auf weiterführende Literatur helfen das Expertenwissen zu fördern.

Graz *Leo Thenner SDS*

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.

Wie auch immer man es beurteilen mag: „bloß" als verstärkte Thematisierung oder gar als Vitalisierung von Religion. Jedenfalls gilt inzwischen als unabweisbar, dass Religion „auf die Bühne gesellschaftlicher Öffentlichkeit" (7) zurückkehrt. Der öffentlichen Präsenz von Religion folgen – in wissenschaftlichen Reflexen – die zeitgenössische Konjunktur der Religionssoziologie, die verstärkte Fokussierung auf Religion von Seiten der Praktischen Philosophie und gegenwärtige Formen Öffentlicher Theologie. Ganz in diesen inter- und transdisziplinären Themenkreis reiht sich der vorliegende Sammelband ein, der von der Münsteraner Religionspädagogin *Judith Könemann* und der Kölner Systematischen Theologin *Saskia Wendel* herausgegeben wurde. Im Vorwort umreißen die Herausgeberinnen präzise ihr Anliegen, eine „Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit [vorzunehmen] unter den Bedingungen moderner Gesellschaften in einer interdisziplinären Perspektive von Religionssoziologie, (Religions-) Philosophie, Theologie und politischer Philosophie sowohl deskriptiv als auch normativ" (9). Damit sind zugleich die drei Sektionen benannt, die dem Band seine Struktur verleihen (und die hier – angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes – nur äußerst gerafft nachgezeichnet werden können):

In der *ersten, religionssoziologischen, Sektion*, die von den AutorInnen *Warren S. Goldstein, Anna-Maria Meuth, Antonius Liedhegener* und *Judith Könemann* bespielt wird, stehen zwei religionssoziologische Schlüsselthemen im Vordergrund: eine aktualisierte Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie, wonach Religion unter bestimmen sozialen Bedingungen an Bedeutung verliert, und die Identifizierung der Zivilgesellschaft als dem „gesellschaftlichen Ort von Religion" (*Liedhegener*, 97). In allen vier Beiträgen und beiden Themenkreisen, Säkularisierung wie Zivilgesellschaft, fällt auf, dass sich die AutorInnen um Differenzierungen der zugrunde gelegten Theoreme bemühen. So werden Dialektiken, Widersprüche, Paradoxa und unterschiedliche Ebenen von Säkularisierungsprozessen herausgearbeitet. So wird zwischen Zivilgesellschaft und verschiedenen Formen von Öffentlichkeit unterschieden. Hinzukommt, dass die Beiträge stark auf Fallbeispiele Bezug nehmen, die etwa unterschiedlichen nationalen Kontexten (z. B. USA, Iran, China bei *Goldstein*) entstammen, und damit die „großen Theorieerzählungen" von Säkularisierung und Zivilgesellschaft empirisch erden.

Die *zweite, perspektivisch der Religionsphilosophie zugeordnete Sektion* vereinigt Beiträge von *Thomas M. Schmidt, Martin Breul, Maureen Junker-Kenny* und *Ana Honnacker*. Die inhaltliche Leitlinie dieser Sektion bildet die (kritische) Auseinandersetzung mit dem liberalen Paradigma in der Politischen Philosophie, das insbesondere mit den Namen Jürgen Habermas und John Rawls verbunden wird. Einerseits werden die von diesen Positionen – in unterschiedlichen Spielarten – vertretenen relativ starken Trennungen von privater und öffentlicher Sphäre und – damit zusammenhängend – von Religion und (öffentlicher) Vernunft gewürdigt, andererseits jedoch auch in ihrer Striktheit hinterfragt. Während es Habermas in seiner Vorstellung eines kooperativen Verhältnisses von Religion und öffentlicher Vernunft um die rettende Übersetzung religiöser Gehalte, die ein wichtiges humanitäres Potenzial bergen, in die politische Sphäre öffentlicher Vernunft geht, wird dies in Kritiken des liberalen Paradigmas als Beschneidung des religiösen Selbstverständnisses und seiner individuellen und kollektiven Möglichkeiten angesehen. Religion im öffentlichen Raum soll, so etwa *Junker-Kenny* im Rückgriff auf den französischen Philosophen Paul Ricoeur, nicht nur auf die politisch nutzbaren „semantischen Potenziale" (Habermas) beschränkt bleiben, sondern umfassender (öffentlichen) Raum gewinnen, „als unergründliche Quelle von Antrieben, die die Handlungsfähigkeit des Selbst ausrichten, erweitern und neu zugänglich machen aus dem Reservoir von Symbolen, die diese Traditionen seit Jahrtausenden auslegen" (206).

Die *dritte Sektion*, die freilich inhaltlich nicht trennscharf von der zweiten Sektion unterschieden werden kann, vertieft die ausdrücklich religionsphilosophische und theologische Perspektive: *Michael Reder* problematisiert – in Überlappung mit Sektion II – die scharfe Trennung von öffentlich und privat, Vernunft und Glauben in liberalen Öffentlichkeitskonzepten. *Anne Weber* bringt – als neuen Akzent des Nachdenkens über Öffentlichkeit von Religion in pluralistischen Kontexten – den interreligiösen Dialog ins Spiel. *Saskia Wendel* ruft die wichtige Tradition der Politischen Theologie in Erinnerung, die im Kontext der Emanzipations-

bewegungen der 1960er-Jahre bereits ein sehr konsequentes Entprivatisierungsprogramm von Glaube und Theologie vorgelegt hat. *Volker Gerhardt* und *Patrick Zoll* debattieren über einen philosophisch und theistisch-theologisch angemessenen Gottesbegriff und dessen öffentliche Implikationen.

Die Lektüre des dichten und umfangreichen Sammelbandes ist äußerst gewinnbringend. Er gibt einen umfassenden Überblick zu den Debatten um den Ort von Religion im Kontext von Säkularisierung, Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit. Wie ein roter Faden zieht sich dabei die Abarbeitung an den Öffentlichkeitskonzepten des philosophischen Liberalismus durch viele Beiträge. Besonders spannend wird es, wenn dessen Grenzen markiert, die strikten Trennungen von öffentlich und privat, von Religion und Vernunft kritisiert, problematisiert und zu überwinden gesucht werden. Gerade aus theologischer Sicht verdienten damit solche Öffentlichkeitskonzepte (noch mehr) Aufmerksamkeit (wie etwa das performative Öffentlichkeitsverständnis des (Kultur-)Soziologen Jeffrey C. Alexander), die nicht nur auf Diskurse und semantische Potenziale abheben, sondern auch andere Kulturformen (wie Rituale, Symbole, Kunstwerke, Inszenierungen …) in den Blick nehmen – Kulturformen, die für Religionen nicht minder typisch sind und mittels derer Religionen ebenso wie durch Diskurse zur Humanität demokratischer Gesellschaften beitragen.

Gießen *Ansgar Kreutzer*

SPIRITUALITÄT

◆ Fuchs, Guido: Heiligabend. Ein Fest und seine Rituale (topos premium 33). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (187) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,31. ISBN 978-3-8367-0033-7.

Weihnachten ist nach wie vor das beliebteste Fest im Jahreslauf. Kein anderes Fest ist so eng mit Bräuchen und Traditionen verbunden, kein anderes Fest spaltet aber auch so sehr die Gemüter. Denn während die einen die Weihnachtstage auskosten und die „stille Zeit" an der Krippe genießen, ist Weihnachten für andere nur mit Stress und Streit verbunden und sie sind froh, wenn der ganze Rummel wieder vorbei ist.

So unterschiedlich die Wahrnehmung des Weihnachtsfestes ist, so verschieden sind auch die Gewohnheiten, die mit diesen Tagen, insbesondere mit dem Heiligabend, untrennbar verbunden sind. Beinahe jede Familie hat ihre eigenen Rituale entwickelt. Was wäre Weihnachten ohne „Drei Haselnüsse für Aschenbrödel" oder der Heiligabend ohne Würstchen und Kartoffelsalat?

Der Liturgiewissenschaftler Guido Fuchs geht in seinem neuen Buch auf Spurensuche und beschäftigt sich mit eben jenen ganz unterschiedlichen Bräuchen, die mit dem Heiligabend in Verbindung stehen. Dabei erzählt er nicht nur Geschichte, also wie die einzelnen Bestandteile jenes Abends entstanden sind, sondern präsentiert auch Geschichten: die Geschichten von Menschen und von ihrer ganz persönlichen Feier des Heiligabends. Dadurch ist das Büchlein nicht nur eine informative Wissensvermittlung, es ist mitunter auch Gegenwartsanalyse und eine Präsentation von Traditionen, wie sie heute noch in vielen Familien gepflegt werden oder eben auch längst schon in Vergessenheit geraten sind.

Das erste Kapitel beschreibt die Entstehung des Heiligabends. Dabei erzählt Fuchs, warum die Feier des Weihnachtsfestes überhaupt schon am Vorabend beginnt und weist auf die jüdische Praxis hin, in der es schon immer Usus war, die Feier- und Festtage von Abend zu Abend zu halten. (19) Während für viele Weihnachten schon am 24. Dezember beginnt, ist der Heiligabend eigentlich noch zur Adventszeit gehörig und damit ein Fasttag (20), was sich beispielsweise in typischen Heiligabend-Gerichten niederschlägt, die eher sparsam ausfallen. Fuchs berichtet auch von der Festlegung des Weihnachtsfestes auf den 25. Dezember, die erst relativ spät, nämlich in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, geschah (21) und wie sich die Feier von drei unterschiedlichen Gottesdiensten herausentwickelte. Während die Feier der Weihnacht vor allem ein kirchliches Geschehen war, kam es erst spät, im 18./19. Jahrhundert, in die Familien und etablierte sich dort als familiäre Heiligabendfeier. Das hatte vor allem mit der Umbruchsituation des 19. Jahrhunderts zu tun, in welcher die Familie wieder mehr in den Mittelpunkt rückte und auch für die Pastoral an Bedeutung gewann. (34 f.) Auf evangelischer Seite bemühte sich besonders Johann Hinrich Wichern, sogenannte „Hausandachten" im familiären Bereich zu etablieren; katholischerseits bestanden diese häuslichen Gottesdienste lange Zeit vor allem im Gebet von Rosenkranz

und dem Engel des Herrn, erst im Zuge der Liturgischen Bewegung erlangte die familiäre Feierform eine größere Bedeutung. (39)

Im zweiten Kapitel wendet sich Fuchs den unterschiedlichen Heiligabend-Ritualen zu, wobei er zunächst eine idealtypische Feier des Heiligabends präsentiert, eine Beschreibung von Utz Jeggle, der sie selbst als „DIN-Form, Weihnachten zu feiern" bezeichnet. (45) Im Folgenden geht es zunächst um das Weihnachtsevangelium und die Fragen, wer es vorliest und wie dieses Vorlesen gestaltet wird. (47–50) Dann kommen weitere Gestaltungselemente der häuslichen Heiligabendfeier zur Sprache: die Art und Weise, wie man miteinander betet (51–57), ob gemeinsam gesungen wird (58–65), und welche Bedeutung Christbaum (66–83) und Krippe (84–93) zukommen. Damit ist nur eine kleine Auswahl der unterschiedlichen Elemente benannt, die Fuchs anführt und näher erläutert. Bei jedem dieser Bestandteile finden sich nicht nur wichtige Informationen zur Entstehungsgeschichte der bestimmte Rituale. Vielmehr geben die Antworten auf eine Umfrage, die im Vorfeld durchgeführt wurde und die im Text immer wieder eingespielt werden, einen bedeutenden Einblick in die Feier des Heiligabends, wie sie heute von vielen Familien praktiziert wird.

Im dritten Kapitel erläutert Fuchs schließlich, wie der Heiligabend oft auch ganz bewusst inszeniert wird, um bestimmte Bräuche und Rituale von Generation zu Generation weiterzugeben. Während die Eltern den Rahmen vorgeben und gewissermaßen die Inszenierung leiten, sind die Kinder Lernende, die sich z. B. durch das Aufsagen von Gedichten oder die Freude über die Geschenke an der Feier beteiligen. Dabei weist Fuchs darauf hin, dass eine derartige Darbietung mehr und mehr aufbricht, wo die Kinder nicht mehr nur bestehende Rituale übernehmen wollen, sondern diese kreativ fortführen oder verändern. Zwar ist die Erhaltung alter Bräuche gerade an bestimmten Festtagen im Jahr wichtig, doch hat sich vieles in den letzten Jahren und Jahrhunderten verändert. Gerade das Familienbild hat eine starke Wandlung vollzogen und die Beschränkung der Feier auf die eigene Familie wird von einer Ausweitung auf größere Gemeinschaften hin abgelöst. (174) Letztlich, so Fuchs, hat sich mit der Etablierung der familiären Heiligabendfeier auch der generelle Blick auf Weihnachten verändert: „Die Nacht-Zeit ist nicht mehr die ‚Stunde Null', der Tiefpunkt, aus dem heraus sich Neues, die Erlösung, erhebt, sondern vor allem Ausdruck der Traulichkeit. Das Vorziehen der häuslichen Feier und auch kirchlicher Gottesdienste macht das Unbequeme bequem, passt die Feier ein in bürgerliche Zeitplanung und Festgestaltung." (177) Vielleicht ist gerade das der Grund, warum die Feier des Heiligabends mehr und mehr die Gemüter spaltet und sich von der konkreten Lebenswelt der Familien zunehmend distanziert.

Guido Fuchs legt mit seinem Buch über den Heiligabend ein schmales Bändchen vor, das eine anregende Lektüre bietet. Es zeichnet nicht nur die Entstehungsgeschichte des Heiligabends und zahlreicher seiner Rituale nach. Es weist vielmehr darauf hin, wie diese Bräuche noch heute gepflegt werden, schon längst abgeschafft sind oder kreativ weiterentwickelt wurden. Dass es eine Auseinandersetzung mit diesen Traditionen braucht, ist eine gewichtige Einsicht. Denn wenn sie ausbleibt, kann dies schnell dazu führen, nur leere Rituale zu vollziehen, die mit dem gegenwärtigen Leben nichts mehr zu tun haben oder ihm sogar radikal entgegenstehen. In letzter Konsequenz aber führt das dazu, dass die Feier des Heiligabends nicht mehr mit dem eigentlichen Weihnachtsgeschehen in Verbindung zu bringen ist, sondern zu einem eigenen inszenierten Ritus verkommt, dessen Sinngehalt mehr und mehr fraglich wird.

Damit das nicht geschieht, bedarf es der ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Heiligabend und seinen Geschichten. Das vorliegende Buch von Guido Fuchs bietet hierfür eine geeignete Anregung.

Lichtenfels *Fabian Brand*

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

Gärtner, Eva-Maria / Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco (Hg.): „… damit eure Freude vollkommen wird!". Theologische Anstöße zur Synode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung" 2018 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 104). Echter Verlag, Würzburg 2018. (263) Kart. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 30,58. ISBN 978-3-429-05307-9.

Schaller, Christian / Schuller, Florian / Zöhrer, Josef (Hg.): Europa christlich?! Zum Gespräch von Glaube und säkularer Welt (Ratzinger-Studien 14). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (109) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-2388-4.

Silber, Stefan: Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr. Echter Verlag, Würzburg 2018. (288) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-05325-3.

Volgger, Ewald / Wegscheider, Florian (Hg.): Urne wie Sarg? Zur Unterscheidung zwischen Erd- und Feuerbestattung (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 5). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (128) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-3012-7.

ETHIK

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gärten in der Wüste. Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 4). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (205) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3011-0.

Meyer, Herbert: Medizin als Heilsversprechen. Die überforderte Gesundheit als theologisch-ethisches Problem (Erfurter Theologische Schriften 50). Echter Verlag, Würzburg 2018. (195) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,31. ISBN 978-3-429-04498-5.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Schiefen, Fana: Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy (Ratio fidei 64). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (318) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-2718-9.

KULTURWISSENSCHAFT

Honneth, Axel: Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. Suhrkamp Verlag, Berlin 2018. (237) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 35,50. ISBN 978-3-518-58713-3.

LITURGIE

Benediktinerstift Kremsmünster (Hg.): Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier. Katholisches Bibelwerk Verlag, Stuttgart 22018. (352, Lesebändchen) Geb. Euro 15,95 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 16,26. ISBN 978-3-460-32265-3.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bender, Annika: Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive (Erfurter Theologische Studien 114). Echter Verlag, Würzburg 2018. (LII, 245) Klappbrosch. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A). ISBN 978-3-429-05333-8.

Pfeifer, Michael: Der Weihrauch. Geschichte | Bedeutung | Verwendung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 32018. (290; zahlr. s/w Abb) Geb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-2948-0.

Stuflesser, Martin / Geldhof, Joris / Theuer, Andy (Hg.): „Ein Symbol dessen, was wir sind". Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität (Theologie der Liturgie 13). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (192) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2585-7.

MISSIONSTHEOLOGIE

Stanislaus, Lazar T. / Nguyen, VanThanh (Hg.): Missionary discipleship in glocal contexts (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 112). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2018. (359) Kart. Euro 27,90 (D). ISBN 978-3-87710-550-4.

Keßler, Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken (Weltkirche und Mission 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (395) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-2446-1.

MORALTHEOLOGIE

Rosenberger, Michael: Frei zu leben. Allgemeine Moraltheologie. Aschendorff Verlag, Münster 2018. (395) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,82. ISBN 978-3-402-13320-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.): Wo heute predigen? Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten. Echter Verlag, Würzburg 2018. (266) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-04362-9.

Stechmann, Annette: Das Leid von Müttern totgeborener Kinder. Ein Ort der Theologie (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 105). Echter Verlag, Würzburg 2018. (427) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,82. ISBN 978-3-429-05308-6.

PHILOSOPHIE

Höffe, Otfried: Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens. C. H. Beck Verlag, München 2018. (192) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-406-72747-4.

Kränkl, Emmeram: Glaube und Vernunft. Christliche Philosophen aus zwei Jahrtausenden. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (327) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2753-0.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Sureki, Luiz Carlos: Hoffnung und Verheißung. Religionsphilosophische Perspektiven (Innsbrucker Theologische Studien 90). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (260) Pb. Euro 27,00 (D, A) / CHF 27,52. ISBN 978-3-7022-3457-7.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir (Hg.): Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie (Theologisches Forum Christentum – Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (320) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2414-0.

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

Weiss, Christoph: Das Bußsakrament im Kontext der sakramentalen Initiation von Kindern. Eine historisch-theologische Studie (Studien zu Spiritualität und Seelsorge 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (432) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 44,86. ISBN 978-3-7917-2524-6.

THEOLOGIE

Hastetter, C. Michaela / Athanasiou, Stefanos (Hg.): „Ut unum sint". Zur Theologie der Einheit bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI (Ratzinger-Studien 13). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (188) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-2939-8.

Wasmaier-Sailer, Margit: Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt (Ratio fidei 65). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (255) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,65. ISBN 978-3-7917-2945-9.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2017/18

Rektorat

Rektor:
Dr. theol. Franz Gruber
Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie
Vizerektor für Forschung und Entwicklung:
Dr. theol. Christoph Niemand
Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft

A. Theologische Fakultät

Dekan

Dr. theol. Christoph Niemand
Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2017/18

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Müßig Dietmar Herbert, Dipl. Theol.: Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis hybrider Theologie (Pastoraltheologie)

Plank Eva, Mag.ª theol.: „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11). Die biblische Prophetengestalt und ihre Rezeption in der dramatischen Dichtung Jeremias von Stefan Zweig (Altes Testament)

Schwantner Anita, Mag.ª theol.: verortet sein als Beweggrund zur Mitgliedschaft in der Communauté Mission de France. Eine qualitative Untersuchung (Pastoraltheologie)

b. Magisterium der Theologie

Bayer Stephanie: Wenn Laien zu Wort kommen. Eine kanonistische Auseinandersetzung mit der „Laienpredigt" im Spannungsfeld von Norm und Praxis (Kirchenrecht)

Bruckner Lukas, Mag. phil.: Hochgeschätzt und verachtet! Tiere und ihr Stellenwert aus christlich-anthropologischer Sicht. Eine Aufarbeitung für den Religionsunterricht der Sekundarstufe II unter Berücksichtigung der Human-Animal Studies (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Kaar Katharina: „Didn't it rain, children?" (Gen 7,12). Die Sintfluterzählung und ihre Verarbeitung in der Gospelmusik (Altes Testament)

Kafka Regine: „Es gibt etwas Gutes in der Welt, Herr Frodo, und dafür lohnt es sich zu kämpfen." Der Dualismus in Fantasy-Literaturverfilmungen aus systematisch-theologischer Sicht (Fundamentaltheologie)

Krainer Antonia, Mag.ª rer. soc. oec.: Von Eulen und Menschen. Metapherntheoretische Analysen zu Ps 102 (Altes Testament)

Kriechbaum Astrid Johanna: „Vater, nimm diesen Kelch von mir!" Eine exegetische Auslegung der Ölbergszene (Mk 14,32–42) (Neues Testament)

Tolmachov Yevgen: Politik und Kirchen in der Ukraine: Zwischen Osten und Westen (Christliche Gesellschaftslehre)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Hinterleitner Stefanie, Bacc.a rel. paed.: Am Verhandlungsort gesellschaftlichen Zusammenlebens. Eine kritisch-befreiende Theologie der Kirche in der Zivilgesellschaft (Fundamentaltheologie)

Holzinger Johannes, Bacc. rel. päd.: Von kraftvollen Greifvögeln und gefährlichen Raubkatzen. Der Adler und der Löwe im Alten Testament (Altes Testament)

d. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Hilber Jürgen, D.I.: Tod, Auferstehung und ewiges Leben – Eine ikonologische Beschreibung der Grabmalerei des Arkosols 70 der Domitillakatakombe (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Rockenschaub Silvia: Die Zeit heilt keine Wunden. Theodizeeproblematik bei Johann Baptist Metz (Fundamentaltheologie)

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 2017/18

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Philosophie:

Keller Monika, Mag.a phil.: Edda Seidl-Reiter. Kunst im Zeichen des Fadens (Kunstwissenschaft)

Winder Susanne, Mag.a phil.: Das Ornament als Denkfigur. Beitrag zu einem neuen Ornamentbegriff in der gegenwärtigen Kunst entlang von Parastou Forouhars digitalen Zeichnungen (Kunstwissenschaft)

b. Master of Arts:

Brunnhofer Anna Maria, BA: Ist die Julia Stoschek Collection ein Museum? Eine Analyse von Museumsbegriffen, mit besonderer Betrachtung der Kulturinstitution in privater Trägerschaft: Vom Museion bis zum modernen Museum von ICOM (Kunstwissenschaft)

Dullinger Kathrin, BA: Moscheen zum Anziehen. Azra Aksamijas Textilobjektserie Wearable Mosques (2005) als mo-dernes Raumkonzept für den islamischen Gebetsplatz (Kunstwissenschaft)

Jonas Sarah, BA: The surrealistic moment. Der Einfluss des französischen Surrealismus auf das fotografische Frühwerk von Henri Cartier-Bresson (Kunstwissenschaft)

c. Master of Philosophy:

Harrer Dominik Dietmar Stephan, B.A.: Biobanken und Körpermaterialien. Das Recht auf Eigentum an Biomaterialien menschlichen Ursprungs aus der Sicht einer allgemeinen normativen Ethik (Philosophie)

d. Bachelor of Arts:

Cima Rita, Mag.a phil.: Langlebigkeitsvisionen. Eine kritische Prüfung von Christine Overalls Plädoyer für eine drastische Lebensverlängerung mithilfe der modernen Interventionsgerontologie (Philosophie)

Cristurean Rodica-Victoria: Claude Cahun als Vorreiterin der feministischen Kunst (Kunstwissenschaft)

Hackl Dorothea Anna, Dipl.-Päd.in: Mythisches Denken und totale Herrschaft nach Ernst Cassirer und Hannah Arendt (Philosophie)

Höllhumer Laura Maria: Carrie Mae Weems „From here I saw what happened and I cried" und der Postkolonialismus (Kunstwissenschaft)

Mayr Helmut, Dipl.-Päd.: Nietzsches Philosophie (Philosophie)

Scheutz Shorena: „Scramble for Africa" und „Black Gold": Postkoloniale Inter-

ventionen im Werk des britisch-nigerianischen Künstlers Yinka Shonibare (Kunstwissenschaft)

Waitz Eva-Maria: Tina Blau-Lang. 1845–1916. Zwischen Mimesis und Zeigen (Kunstwissenschaft)

Wieland Martin: Bewusstsein und Sein bei Fichte und Sartre. Eine kritische Gegenüberstellung der Einleitungen zur „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794) und zu „Das Sein und das Nichts" (1943) (Philosophie)

C. Gedenken

Univ.-Prof. DDr. Günter Rombold, emeritierter Professor für Philosophie, Kunstwissenschaft und Ästhetik, ist am 10. Dezember 2017 im 93. Lebensjahr verstorben.

KonsR. Univ.-Prof. em. DDr. Karl Rehberger CanReg, Augustiner Chorherr des Stiftes St. Florian und emeritierter Professor für Kirchengeschichte, ist am 31. Jänner 2018 im 84. Lebensjahr verstorben.

D. Veranstaltungen

1. Studienjahreröffnung

Mit einem Gottesdienst und einem Festakt wurde am Montag, dem 2. Oktober 2017 das akademische Studienjahr 2017/18 an der KU Linz eröffnet.

„Wir sind nicht zuerst dafür da, junge Menschen für einen Beruf auszubilden und fit zu machen, sondern die Kunst des Denkens, des kritischen Fragens und des reflektierten Argumentierens zu lehren", formulierte Rektor Gruber in seiner Eröffnungsrede.

Mit den Herausforderungen vor denen wir in Hinblick auf Bildung heute stehen, beschäftigte sich Professorin Ines Weber in ihrem Vortrag „Zu Wachstum und Reife verhelfen" (ThPQ 166 [2018], 77–87). Katholische Bildung leiste einen wichtigen Beitrag „für eine menschenfreundliche, gerechte und demokratische Welt" (vgl. *Instrumentum laboris*).

2. Gründungsfeier: Franz und Franziska Jägerstätter Institut

Mit einem Festakt erfolgte am 25. Oktober 2017, am Vortrag des zehnjährigen Jubiläums der Seligsprechung von Franz Jägerstätter an der Katholischen Privat-Universität Linz die Gründung des Franz und Franziska Jägerstätter Instituts. Das Forschungsinstitut soll in den nächsten zehn Jahren die bisher geleistete Arbeit wissenschaftlich weiterführen, die Biografie und das Selbstverständnis von Franz und Franziska Jägerstätter vertiefend erfassen sowie ihr Lebenszeugnis in pädagogische, akademische und gesellschaftspolitische Konzepte der Gedenkarbeit einbringen. Weitere Schwerpunkte sind die Erforschung der noch nicht bekannten Zeugen des Widerstands, die Friedensarbeit und die theologisch-ethische Diskussion von Zivilcourage und Gewissensentscheidungen.

Mit 1. Mai 2018 trat Dr. Andreas Schmoller die Leitung des Instituts an.

3. Dies Academicus

Veränderungen von Öffentlichkeit und Politik durch Soziale Medien thematisierte der Dies Academicus der Katholischen Privat-Universität Linz am 16. November 2017. Nach einer Klärung des Phänomens aus sozialethischer und sprachwissenschaftlicher Perspektive, wurden des Weiteren Formen aufgezeigt, wie Social Media für politische Zwecke künstlerisch genutzt werden.

Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 15. November 2018
14.00–19.00 Uhr

Demokratie gestalten!

Handlungsräume der Zivilgesellschaft

Der hundertste Jahrestag der politischen Neuordnung Europas nach dem Ersten Weltkrieg und der Gründung der Ersten Republik ist Anlass, über politische Konzepte wie Demokratie und Republik, Nation und Staat neu nachzudenken. Das Ideal einer freien, demokratischen Teilhabe aller an gesellschaftlichen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen gilt als Kernforderung moderner Demokratien. Doch wo stehen wir heute angesichts einer zunehmenden Polarisierung politischer Positionen und Populismen? Wird Politik zum inszenierten Spektakel, in dessen Zentrum privilegierte Eliten und autoritäre Führungspersönlichkeiten stehen? Was sind Orte, an denen Aushandlungsprozesse der Politik stattfinden? Müssen zivilgesellschaftliche Konzepte neu verhandelt werden, wenn wir nach der Zukunft der Demokratie fragen?

14.00 Uhr

Begrüßung, Grußworte und Einführung

Rektor Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber
Landeshauptmann a. D. Dr. Josef Pühringer
Dominik Harrer BA

14.30 Uhr

**Rechte achten, Argumente wägen, Stimmen zählen.
Das Ideal der Demokratie und die Postdemokratie-These**

Univ.-Prof. Dr. Bernhard Laux,
Regensburg

15.15 Uhr

**Demokratie ausstellen!
Das „Haus der Geschichte Österreich"**

Dr.in Sophie Gerber,
Wien

16.00 Uhr

Pause
Dialog mit Studierenden zum Thema Demokratie und Partizipation

16.30 Uhr

Podiumsdiskussion

**Politische Beteiligung als Wohlstandsindikator?
Demokratie und soziale Rechte**

Mag.a Margit Appel, Wien
Dr.in Luzenir Caixeta, Linz
Robert Misik, Wien

Moderation
Mag. Martin Wassermair

19.00 Uhr

Abendbuffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 8. November 2018 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:

Kapitalismus – Kultur und Kritik

Ines Weber: Editorial ... 2–3
Christian Spieß: Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften ... 4–13
Alois Halbmayr: Geld – ein Gott der Gegenwart? Theologische Anmerkungen zu einer Allmacht der Spätmoderne ... 14–22
David Bebnowski: Verzicht durch Selbstverwirklichung. Überlegungen zu jungen Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus ... 23–31
Markus Blümel: Solidarische Ökonomie(n). Eine Einführung und einige Reflexionen 32–40
Klaus Vellguth: Ökologisch wirtschaften weltweit. Das asiatische Netzwerk Pastoral setzt sich für eine kultursensible Ökologie ein ... 41–52
Michael Ernst: Neutestamentliche Texte in ihrem sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Kontext ... 53–61

Männerbilder

Ines Weber: Editorial ... 113–114
Erich Lehner: Ringen um Identität: Männlichkeit(en) im Visier ... 115–121
Ines Weber: „Männer mit vollen Herzen". Katholische Männlichkeitskonstruktionen in den frühen 1960er-Jahren ... 122–131
Josef Pichler: „Hegemoniale Männlichkeit" als Analysekategorie für biblische Texte ... 132–140
Wolfgang Beck: Coole Macher und softe Looser? Männerbilder in Medien und das theologische Lernfeld biografischer Identitätsheterogenität ... 141–149
Andreas Rufing: Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche. Beobachtungen und Einschätzungen ... 150–157
Alexander Yendell: Rechte Radikalisierungstendenzen – Reine Männersache? ... 158–171

Moden und Trends

Ines Weber: Editorial ... 225–226
Oliver Dimbath: Aeternitas quo vadis? Sollte die Kirche in die Zukunft blicken? ... 227–237
Anton Pelinka: Trends in der Politik ... 238–247
Konrad Huber: Von „Turn" zu „Turn", von „Quest" zu „Quest". Zu aktuellen Trends in der neutestamentlichen Exegese ... 248–259
Peter Walter: Geschichtlichkeit des Dogmas oder: Darf es im Glauben Neues geben? ... 260–269
Marie Helbing: Konjunkturen der (Kleider-)Mode ... 270–277
Ilaria Hoppe: Katzen. Trends und Hypes in Internet und digitaler Kultur ... 278–286

Erzählen und Erinnern

Christian Spieß: Editorial ... 337–338
Johann Pock: Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns ... 339–346
Reinhold Boschki: Erinnern, begegnen, kämpfen. *Nostra Aetate* als Bildungsaufgabe ... 347–355
Thomas Hoppe: Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit ... 356–365
Uta Poplutz: Erzählen und Erinnern Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese ... 366–373

Christian Handschuh: Katholische Erinnerungen im Konflikt. Das Beispiel der Berliner Hedwigskathedrale 374–383
Christine Funk: Erinnerungsorte. Praktische Zugänge und theologische Reflexionen: Zur Partikularität christlichen Erinnerns 384–393
Sabine Arend: Artefakte erzählen Geschichte (?) Religiöse Praxen im Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück 394–407

Abhandlungen:

Michal Kaplánek SDB: Zwischen Diaspora und Tradition. Das Selbstbild der tschechischen katholischen Kirche als Herausforderung für die Pastoral (nicht nur) in Tschechien 62–76
Ines Weber: „Zu Wachstum und Reife verhelfen". Zum Bildungspotenzial der Kirchengeschichte 77–87
Christoph Theoobald SJ: Christentum als Lebensstil 172–186
Christoph Theoobald SJ: Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes 187–190
Hubert Gaisbauer: Existenz auf der Schwelle – Simone Weil 287–296
Johann Maier: Mose ben Maimons Haltung zur nichtjüdischen Umwelt und zu innerjüdischen Problemfällen 297–309
Manfred Körber: Mehr als neue Organigramme Zur theologisch verantworteten Leitung in der Kirchenkrise 408–416
Knut Wenzel: Hören auf das Niegesagte. Die poetische Kraft der Religion 417–425

Rezensionen:

Klosterführer. Christliche Stätten der Besinnung im deutschsprachigen Raum. *(Bernhard J. Kagerer)* 101
Appel, Kurt / Guanzini, Isabella / Walser, Angelika (Hg.): Europa mit oder ohne Religion? Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa. *(Christof Mandry)* 199
Appel, Kurt / Guanzini, Isabella (Hg.): Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa. *(Christof Mandry)* 199
Arnold, Matthias / Thull, Philipp (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. *(Georg Winkler)* 218
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. *(Martin Lechner SDB)* 105
Brand, Fabian: „Wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn." Texte, Gebete und Lieder für die Pilgerreise ins Heilige Land. *(Erwin Neumayer)* 328
Buckenmaier, Achim: Lehramt der Bischofskonferenzen? Anregungen für eine Revision. *(Gisbert Greshake)* 91
Burkard, Dominik (Hg.): Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus. *(Thomas Knieps)* 313
Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs. *(Achim Buckenmaier)* 201
Demel, Sabine: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? *(Gerlinde Katzinger)* 209
Dürnberger, Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus / Wurst, Melanie (Hg.): Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart. *(Fabian Brand)* 95

Ebertz, Michael N. / Segler, Lucia: Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie. *(Klaus Baumann)* 331
Eigenmann, Urs: Dom Hélder Câmara. Sein Weg zum prophetischen Anwalt der Armen. *(Hanjo Sauer)* 200
Fuchs, Guido: Heiligabend. Ein Fest und seine Rituale. *(Fabian Brand)* 436
Fischer, Irmtraud (Hg.): Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Unter Mitarbeit von Connie Blühwald, Johannes Schiller und Patrick Marko. *(Maria Eicher)* 103
Graulich, Markus (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. *(Andreas Erhard Graßmann)* 321
Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Ps 1–30. Unter Mitarbeit von Justina Metzdorf (Ps 22). *(Franz Hubmann)* 217
Herberg, Lea / Holzbrecher, Sebastian (Hg.): Theologie im Kontext des Ersten Weltkrieges. Aufbrüche und Gefährdungen. *(Norbert M. Borengässer)* 100
Hollerweger, Hans: Baum des Lebens. Darstellung und Verehrung des Kreuzes im Orient. *(Dietmar W. Winkler)* 329
Huizinga, Johan: Erasmus und Luther. Europäischer Humanismus und Reformation. *(Peter Walter)* 93
Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013). *(Leonhard Hell)* 205
Imbach, Josef: Die geheimnisvolle Welt der Klöster. Was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt. *(Hanjo Sauer)* 318
Klaedtke, Martin / Rick, Daniel / Schlesinger, Jacqueline / Tewes, Dieter (Hg.): Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung. *(Christian Hennecke)* 212
Kleeberg, Florian: Bleibend unversöhnt und dennoch universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen. *(Martine Jungers)* 333
Köckert, Matthias: Abraham. Ahnvater - Vorbild - Kultstifter. *(Franz Hubmann)* 92
Könemann, Judith / Wendel, Saskia (Hg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul). *(Ansgar Kreutzer)* 434
Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. *(Hilda Steinhauer)* 219
Kreutzer, Ansgar: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programmes. *(Wolfgang Palaver)* 88
Kröger, Elisa (Hg.): Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Diskussion und praktische Erfahrungen. *(Sebastian Schneider)* 215
Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs. *(Josef Kern)* 327
Kuster, Niklaus: Franz und Klara von Assisi. Eine Doppelbiografie. *(Hanjo Sauer)* 94
Lintner, Martin M.: Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren. Mit Beiträgen von Christoph J. Amor und Markus Moling. *(Michael Rosenberger)* 316
Liwak, Rüdiger: Die Psalmen. Aus der Hebräischen Bibel übersetzt von Rabbiner Ludwig Philippson. Mit einem Vorwort von Walter Homolka. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. *(Franz Hubmann)* 315
Menke, Karl-Heinz: Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift. *(Jörg Splett)* 429
Merkl, Alexander / Schlögl-Flierl, Kerstin: Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis. *(Stefan Meyer-Ahlen)* 211

Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie. *(Michael Rosenberger)* 107
Nechwatal, Gerhard: 50 Impulse für die Liebe. Anregungen zum positiven Schwung in der Partnerschaft. *(Michael Rosenberger)* 330
Neumann, Veit / Kreiml, Josef (Hg.): Georges Bernanos und der Renouveau catholique. Das ‚Tagebuch eines Landpfarrers' als herausragender Priesterroman. *(Hanjo Sauer)* 323
Oeldemann, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Kirchen. *(Leo Thenner SDS)* 433
Pius-Parsch-Institut (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band 6 | 2014/2015. *(P. Pius Maurer OCist)* 431
Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen. *(Christian Spieß)* 310
Polak, Regina: Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge. Band 2: Durchführungen und Konsequenzen. *(Christian Spieß)* 310
Reichold, Hermann (Hg.): Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen. Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung. *(Judith Hahn)* 210
Röttig, Paul: Organisationskultur der katholischen Kirche. Kulturwandel als notwendiges Kriterium der Kirche in der sich verändernden Welt von heute. *(Monika Udeani)* 324
Schäfer, Klaus: Hirntod. Medizinische Fakten - diffuse Ängste - Hilfen für Angehörige. *(Michael Fuchs)* 104
Schilling, Astrid: Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie. *(Antonia Krainer)* 98
Schröter, Jens / Jacobi, Christine (Hg.): Jesus Handbuch. Unter Mitarbeit von Lena Nogossek. *(Hans Georg Gradl)* 426
Talabardon, Susanne / Völkening, Helga: Die Hebräische Bibel. Eine Einführung. *(Werner Urbanz)* 430
Verweyen, Hansjürgen: Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. *(Matthias Remenyi)* 191
Vetter, Helmuth: Parmenides - Sein und Welt. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert. *(Franz Danksagmüller)* 107
Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst. *(Marianne Silbergasser)* 327
Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B. *(Franz Hubmann)* 99
Wagner, Helmut: Arbeitswelt, Soziales und Diakonie. Drei Schwerpunkte einer Ortskirche am Beispiel der Diözese Linz seit 1945. *(Anna Wall-Strasser)* 208
Waldenfels, Hans: Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus: Weckrufe an die Kirche. *(Hanjo Sauer)* 315
Weiß, Otto: Aufklärung - Modernismus - Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. *(Christian Handschuh)* 319
Wilhelms, Günter / Wulsdorf, Helge: Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – eine neue Perspektive. *(Wilhelm Guggenberger)* 206
Zimmer, Miriam / Sellmann, Matthias / Hucht, Barbara: Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz. *(Monika Udeani)* 325

Eingesandte Schriften 109, 221, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Psychotherapie und Seelsorge

Susanne Heine: . . . . . Menschen- und Weltbilder hinter den Psychotherapien
Boris Traue: . . . . . Seelsorge und / oder Therapie?
Adi Trawöger: . . . . . Braucht Seelsorge Psychotherapie?
Peter Trummer: . . . . . Jesus als Therapeut. Neutestamentliche Streiflichter

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.
Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis sechs Wochen vor Ende des Bezugszeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-2962-6

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:

Moden und Trends Heft 3/2018
Dimbath, *Sollte die Kirche in die Zukunft blicken?* ◆ Pelinka, *Trends in der Politik* ◆ Huber, *aktuelle Trends in der neutestamentlichen Exegese* ◆ Walter, *Darf es im Glauben Neues geben?* ◆ Helbing, *Konjunkturen der (Kleider-)Mode* ◆ Hoppe, *Katzen. Trends in der digitalen Kultur* ◆ Gaisbauer, *Existenz auf der Schwelle – Simone Weil* ◆ Maier, *Mose ben Maimon – seine Geisteshaltungen*

Männerbilder Heft 2/2018
Lehner, *Männlichkeit(en) im Visier* ◆ Weber, *„Männer mit vollen Herzen“* ◆ Pichler, *„Hegemoniale Männlichkeit“ als Analysekategorie für biblische Texte* ◆ Beck, *Coole Macher und softe Loser?* ◆ Ruffing, *Männerpastoral in einer geschlechtersensiblen Kirche* ◆ Yendell, *Rechte Radikalisierungstendenzen – reine Männersache?* ◆ Theobald SJ, *Christentum als Lebensstil* ◆ Theobald SJ, *Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes*

Kapitalismus – Kultur und Kritik Heft 1/2018
Spieß, *Wirtschaftskulturen in modernen Gesellschaften* ◆ Halbmayr, *Geld – ein Gott der Gegenwart?* ◆ Bebnowski, *Junge Generationen im Neuen Geist des Kapitalismus* ◆ Blümel, *Solidarische Ökonomie(n)* ◆ Vellguth, *Ökologisch wirtschaften weltweit* ◆ Ernst, *sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Kontext neutestamentlicher Texte* ◆ Kaplánek, *Zwischen Diaspora und Tradition* ◆ Weber, *„Zu Wachstum und Reife verhelfen“*

Angst und Hoffnung Heft 4/2017

Frauen – Standpunkte, Debatten, Perspektiven Heft 3/2017

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.
Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **www.thpq.at**

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Meisterwerke der christlichen Kunst

› **Lesejahr C ist noch bis 31.12.2018 zum Einführungspreis erhältlich**

› **Für alle Lesejahre lieferbar**

WOLFGANG VOGL

Meisterwerke der christlichen Kunst

zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C

680 S., durchg. farbig bebildert
Hardcover mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2999-2
Einführungspreis bis 31.12.2018:
€ (D) 29,– / € (A) 29,90
Danach: € (D) 35,– / € (A) 36,–

Mit dem Band zum Lesejahr C wird die erfolgreiche Reihe „Meisterwerke der christlichen Kunst“ abgeschlossen. Für die Sonntage und Hochfeste wird jeweils ein Werk der christlichen Kunst geboten: von den Alten Meistern bis in die Gegenwart. Mit Worten von Papst Franziskus lädt Wolfgang Vogl den Leser und Betrachter ein, den Wert von Bildern neu zu bedenken: *„Ein anziehendes Bild lässt die Botschaft als etwas empfinden, das (…) mit dem eigenen Leben in Verbindung gebracht wird.“*

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-2962-6

WWW.VERLAG-PUSTET.DE