B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Psychotherapie und Seelsorge

Boris Traue · Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge

Susanne Heine · Menschenbilder hinter der Psychologie

Peter Trummer · Jesus als Therapeut

Klaus Kießling · Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt

Erwin Dirscherl · Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen

Adi Trawöger · Braucht Seelsorge Psychotherapie?

Herbert Haslinger · Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie

Eva Plank · „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11)

Literatur:

Martin Blay / Michael Winklmann (Hg.): Philosophieren über Gott und die Welt mit Calvin und Hobbes (Ilse Kögler)

Aktuelle Fragen, Homiletik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kulturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Missionswissenschaft, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Theologie

1

2019

167. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2019

Schwerpunktthema: Psychotherapie und Seelsorge

Andreas Telser
Michael Zugmann: Editorial 2

Boris Traue: Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge. Über individualisierende und kollektive Begleitung in der Beratungsgesellschaft ... 4

Susanne Heine: Menschenbilder hinter der Psychologie 13

Peter Trummer: Jesus als Therapeut. Neutestamentliche Streiflichter 22

Klaus Kießling: Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt 30

Erwin Dirscherl: Die Frage nach dem Heil für Seele und Psyche als Frage nach Gott. Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen 39

Adolf Trawöger: Braucht Seelsorge Psychotherapie? Erfahrungen aus der Praxis 48

Abhandlungen:

Herbert Haslinger: Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie 56

Eva Plank: „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 70

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch

Ilse Kögler: Blay, Martin / Winklmann, Michael (Hg.): Philosophieren über Gott und die Welt mit Calvin und Hobbes. 75

Besprechungen: Aktuelle Fragen (78), Homiletik (81), Kirchengeschichte (82), Kirchenrecht (85), Kulturwissenschaft (88), Kunstwissenschaft (89), Missionswissenschaft (91), Moraltheologie (93), Pastoraltheologie (95), Philosophie (99),Theologie (100)

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:
Univ.-Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstraße 31, D 93053 Regensburg
Univ.-Prof. Dr. Herbert Haslinger, Kamp 6, D 33098 Paderborn
em. Univ.-Prof.in Dr.in Susanne Heine, Schenkenstraße 8 –10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Klaus Kießling, Offenbacher Landstraße 224, D 60599 Frankfurt am Main
em. Univ.-Prof.in Dr.in Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr.in Eva Plank, Hauptstraße 12, A 4611 Buchkirchen
Priv.-Doz. Dr. Boris Traue, Straße des 17. Juni 135, D 10623 Berlin
KonsR. Dr. Adolf Trawöger, Puchberg 1, A 4600 Wels
em. ao. Univ.-Prof. Dr. Trummer Peter, Heinrichstraße 78 B, A 8010 Graz

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 978-3-7917-3068-4

Theologisch-praktische Quartalschrift

167. Jahrgang 2019

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. Susanne Gillmayr-Bucher
Professorin am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments

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

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Liebe Leserin, lieber Leser!

Lange Zeit standen Psychotherapie und Seelsorge in einem gespannten Verhältnis. In der Psychotherapie herrschten Religionskritik oder gar Pathologisierung von Religion vor, in der seelsorglichen Praxis die Meinung, Psychotherapie sei für Gläubige nicht nötig, oder der Vorbehalt, Psychotherapie gefährde religiöse Überzeugungen und Praxis. Mittlerweile hat sich die Situation stark verändert. Mit Blick auf die *Psychotherapie* zeigt dies etwa das Positionspapier „Empfehlungen zum Umgang mit Religiosität und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie“[1] der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde (DGPPN). Es hält fest, dass aus heutiger Sicht „eine kultur- und religionssensible psychiatrisch-psychotherapeutische Versorgung von Patienten mit unterschiedlichen Hintergründen notwendig“ ist und „Patienten mit psychischen Erkrankungen von ihrem Psychiater und Psychotherapeuten eine ganzheitliche Wahrnehmung ihrer Lebenssituation einschließlich deren existenzieller, spiritueller und religiöser Dimension“ erwarten. Diese Erwartung wird nicht durch Übernahme esoterischer Inhalte, spiritueller Rituale und religiöser Methoden in die Psychotherapie erfüllt, sondern durch einfühlsame Achtung gegenüber den religiösen oder spirituellen Bindungen der Patienten. Dabei sollten die Behandelnden „auf eine respektvolle Weise religiös neutral bleiben, aber aufgeschlossen sein für einen möglichen Transzendenzbezug seines Patienten“. Mit Blick auf die *Seelsorge* wird deutlich, dass die Vorbehalte gegenüber der Psychotherapie geringer wurden. Und so sind viele Seelsorgerinnen und Seelsorger bestrebt, sich ein psychotherapeutisches Grundwissen anzueignen oder es zu erweitern. Dabei ist für *Psychotherapie und Seelsorge* wichtig, die professionellen Grenzen zwischen psychotherapeutischen Behandlungen einerseits sowie Seelsorge und spiritueller Führung andererseits zu kennen und zu respektieren. Zugleich kann eine Zusammenarbeit in vielen Fällen sinnvoll, heilsam und – in einzelnen Fällen – gar unverzichtbar sein. Dafür sind immer wieder Reflexion und Dialog notwendig, denen sich die sechs thematischen Beiträge unseres aktuellen Heftes widmen.

Nach dem Verhältnis zwischen Psychotherapie und Seelsorge aus soziologischer Sicht fragt *Boris Traue*. Er sieht in der Gesellschaft drei Formen des Sorgens und stellt Seelsorge als gemeindliche, kollektive Sorge der Psychotherapie als reparativer Sorge und dem Coaching als eskalativer Sorge gegenüber. Die entscheidende Frage bleibt, wie die Selbstsorge mit der Sorge um den Anderen und die Gesellschaft verbunden werden kann. Hier sieht Traue die Seelsorge als gemeindliche, kollektive Sorge besonders gefordert. Der Dialog zwischen Psychotherapie und Seelsorge braucht einen religionspsychologisch klaren Blick: *Susanne Heine* macht deutlich, wie voraussetzungsreich die Menschenbilder sind, welche die verschiedenen Schulen der Psychologie prägen, und dass nicht-empirische Annahmen über „das Wesen des Menschen“ offengelegt werden müssen, damit Reflexion und Erfahrungsaustausch zwischen Psychotherapie und Seelsorge gelingen. Ebenso wichtig ist die Offenlegung des biblischen Welt- und Menschenbildes, das im Hintergrund

[1] *Michael Utsch* u. a., Empfehlungen zum Umgang mit Religiosität und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie, in: Spiritual Care 6:1 (2017), 141–146.

der neutestamentlichen Erzählungen über Jesus als Therapeuten steht. In seiner Analyse der Texte und des biblischen Sprachgebrauchs deutet *Peter Trummer* so manche Heilungserzählung aus den Evangelien in ungewohnter und überraschender Weise und aktualisiert diese Deutungen auch für die heutige Zeit. Von dem engen Zusammenhang zwischen Heilung und Heil bei Jesus ausgehend, unternimmt *Klaus Kießling* einen historischen Streifzug, der zeigt, wie sich Seelsorge und Pastoralpsychologie von der Antike bis in die Neuzeit entwickelt haben. Er weist die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Seelsorge, Pastoralpsychologie und Psychotherapie aus und plädiert dafür, dass sich Seelsorge und Psychotherapie zueinander eigenständig, unvermischt und ungetrennt, verhalten können. Die Seelsorge und Psychotherapie gemeinsame Frage nach dem Heil für Seele und Psyche versteht *Erwin Dirscherl* letztlich als Frage nach Gott. Vor dem Hintergrund fragmentierter Lebenswirklichkeiten plädiert er dafür, theologisch den ganzen Menschen im Blick zu behalten. Die in den Mitmenschen wie in Gott eingetragene Andersheit eröffne einen Zwischen-Raum, der heilsame Haltungen gegenüber anderen ermögliche. Wie solch heilsame Haltungen in psychotherapeutischen Ansätzen und seelsorglichen Beratungskonzepten zum Tragen kommen, zeigt *Adi Trawöger* auf. Fallbeispiele zeigen, wie Seelsorge von psychotherapeutischen Zugängen profitieren kann, aber auch Psychotherapie von seelsorglichen Konzepten, weil Letztere die Sorge um den ganzen Menschen im Blick haben.

Zwei freie Beiträge bereichern unser erstes Heft des Jahres 2019: *Herbert Haslinger* ortet in seinem Artikel drei wichtige Lernimpulse des II. Vatikanums für die Pastoraltheologie hinsichtlich der Theologie des Volkes Gottes, der Offenbarung und der Pastoralität, benennt aber auch als Kritikpunkte am Konzil aus heutiger Sicht die Ausblendung der Gemeinde und die Ignorierung der Pastoraltheologie. *Eva Plank* gibt auf Einladung der Redaktion einen Einblick in ihre 2018 veröffentlichte Dissertation, in der sie nachzeichnet, wie Stefan Zweig in der dramatischen Dichtung „Jeremias" in neun Bildern die biblische Prophetengestalt auf dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse des 1. Weltkriegs rezipiert.

Werte Leserinnen und Leser!

Angesichts von Flucht und Migration steht die in diesem Heft thematisierte, sich verändernde Konstellation von Psychotherapie und Seelsorge vor neuen Herausforderungen: PsychotherapeutInnen, Pfarrer, PsychologInnen, pastorale MitarbeiterInnen und PsychiaterInnen treffen immer öfter auf Menschen, die sich über Erlebtes und Erlittenes, wenn überhaupt, in einer religiös gefärbten Sprache mitteilen – dazu bedarf es mehr denn je einer interreligiösen Kompetenz in beiden Feldern.[2] Damit kommt dieser Fragestellung eine besondere Relevanz zu. Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Andreas Telser und *Michael Zugmann*
(für die Redaktion)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet sowie der Verlagsgemeinschaft Topos plus bei. Wir bitten um Beachtung.

[2] Vgl. *Jonathan Morgan / Steven J. Sandage*, A Developmental Model of Interreligious Competence. A Conceptual Framework, in: Archive for the Psychology of Religion 38 (2016), 129–158.

Boris Traue

Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge

Über individualisierende und kollektive Begleitung in der Beratungsgesellschaft

◆ **Der Autor, Soziologe an der TU Berlin, nähert sich der gesuchten Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie mittels eines Verständnisses des Sorgens, das für die Ausbildung individueller wie kollektiver Identität maßgeblich ist. Als Handlungsform kann das Sorgen, soziologisch betrachtet, in drei Formen institutionalisiert auftreten und dabei unterschiedliche Funktionen erfüllen. In ausdifferenzierten Gesellschaften und den in ihnen sich zu bewährenden Individuen werden diese Funktionen verschieden nachgefragt. Alle drei Formen des Sorgens sind mit dem Anspruch konfrontiert, die Balance von Selbst und Gesellschaft auszutarieren. (Redaktion)**

Die Ausweitung der psychotherapeutischen Angebote seit den 1960er-Jahren[1] ist nicht unumstritten. Kulturen der therapeutischen Zuwendung und Selbstzuwendung werden als Ausdruck eines kulturell verankerten Narzissmus[2] und als Mitursache einer zu weitgehenden Individualisierung[3] kritisiert. Weiter wird moniert, therapeutische und seelsorgerische Praktiken schränken die individuelle Handlungsfreiheit ein[4] oder vertiefen die Zwänge einer Gesellschaftsform, die auf die Steigerung von Leistungsfähigkeit und ‚Employability' ausgerichtet ist.

Mit der wissenschaftlichen und literarischen Entdeckung des Unbewussten zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert hatte sich allerdings allmählich und schließlich auf breiter Ebene die Ansicht durchgesetzt, dass Selbst- und Weltverhältnisse miteinander zusammenhängen, und dass ein gelingendes Verhältnis zur Mitwelt ein gelingendes Verhältnis zu sich selbst voraussetzt. Der Selbstbezug gilt in der therapeutischen Kultur als durch Expertenhilfe veränderbar. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden die Psychotherapien schließlich verstärkt in die universitäre sowie außeruniversitäre Ausbildung eingebunden und als Teil der Gesundheitsversorgung teilweise auch öffentlich finanziert.

Beide Positionen – die therapiekritische und die klinische – haben ihre Berechtigung. Aus einer soziologischen Perspektive sollte es nicht primär darum gehen, psychotherapeutische und seelsorgerische Angebote zu begrüßen oder zu kritisieren. Vielmehr sollte sie Hinweise darauf gewinnen, welche Kompetenzen und Orientie-

1 *Sabine Maasen / Jens Elberfeld / Pascal Eitler / Maik Tändler* (Hg.), Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen" Siebzigern, Bielefeld 2011.

2 *Christopher Lasch*, The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations, London 1979; *Richard Sennett*, The Fall of Public Man, New York 1974.

3 *Nikolas Rose*, Inventing our selves. Psychology, Power, and Personhood, Cambridge 1998.

4 *Frank Furedi*, Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age, London 2003.

rungen durch unterschiedliche therapeutische Begleitungsangebote vermittelt werden. In diesem Beitrag soll die beraterische Sorge zunächst als triadische Handlungs- und Beziehungsform eingeführt werden, die auf die Steigerung der Handlungsfähigkeit abzielt. Im Rückgriff auf soziologische Handlungstheorien, die auf Spinoza zurückgehende vermögenstheoretische Perspektive sowie die Religionsphilosophie von Josiah Royce werde ich drei Formen des vermögenssteigernden Sorgens unterscheiden. Abschließend wird die Frage aufgeworfen, unter welchen Bedingungen egalitäre und kollektive Formen des Sorgens möglich sind.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Annahme, dass das Selbst, obwohl im Körper fundiert, ein Produkt von Kultur und Gesellschaft ist.[5] Selbste werden durch Instanzen der Subjektivierung[6] auf organisierte Art und Weise gebildet: im Elternhaus, in der Schule, der Arbeitswelt, im Sport, in der Beratung, in der Seelsorge und einer Reihe weiterer Felder und Milieus. Wir können also von einem *institutionalisierten Selbstverhältnis* sprechen. Das Selbst ist in zentralen Aspekten ein gesellschaftliches Produkt, und diese Produktionsweisen werden in spezialisierten Diskursen reflektiert: Medizin, Psychologie, Ökonomie, Soziologie, Theologie etc. unterhalten jeweils eigene Problematisierungen und Interventionsformen. Seelsorge, Psychiatrie, Psychotherapie und Beratung sind also institutionalisierte kommunikative Formen dieser Produktion von Subjektivität.

1 Sorgen als Handlungsform

Die Sorge – bzw. das Sorgen– ist ein Handlungstypus, mit dem ein Individuum (bzw. ein Kollektiv) ein anderes Individuum interpretiert und ihm diese Interpretationen mitteilt, um diesem künftige Handlungen zu erleichtern, indem seine Handlungsvermögen verbessert werden. Die Spezifik des Sorgens besteht darin, dass die Verbesserung der Handlungsvermögen einer anderen Person Ziel der ‚begleitenden' Handlung einer sorgenden bzw. beratenden Person ist. Die eigenen Ziele einer Sorge tragenden Person werden dabei zugunsten der Handlungsvermögen der versorgten Person zurückgestellt. Die elterliche Sorge ist ein idealtypisches Beispiel für diese Form des Handelns, bei dem die Erwartungen des Sorgenden zurückgestellt werden zugunsten desjenigen, für den gesorgt wird. Die ‚Frühgeburt' des Menschen erfordert, dass die Eltern die Bedürfnisse von Säuglingen interpretieren, ihnen gewissermaßen die Wünsche und Nöte ablesen und diese angemessen befriedigen. Nun geschieht dieses Zurückstellen nur im Grenzfall ganz ohne ‚Hintergedanken'. Dieser Hintergedanke besteht darin, dass die Verbesserung der Handlungsfähigkeit für die Sorgenden selbst – oder für Dritte – Vorteile hat. Die Sorge zeichnet sich also durch eine dreistellige oder triadische Figuration aus, wie bereits der Soziologe Erving Goffman festgestellt hat:

„Ich weise darauf hin, dass die Ideale, die Dienstleistungen in unserer Gesell-

5 *George H. Mead*, Mind, Self & Society, Chicago 1934; *Peter Berger* / *Thomas Luckmann*, The social construction of society, New York 1966.

6 *Louis Althusser*, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: *ders*., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen 3), Hamburg 1977, 108–153; *Lisa Pfahl* / *Lena Schürmann* / *Boris Traue*, Subjektivierungsanalysen, in: *Leila Akremi* / *Nina Baur* / *Hubert Knoblauch* / *Boris Traue* (Hg.), Handbuch Interpretativ forschen, Weinheim 2018, 858–885.

schaft zugrunde liegen, ihren Ursprung in folgendem Fall haben: der Dienstleister ist aufgefordert, ein komplexes physikalisches System zu reparieren, wieder herzustellen oder zu flicken – das System ist dabei das persönliche Objekt oder der persönliche Besitz des Klienten […] Wir haben es mit einem Dreieck zu tun – Praktiker, Objekt, Besitzer –, das eine wichtige Rolle in der westlichen Gesellschaft gespielt hat."[7]

Goffman wirft damit die provokative Frage auf, wem das Selbst „gehört".

Beratung, Therapie und Seelsorge sind empirische Formen sorgenden Handelns in triadischen Figurationen.[8] Eine Person interpretiert eine andere mit der Absicht, deren Handlungsfähigkeit wiederherzustellen oder zu steigern. Die Sorge steht damit in einem Spannungsverhältnis zwischen zwei untrennbar miteinander verbundenen Polen: dem höchstpersönlichen ‚Verstehen' eines Anderen einerseits, der Steigerung seiner Vermögen mit einem Nutzen für Dritte andererseits. Die Interpretation eines anderen Subjekts, die diesem sorgend mitgeteilt wird, kann die Handlungsfähigkeit dieses Subjekts steigern, einschränken und lenken: es handelt sich um eine ‚Führung der (Selbst-)Führung'.[9]

2 Handlungsfähigkeit und gesellschaftliche Erwartungslagen

Das Handlungsvermögen ist ein Anliegen, das in allen differenzierten Gesellschaften mit individualisierenden Leistungszuschreibungen Anlass von Erziehungs- und Beratungsbemühungen ist. Wenn der Einzelne etwas leisten können soll, unternimmt die Allgemeinheit – in Gestalt von Unterweisung, Beratung und Sanktion – systematische Bemühungen, diesen durch ‚care work' zur künftigen Bereitstellung der von ihm geforderten Leistungen zu befähigen.
Die Frage, wie ein *Bedarf* nach Seelsorge, Psychotherapie und anderen Formen von Beratung aufkommt, kann also nicht einseitig von den KlientInnen her gedacht werden. Erst die Verschränkung der jeweiligen Anliegen von Individuen, Professionen und Staat kann erklären, wie es zur Herausbildung unterschiedlicher Formen von Sorge kommt. Der Bedarf nach Beratungsangeboten bemisst sich nach den gesellschaftlichen Anforderungsprofilen, die an Subjekte gestellt werden. Unter welchen Bedingungen es den beratenden Professionen gelingt, sich für die Befriedigung des Bedarfs nach diesen Steigerungsformen menschlicher Existenz zuständig erklären zu können, hängt von einer Reihe von Bedingungen ab. Entscheidend sind dabei die in der Professionssoziologie beschriebenen Vorgänge der *Mandatierung* und *Lizensierung*: Staatlich oder verbandlich organisierte Agenturen delegieren Aufgaben an Professionelle (LehrerInnen, Geistliche, Ärzte, PsychotherapeutInnen). Diese erhalten also ein Mandat für die Bereitstellung sorgender Praktiken. Im Gegenzug werden berufliche Qualifizierungsmöglichkeiten geschaffen, also Bildungsgänge, die absolviert und erfolgreich abgeschlossen werden müssen – die Lizenz wird zur Voraussetzung für die legitime Ausübung der Tätigkeit, die damit

7 *Erving Goffman*, Das ärztliche Berufsmodell und die psychiatrische Hospitalisierung: Einige Bemerkungen zum Schicksal der helfenden Berufe, in: *ders*. (Hg.), Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen, Frankfurt a. M. 1973.
8 *Boris Traue*, Das Subjekt der Beratung, Bielefeld 2010.
9 *Michel Foucault*, Geschichte der Gouvernementalität. 2 Bde., Frankfurt a. M. 2004.

zum Beruf gemacht wird und einer sozialen Schließung unterliegt. Eine gelingende soziale Schließung einer Berufsgruppe verschafft ihr ein besonderes Prestige, das sie ungerne wieder abgibt.[10] Im Kern der Aufgaben der *beratenden* Professionen steht die Steigerung der Handlungsfähigkeit. Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons hat bereits in den 1930er-Jahren handlungstheoretische Überlegungen vorgestellt, die für die Einschätzung der Beratung hilfreich sind. Parsons schlägt vor, Handlungen nach kulturellen Mustern der Handlungsorientierung zu unterscheiden („pattern variables").[11] Zwei der insgesamt sechs Variablen sind hinsichtlich der Sorge hilfreich: Parsons unterscheidet erstens zwischen Affektivität und affektiver Neutralität. Affektivität wird mit kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung in Verbindung gebracht, affektive Neutralität mit Bedürfnisaufschub. Eine zweite Unterscheidung betrifft die Differenz zwischen einer Orientierung am eigenen Wohl und am Gemeinwohl: Sind die Handlungsvermögen auf die Erreichung individuellen Nutzens oder an der Verwirklichung des Gemeinwohls ausgerichtet?

Parsons übersah allerdings die motivationale Bedeutung *unterschiedlicher* Affekte: Freude hat andere Wirkungen als Angst, beide unterscheiden sich von der Trauer. Die Affekte hängen außerdem mit der Orientierung auf sich selbst oder auf Kollektive zusammen. Um diesen Besonderheiten gerecht zu werden, soll Parsons Vorschlag erweitert werden.

Die Frage der Handlungsvermögen und ihrem Zusammenhang mit den Affekten wird von Baruch de Spinoza (1632–1677) in die Philosophie eingebracht. Seit den 1960er-Jahren wird Spinozas Philosophie wieder verstärkt in der sozialtheoretischen Diskussion aufgegriffen,[12] um Voraussetzungen für gesellschaftlichen Wandel zu diskutieren: Die vermögenstheoretische Perspektive Spinozas wirft die Frage nach der Entstehungsweise kollektiver Handlungsfähigkeiten auf, der ‚potentia multitudinis'. Spinozas Affektenlehre ist damit ein wichtiger Bezugspunkt für das philosophische und sozialwissenschaftliche Konzept der Handlungsfähigkeit (engl. agency, frz. agence). Er versteht unter der „agendi potentia" (Kraft/Fähigkeit zu handeln) ein ‚Selbstbeharrungsvermögen' des Körpers und des mit diesem Körper verbundenen Geistes, das als Conatus bezeichnet wird: das, „wodurch jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt"[13]. In Spinozas vermögenstheoretischer Perspektive beruht das Handeln auf einer Eigendynamik des Begehrens, die in der spätmittelalterlichen Conatuslehre verhandelt wird (conatus lat. für gr. ὁρμή – Trieb, Streben), die Spinoza unter dem Einfluss der Naturwissenschaften reinterpretiert: Ähnlich wie Körper im Rahmen einer Physik ausgedehnter Körper ihre Bewegung aufrechterhalten, strebt das Sein belebter Körper nach Aufrechterhaltung ihres Begehrens. Ob diese Aufrechterhaltung realisiert oder verhindert wird, zeigt sich an leibgebundenen Affekten, die der Geist erfassen kann. Die

10 *Boris Traue*, Das Subjekt der Beratung, Bielefeld 2010, 111 ff.

11 *Talcott Parsons*, The Social System, New York 1951.

12 Vgl. *Martin Saar*, Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin 2013; *Katja Diefenbach*, Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie, Wien 2017.

13 *Baruch de Spinoza*, Ethica ordine geometrico demonstrata (1677), Hamburg 1999, Prop. VI., lat. „unaqaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur".

Affekte wirken auf die Handlungsvermögen des Körpers und dadurch auch auf die des Geistes, insofern der Geist erlebte Freude mit den Ideen in Verbindung bringt, die mit den Affekten einhergingen: „Unter Affekte verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche die Handlungsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt werden, zugleich auch die Ideen dieser Erregungen."[14] Affekte werden zwar erlitten, aber auch in einer Distanzierungsbewegung vom Geist erfahren und werden so zum Erkenntnisinstrument. Das Erlebnis freudiger Affekte ist zunächst spontan, kann aber durch Erinnerung und Einbildungskraft mit bestimmten Konstellationen und ihren Bezeichnungen assoziiert werden, so dass Subjekte Situationen und Beziehungskonstellationen aufsuchen, in denen ihre körperlichen und geistigen Vermögen gesteigert werden: „Was auch immer die Wirkungsmacht unseres Körpers vermehrt oder vermindert, dessen Idee vermehrt unseres Geistes Macht zu denken."[15] Die Sorge bewirkt – folgen wir Spinozas Vorschlag – mit Hilfe der Förderung des Erlebens verschiedener Affekte die Modellierung der Handlungsfähigkeit, vor allem durch Freude, Furcht und Trauer. Freude steigert die Handlungsmacht, Furcht verringert sie. Die Trauer ist komplexer: Sie verringert zunächst – etwa als Melancholie – massiv die Handlungsfähigkeit, um einer anschließenden Wiederherstellung oder sogar Steigerung Platz zu machen.

Für die Soziologie der Beratung[16] ist das Problem der Handlungsfähigkeit von zentraler Bedeutung, stellt die Beratung doch eine Institution der Steigerung von Handlungsvermögen dar. Welche Variationen lassen sich beschreiben? Ich möchte mit Bezug auf Goffman, Parsons und Spinoza (bzw. die aktuelle Spinoza-Rezeption) drei Formen unterscheiden: gemeindliche, reparative und eskalative Formen der Sorge.

3 Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge

3.1 Gemeindliche Sorge

Die „cura sui" der Antike ist neben der ärztlichen Kunst als eine der ältesten *kodifizierten* Formen der Sorge überliefert, die ihren Einfluss noch in der Gegenwart geltend macht. Der Einfluss ihrer Verbindung von gesundheitlichen, pädagogischen und politischen Aspekten[17] reicht bis in die psychotherapeutischen und beraterischen Praktiken der Neuzeit. In die christliche Seelsorge werden viele ihrer Elemente übernommen: das Sich-Anvertrauen, die Selbstbefragung und das Wissen, die Exerzitien. Die Besonderheit der christlichen Seelsorge besteht in einer Ausrichtung auf die Gemeinde, die durch eine zweifache Innovation des Christentums möglich wird: die Abwesenheit Gottes wird durch die Verkündigung Jesu Christi in einen Auftrag an die Menschen verwandelt. Der Auftrag, das Evangelium aufrecht zu erhalten und zu verbreiten, ergeht an die Gemeinden. Die christliche ‚Richtungsumkehr' des Glaubens ermöglicht

[14] Ebd., E3, p. 3.
[15] Ebd., E3 p. 11.
[16] *Rainer Schützeichel / Thomas Brüsemeister* (Hg.), Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung, Wiesbaden 2004.; *Boris Traue*, Das Subjekt der Beratung (s. Anm. 10).
[17] *Michel Foucault*, Sexualität und Wahrheit. Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1986.

zweitens diese Selbstermächtigung der Gemeinden: Die Götter verlangen keine besänftigende Zuwendung mehr, sondern *ein* Gott wendet sich selbst den Menschen zu. Das Evangelium muss in den Gemeinden selbst realisiert werden. Wie können wir uns diese Realisierung vorstellen?

Der einem europäischen Publikum wenig bekannte pragmatistische Religionsphilosoph Josiah Royce wurde unter anderem als Theoretiker des Gemeindegedankens bekannt. Royce verwirft idealistische und sensualistische Dualismen von Sinnlichkeit und Vernunft. Wahrnehmung (Perzeption) und Erkenntnis (Kognition) sind für ihn letztlich defizitäre dyadische Verhältnisse, in denen Selbst und Welt unvermittelt gegenüberstehen. Die „Interpretation" sei dagegen ein dritter Modus, der fundamental *triadisch* sei:

„Interpretation beinhaltet immer eine Relation dreier Glieder. […] Jemand interpretiert jemanden für jemand."[18] Durch das Zusammenwirken der Aktivitäten Dreier entstehen „Gemeinschaften [communities] der Interpretation"[19]. Die gemeindliche Seelsorge ist in Royces Verständnis also ein Interpretationskollektiv. Es sei für alle geboten und möglich, die Haltung des idealen Interpreten einzunehmen:

„Denn meine Interpretation deiner Person für deinen Nachbarn soll so sein, dass du sie akzeptieren kannst, und dass unser Nachbar sie verstehen kann, als ob jeder von uns bereits in der Position des idealen Beobachters von oben wäre, dessen Vision der leuchtenden Einheit meiner Interpretation und dessen Ziel ich immer zu imitieren versuche, wenn ich versuche, deinen Geist zu interpretieren."[20] Für Royce hat der Interpretationsprozess eine Finalität in der Entstehung der Gemeinde, deren Mitglieder sich in ihrer Zuwendung zueinander den sich dem Menschen zuwendenden Gott imitieren. Für die Beschreibung der Seelsorge hat dieses Modell erstaunliche Aktualität, insofern es Transzendenzbezüge in einem triadischen Interaktionsmodell „Selbst – Anderer – Übersetzender" verankert.

Die Seelsorge ist also – mit Royce gedacht – eine *gemeindliche Sorge*: Sie zielt darauf ab, im Einzelnen die Fähigkeit zu steigern, Transzendenzbezüge in der Interpretation von Handlungen für andere lebendig zu machen. Die Rolle der Angst ist dabei umstritten und im Wandel befindlich: Im frühen Christentum wird sie als Angst um die eigene Sündigkeit stark akzentuiert, seit dem 16. Jahrhundert tritt – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Reformation – eine Milderung des Angstaffekts ein.

Religiöse Eliten bekommen damit eine neue Rolle zugewiesen: Sie moderieren nicht mehr zwischen launischen, personifizierten Göttern und den Menschen, sondern interpretieren die Gläubigen füreinander. Die Steigerung der Handlungsfähigkeit zielt auf eine angsterfüllte Beherrschung der Sünde einerseits, eine Verwirklichung der Liebesidee zwischen den Mitgliedern der Gemeinde andererseits. Entscheidend ist allerdings die Position der Interpretation: Seelsorger (Professionelle und Laien) übersetzen Gemeindemitglieder füreinander, mit dem Ziel, ein Verständnis für ihre Gemeinsamkeiten zu bewirken: Eine kollektive Partizipation an Transzendenzideen und -erfahrungen und eine kollektive Überwindung von Angst. Gemeindliche Sorge ist damit nicht affek-

18 *Josiah Royce*, The Problem of Christianity. Bd. 2, New York 1913, 141.
19 Ebd., 218.
20 Ebd., 214 f. Diese Figur erinnert sehr an George H. Meads „generalisierten Dritten".

tiv neutral, sondern thematisiert Angst und Trauer, die durch eine Orientierung auf das Gemeinwohl bewältigt werden sollen.

3.2 Reparative Sorge

In der Psychotherapie steht dagegen die Heilung, also die individuelle Verbesserung des seelischen Zustandes im Vordergrund. Der psychotherapeutische Diskurs ist im 18. Jahrhundert einerseits eng mit dem Krankenhaus und der Medizin verbunden. Andererseits steht er mit lebensreformerischen Bewegungen in Verbindung; diese Verbindung wird in der Neuzeit etwa von Anton Mesmer hergestellt.[21] Reparative Sorge zielt also darauf ab, die psychische und seelische Gesundheit wiederherzustellen. Ich nenne sie reparativ, weil sie – neben dem von Goffman entlehnten Bezug auf die Reparatur – auch Aspekte der Wiedergutmachung enthält: Was einem Patienten vorenthalten wurde – Zuwendung, Liebe, Wunscherfüllung – stellt die Therapie nachträglich bereit oder zumindest in Aussicht. Die individuelle Steigerung von Freude ist ein wichtiges Mittel der psychotherapeutischen Sorge. Sie soll in den meisten psychotherapeutischen Schulen durch eine Verringerung von Angst erreicht werden – etwa in der Therapie von Angststörungen, die zu den meistdiagnostizierten psychischen Störungsbildern der Gegenwart gehören. Der Trauer um die lebensgeschichtliche Vergangenheit wird dabei ebenfalls große Bedeutung eingeräumt. Kollektive Werte und Zusammengehörigkeiten spielen in der Psychotherapie – im Unterschied zur Seelsorge – eine untergeordnete Rolle.

3.3 Eskalative Sorge

Neben die gemeindlichen und reparativen Verständnisse des Sorgens tritt durch eine Verbindung romantischer Bewegungen in der Kunst, naturwissenschaftlichen Diskursen wie der Kybernetik und dem Leistungsethos des Sports, ein Drittes, das ich als „eskalativ" bezeichnen möchte. Das seit den 1970er-Jahren entstandene Coaching entspricht diesem Typus. Als Beratungsangebot für die ‚worried well' lässt es sich auf alle Gebiete anwenden, in denen eine Eskalation der Handlungsvermögen aussichtsreich erscheint.

Im Coaching ist ein projektives Geschehen zwischen BeraterIn und KlientIn, eine wechselseitige freudige affektive Aufladung erwünscht. Als therapeutische Technik wurde diese Projektion von der Psychoanalyse abgelehnt, weil sie die Einsicht in innerpsychische Konflikte verhindere. Dagegen wird die Eskalation freudi-

Weiterführende Literatur:
Ulrich Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform (stw 1832), Frankfurt a. Main 2007.
Sabine Maasen / *Jens Elberfeld* / *Pascal Eitler* / *Maik Tändler* (Hg.), Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern (1800 | 2000. Kulturgeschichten der Moderne), Bielefeld 2011.
Jürgen Straub / *Alexandre Métraux* (Hg.), Prothetische Transformationen des Menschen. Ersatz, Ergänzung, Erweiterung, Ersetzung (Kultur, Gesellschaft, Psyche 9), Bochum 2017.

[21] *Boris Traue*, Das Subjekt der Beratung (s. Anm. 10), 117 ff.

ger Affekte im Coaching als Mittel der Störung und Durchbrechung von Trauer und Angst verstanden:

„Der Coach fungiert dabei als temporäres Vorbild, gleichsam als temporärer Spiegel. Provokation, Aufforderung, spielerische Herausforderung und Humor sind einige der Gesprächstechniken, die die vitalistischen Steigerungsformeln der systemischen Therapeutik als Subjektivierungsprogramme realisieren. Die ‚proteische' Rhetorik der gegenseitigen Abtastung und ‚Programmierung' ermöglicht eine Bezugnahme auf ein Gegenüber, welches sich nicht mehr von einer Berücksichtigung der bisherigen Lebenserfahrungen speist, sondern aus der Absicht, eine virtuelle Identität herzustellen."[22] Die Selbstorientierung ist in der eskalativen Sorge auf die Spitze getrieben: Trauer und Angst gelten als gesellschaftliche Einschränkungen der Handlungspotenziale, die abgestreift werden können und sollen.

4 Wie ist kollektive Sorge möglich?

Doch ist das Spektrum des vermögenssteigernden, beratenden Sorgens mit den drei genannten Formen erschöpft? Ist nicht eine Form von Sorge bzw. Sorgen denkbar, welche die Selbstsorge mit der Sorge um den Anderen und die Gesellschaft verbindet, mit Blick auf eine Umgestaltung der Gesellschaft und der Lebensweisen, die im Hinblick auf die ökonomischen, ökologischen und gesundheitlichen Krisen der Gegenwartsgesellschaften eingefordert wird?

Die gemeindliche Sorge kommt diesem Anspruch näher als die reparativen und eskalativen Angebote, verbindet sie doch Selbstsorge und Sorge um andere durch eine Gerichtetheit auf kollektive Ziele, die auf Möglichkeiten einer künftigen Gemeinschaft (oder Gesellschaft) weisen. Die gemeindliche Sorge neigt dabei allerdings zu einer finalistischen Schließung: als ob die Gestalt dieses künftigen Kollektivs schon bestimmt wäre und durch weltliche oder geistliche Autorität abschließend definiert werden könnte. Dieser Finalismus und die dafür erforderliche Autorität stellt im Rahmen der gemeindlichen Sorge ein Dauerproblem dar: Wie kann das gemeindliche kollektive Füreinander-Sorgen mit dem Problem der Macht umgehen, wie kann bestimmt werden, wer die Zielrichtung des gemeindlichen Lebens festlegt?

Auch Josiah Royce kämpft mit diesem Problem: Er räumt zwar ein, dass dem gebildeten Interpreten (etwa dem Intellektuellen oder Priester) die mächtigste Rolle zukommt:

„In einer Gemeinschaft […] nimmt der Interpret offensichtlich und auf bedeutsame Weise den wichtigsten Platz ein. Denn die Gemeinschaft [community] ist eine der Interpretation."[23] Diese Privilegierung ist für ihn dadurch gerechtfertigt, dass die vereinigende „Idee des Christentums" – so der Titel seines hier zitierten Hauptwerks – nur durch einen definitorischen interpretativen Akt artikuliert werden könne, der bei allen Zustimmung findet – und nicht etwa durch ein Nebeneinander von Ideen oder ihre dialektische Verfeinerung. Da der interpretative Prozess durch Delegation an *einen* Interpreten aber vorzeitig stillgestellt werden könnte, möchte er die interpretative Macht durch eine Mobilität zwischen den Positionen in

[22] Ebd., 159.
[23] Ebd., 216.

der interpretativen Triade begrenzt und verteilt sehen: „Ohne die Eigenheit unserer Gemeinschaft wesentlich zu verändern, können wir unsere jeweiligen Ämter nach unserem Belieben austauschen. Du oder mein anderer Nachbar kann jeden Augenblick die Aufgabe des Interpreten einnehmen; während ich eine neue Position in der neuen Gemeinschaft einnehme."[24]

Eine Möglichkeit, diesem Problem der Autorität auszuweichen, besteht darin, von der gemeindlichen Sorge auf das Anbieten psychosozialer Dienstleistungen umzuschwenken, etwa eine „Modernisierung der Kirche zu einer Serviceeinrichtung für individuelle Lebenshilfe zur besseren Bewältigung der Herausforderungen des modernen Lebens"[25].

Einrichtungen kollektiver Sorge können aber auch eine andere Aufgabe wahrnehmen: die Einrichtung von Mobilität zwischen kommunikativen Positionen, d. h. der des beratenden Interpreten, des Versorgten und des nutznießenden Anderen. Diese Option hat allerdings verschiedene Voraussetzungen:

Erstens können Praktiken des Sorgens nicht auf dienstleistende Professionen beschränkt werden, wenn eine Mobilität zwischen aktiven und passiven Positionen in Sorgehandlungen möglich sein soll. Vielmehr ist ein breites Spektrum an Laienorganisationen und Selbsthilfebewegungen zu berücksichtigen.

Zweitens müssen die Ressourcen für eine aktive Teilnahme an Praktiken des Sorgens gegeben sein: Wohlfahrtsstaatliche und arbeitsweltliche Rechte gestatten es den Vielen, nicht nur verantwortlich gemacht zu werden, sondern selbst Verantwortung zu übernehmen und von ihr zu profitieren.

Drittens stellt sich die Frage, wie eine Bandbreite an Handlungsvermögen gefördert werden kann. Therapeutische oder beratende Techniken, die ausschließlich auf einen der drei bereits von Spinoza identifizierten Hauptaffekte bauen – Freude, Angst, Trauer – verengen die kollektiv, d. h. wechselseitig erzeugten Handlungsvermögen. Spaß- und Konsumgruppierungen, Achtsamkeits- und Trauergemeinschaften sowie reine Angst- und Wutkollektive verfehlen umfassende Sorgeverhältnisse. Eine Mobilität zwischen den Positionen der Sorge – des Sorgenden, Versorgten und des Nutznießenden – zu erleben ist eine wichtige Erfahrung in demokratischen, egalitären Gesellschaften, die zugleich das Niveau der kollektiv verwirklichten Solidarität hebt.

Der Autor: *Boris Traue ist Soziologe und Privatdozent an der Technischen Universität Berlin. Er forscht zu Subjektivierungsweisen und Identitäten, Individualisierung und kollektivem Handeln sowie zur Professionssoziologie. Wichtige Publikationen: Relationale Sozialtheorie und die Materialität des Sozialen. ‚Kontaktmedien' als Vermittlungsinstanz zwischen Infrastruktur und Lebenswelt, in: Soziale Welt 68 (2017), 243–260; Zur Kritik der Fähigkeiten: Ableism als neue Forschungsperspektive der Disability Studies und ihrer Partner_innen, in: Zeitschrift Für Inklusion 2 (2015) (zus. mit Tobias Buchner / Lisa Pfahl); Medien des Selbst im Coaching und in digitalen Räumen. In: Sozialwissenschaften und Psychotherapie 15, 2 (2013), 67–91.*

[24] Ebd., 213.
[25] *Richard Münch*, Globale Dynamik, lokale Lebenswelten, Frankfurt a. M. 1998, 247.

Susanne Heine

Menschenbilder hinter der Psychologie

◆ **Der Beitrag thematisiert aus einer anthropologischen Perspektive Menschenbilder, die hinter verschiedenen Schulen der Psychologie stehen. Es wird deutlich, wie voraussetzungsreich solche Menschenbilder sein können und wie sehr sie die jeweilige Psychologie prägen. Auch nicht-empirische Annahmen über „das Wesen des Menschen" werden mitunter nicht benannt (oder erkannt) und müssen deshalb in einem anthropologischen Rekurs zunächst offengelegt werden. Erst dann kann ein Prozess der Reflexion und Diskussion zwischen Theologie und Psychologie sowie ein weiterführender Austausch der Erfahrungen in Therapie und Seelsorge gelingen. (Redaktion)**

Die Psychologie ist als eine empirische Wissenschaft angetreten, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts begann, sich zu einer eigenständigen Disziplin zu entwickeln sowie um ihre universitäre Anerkennung zu kämpfen. Dazu war es notwendig, sich von Philosophie und Theologie loszusagen, da beide auf je ihre Weise von nicht-empirischen Voraussetzungen ausgehen, darunter von Anthropologien als Ideen über den Menschen. Schon Ende des 18. Jahrhunderts hatte Friedrich Gentz, ein Schüler und Kritiker Immanuel Kants, der Philosophie vorgeworfen, über die Realität hinwegzusehen und daher keine Relevanz für die Praxis zu haben. Deshalb bedürfe es der Kenntnis „menschlicher Fähigkeiten, Neigungen, Schwachheiten und Leidenschaften" sowie des „Studiums der gesellschaftlichen Verhältnisse"[1]. In solcher Kritik liegen die Wurzeln der empirischen Wissenschaften wie der Psychologie und der Soziologie, die sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte durchsetzen sollten.

1 Empirisches und seine Lücken

Empirische Wissenschaften gehen von der Erfahrung aus und machen die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit zu ihrem Objekt durch Beobachtung: „Es ist unmöglich, durch reines Nachdenken und ohne eine empirische Kontrolle (mittels Beobachtungen) einen Aufschluß über die Beschaffenheit und über die Gesetze der wirklichen Welt zu gewinnen."[2] Die Voraussetzungen dafür waren und sind, von normativen, besonders von religiösen[3] Voraussetzungen abzusehen, und sich des moralischen Ur-

1 *Friedrich Gentz*, Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, in: *Hans Blumenberg* u. a. (Hg.), Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1967, 89–111, hier: 103.

2 *Wolfgang Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Bd. I, Stuttgart [7]1989, 346.

3 Dahinter steht die Erfahrung, dass Kirchen und Theologie die aufkommenden empirischen Wissenschaften heftig bekämpft haben wie schon im Falle von Kepler, Kopernikus und Galilei. Darin liegt auch die oft scharfe Religionskritik mancher Psychologen begründet.

teils zu enthalten. Empirische Forschung hat mit den Naturwissenschaften begonnen, dann folgte die Anwendung auf andere Gebiete, in der Psychologie auf das innere menschliche Seelenleben, um dessen Funktionsweisen zu erforschen.

Die Psychologie steht freilich vor einer besonderen Schwierigkeit, denn das menschliche Innenleben lässt sich nicht direkt beobachten. Daher wurden empirische Verfahren entwickelt, um Dimensionen wie Gefühle, Vorstellungen, Praktiken oder Kognitionsprozesse zu erheben, zu beschreiben und einen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Dies geschieht vor allem quantitativ durch Fragebögen oder qualitativ durch narrative Interviews.[4] Damit unterliegen empirische Verfahren einer mehrfachen Einschränkung: Sie können nur einen Ausschnitt aus einem bestimmten Gegenstandsfeld bearbeiten, müssen innerhalb dessen ein bestimmtes Thema eingrenzen und bekommen mit dieser Methode der Abstraktion nur das in ihren Blick, was die Methode zulässt.

Solche Reduktionen sind für empirische Verfahren maßgeblich, daher kann ihnen auch kein Reduktionismus vorgeworfen werden. Aber daraus ergibt sich, dass es der empirischen Psychologie nicht möglich ist, die gesamte Wirklichkeit des Seelenlebens zu erfassen. Die Ergebnisse ihrer vielfältigen Studien lassen sich daher nicht verallgemeinern. Wird diese Grenze beachtet, kann der empirische Zugang Fenster zu einzelnen konkreten Erfahrungswelten öffnen, die, wie schon Gentz meinte, ansonsten hinter den großen philosophischen Entwürfen verschwinden, auch hinter den theologischen.

Allerdings spielen auch bei empirischen Forschungen nicht-empirische Voraussetzungen eine Rolle, die mit Menschenbildern zu tun haben. Zum einen bei der Erstellung von Fragebögen: denn die Themen, die zur Untersuchung anstehen, müssen definiert werden, um daraus Konstrukte und Skalen zu entwickeln. Die Definitionen werden aus Indikatoren gewonnen; das sind in der Religionspsychologie häufig beobachtbare Eigenschaften, in denen sich Religiosität ausdrückt, z. B. im Beten oder Fasten. Quellen für Indikatoren können literarische Texte sein wie Romane, in denen die Protagonisten mit Begehren und Schuld ringen, oder biografische Selbstzeugnisse – alles nicht-empirische Voraussetzungen.[5]

Zum anderen ist die empirische Wirklichkeit gelebten Lebens so vielfältig, wie es die Ergebnisse empirischer Forschung sind, die zudem auch einen Zweck erfüllen sollen: Prognosen bereitzustellen, die eine Entwicklung abschätzen lassen, oder Strategien, um Fehlentwicklungen entgegenzuwirken. Dabei kann es um Studien zu psychischer Gesundheit gehen (mental health) oder zu Bewältigungsstrategien in Krisen (coping), die dann auch im klinischen Bereich angewandt werden. Daher kommt es auf die Rezipientinnen und Rezipienten solcher Studien an, darauf, was ihnen plausibel erscheint;[6] und dies hängt wiederum mit ihren Vorannahmen

[4] Quantitative und qualitative Verfahren haben lange gegeneinander polemisiert, pflegen aber inzwischen meist eine friedliche Koexistenz.

[5] Auch die Definitionen unterliegen wiederum einer Abstraktion, denn je enger sie gefasst sind, je mehr Aspekte ausgeklammert werden, desto exakter die Ergebnisse.

[6] Vgl. *Willi Oelmüller*, Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt a. M. 1979, VIII–IX. Er nennt plausibel, „was man aufgrund von hinreichend vielen Beispielen mit guten Gründen vor sich und anderen rechtfertigen kann, nicht […] aufgrund empirisch-logischer Beweise anerkennen muß".

und Interessen zusammen – auch das sind nicht-empirische Voraussetzungen.

2 Empirie und Spekulation

In der Psychologie wurden nicht nur empirische Erhebungen entwickelt. Auch Psychiater und Therapeuten haben aus der Erfahrung mit Patienten ihre Schlüsse gezogen. Als prominentes Beispiel kann Sigmund Freud (1856–1939) gelten. Der Mediziner Freud hat sich immer als Naturwissenschaftler verstanden und meinte, die Psychologie lasse sich „auf einer ähnlichen Grundlage" aufrichten „wie z. B. die Physik"[7]. Er griff auch auf philosophische Quellen zurück, zuerst auf den Empirismus, wie ihn die englischen Sensualisten vertraten. Diesen ist bei allen Unterschieden die Theorie gemeinsam, dass Gedanken aufgrund von Sinneseindrücken entstehen, die äußeren Einflüssen oder inneren Empfindungen entstammen. Dies entsprach Freuds Zugang, der als Empiriker dem Prinzip folgt, Empirisches immer aus Empirischem zu erklären, in seinem Fall das innere Seelenleben aus einer selbstwirksamen unbewussten Triebdynamik.

Zunächst baute Freud seine Psychologie auf den Trieben der Selbst- und Arterhaltung als inneren Anreizen auf. Wenn Freud sagt, den „Kern unseres Wesens" bildet das „dunkle Es", dann steht dahinter bereits ein Menschenbild.[8] Dann aber kamen auch andere Töne zum Klingen, denn bald nennt er den Sexualtrieb „den alles erhaltenden Eros", den Platon im „Symposion" als Sehnsucht der beiden getrennten Geschlechter nach Wiedervereinigung zeichnet.[9] Der Eros sucht ein Liebesobjekt, und Freud beginnt von „Objektbeziehung" zwischen Menschen zu sprechen,[10] vom Streben nach Glücksbefriedigung, die nur durch eine „unter sich libidinös verbundene Gemeinschaft" möglich sei.[11] Dazu gehören „rein zärtliche […], zielgehemmte Komponenten"[12], weshalb Affektbeziehungen zu „ersten Gefühlsobjekten" von frühester Kindheit an entscheidend seien.[13] Damit kommt neben die Triebtheorie eine zwischenmenschliche Beziehungstheorie zu stehen, was die Philosophin Marcia Cavell als „Schwanken zwischen der Sprache des Geistes und der Sprache des Körpers" diagnostiziert.[14] Freud gibt freilich auch zu, zuweilen „von innerlich tief begründeten Vorlieben beherrscht [zu] sein"[15].

Auf diese Weise fließen in Freuds Werk nicht-empirische anthropologische Vorannahmen ein, soziale und geistige: Da Menschen nicht in der Vereinzelung leben

7 *Sigmund Freud*, Abriß der Psychoanalyse (1940), in: *ders*., Gesammelte Werke XVII. Schriften aus dem Nachlass, herausgegeben von *Anna Freud* u. a., London [1948] 1955, 126.
8 Ebd., 128.
9 Hier bezieht sich Freud auf den Mythos vom Kugelmenschen, den Aristophanes vorträgt, in: *Sigmund Freud*, Jenseits des Lustprinzips (1920), in: *ders*., Studienausgabe (StA) in zehn Bänden, herausgegeben von *Alexander Mitscherlich* / *James Strachey* / *Angela Richards* (Hg.), Bd. III, Frankfurt a. M. 1982, 261, 266.
10 Für Freud gehört zur Objektbeziehung die Ambivalenz von Liebe und Hass, in: *Sigmund Freud*, Das Ich und das Es (1923), in: ebd., 309.
11 *Sigmund Freud*, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: StA, Bd. IX, 265.
12 *Ders*., Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: ebd., 108.
13 *Ders*., Zur Psychologie des Gymnasiasten (1914), in: StA, Bd. IV, 238 f.
14 *Marcia Cavell*, Freud und die analytische Philosophie des Geistes. Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik, Stuttgart 1997, 15.
15 *Sigmund Freud*, Jenseits des Lustprinzips (s. Anm. 9), 268.

können, müssen sie aufeinander Rücksicht nehmen.[16] Dies sei aber nur durch Beherrschung der Triebe möglich, wozu der Aggressionstrieb zählt, den Freud später in sein Konzept einführte.[17] Auch hohe geistige und kulturelle Leistungen würden durch „Triebverzicht" hervorgebracht. Daraus resultiere der „Fortschritt in der Geistigkeit", so „daß man gegen die direkte Sinneswahrnehmung zu Gunsten der sogenannten höheren intellektuellen Prozesse entscheidet, also der Erinnerungen, Überlegungen, Schlußvorgänge"[18]. Darin sieht Freud „einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit"[19].

Die Verbindung zwischen Trieben und Geistigkeit stellt Freud aber wiederum empirisch her: In Gestalt elterlicher und gesellschaftlicher Verbote und Gebote fordere die Außenwelt Triebverzicht. Um der damit verbundenen Unlust zu entgehen, sei es zu einer Verinnerlichung der Forderungen gekommen. Daraus habe sich das Über-Ich als moralische Instanz herausgebildet, die Freud auch Gewissen nennt.[20] Offen bleibt, wie ein unbewusster Mechanismus, der noch dazu mit Moral verknüpft ist, intellektuelle Fähigkeiten hervorbringen kann.[21] Als Empiriker scheut Freud vor einer Anthropologie zurück, die vom menschlichen Geist als Erkenntnisvermögen ausgeht. Aber Intellekt und geistige Tätigkeit lassen sich nicht empirisch ableiten, sondern verweisen auf anthropologische Vorannahmen.

Freud hat das wohl erkannt, wenn er schreibt: „Schon bei der Beschreibung [von Erscheinungen] kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden, die man irgendwoher, gewiß nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt."[22] Er selbst nennt seine nicht-empirischen Voraussetzungen auch „Spekulation"; in seiner Selbstdarstellung von 1925 schreibt er, er habe in den Arbeiten seiner letzten Jahre, „der lange niedergehaltenen Neigung zur Spekulation freien Lauf gelassen"[23]. Ob Empirie oder Spekulation, jedenfalls hat Freud vieles erkannt, das dann auch weiterentwickelt wurde.

3 Erkenntnistheoretisches Intermezzo

Freuds „Spekulationen" lassen sich als Heuristik verstehen, als Vorannahmen, mit denen er auf die Suche nach psycho-

16 *Ders.*, Die Zukunft einer Illusion (1927), in: StA, Bd. IX, 140 u. ö.

17 *Ders.* Jenseits des Lustprinzips (s. Anm. 9).

18 *Ders.*, Der Mann Mose und die monotheistische Religion (1939), in: StA, Bd. IX, 562–563. Schon in der Zukunftsschrift (s. Anm. 16) nennt Freud den „Primat der Intelligenz" sein „psychologisches Ideal" (181).

19 *Ders.*, Der Mann Mose und die monotheistische Religion (s. Anm. 18), 559. Dieser Triumph sei aus dem bilderlosen vergeistigten jüdischen Monotheismus entstanden.

20 *Ders.*, Das Unbehagen in der Kultur (s. Anm. 11), 255, auch in anderen Schriften.

21 Freud erklärt die Entstehung des Über-Ichs aus dem Ödipuskomplex. Daneben steht der nicht sehr präzise ausgeführte Begriff „Sublimierung", die „Eigentümlichkeit" des Sexualtriebes, sein Ziel auf Höheres hin zu verschieben, wozu aber nur besonders Begabte fähig seien, in: *ders.*, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), in: StA, Bd. X, 104; auch in: *ders.*, Die ‚kulturelle' Sexualmoral und die moderne Sexualität (1908), in: StA, Bd. IX, 18; oder in: *ders.*, Das Unbehagen in der Kultur (s. Anm. 11), 211. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

22 *Ders.*, Triebe und Triebschicksale (1915), in: StA, Bd. II, 81.

23 *Ders.*, Selbstdarstellung (1925), in: Gesammelte Werke (s. Anm. 7), Bd. XIV, 84.

logischen Erkenntnissen ging. Ihm war bewusst, dass bereits jede Wahrnehmung von vorausgesetzten Vorstellungen gesteuert wird.[24] Menschenbilder sind erkenntnisleitende Prämissen des Denkens. Dabei aber wird leicht übersehen, dass Denkprozesse nicht neutral, nicht „nackt", sondern immer „bekleidet" sind. Die verschiedenen Kleider haben mit Herkunft und Familie der Denkenden zu tun, mit deren kulturellem Ambiente und der Geschichte, in der sie leben, mit körperlicher Konstitution und Affekten und nicht zuletzt mit persönlichen oder politischen Interessen. Theoriebildungen lassen sich von biografischen Aspekten nicht linear ableiten, spielen aber als vor-wissenschaftliche Faktoren bei jeder Forschung mit, nicht zuletzt bei der Wahl eines Gegenstandes.

Anthropologien, die sich auch zu einer Weltanschauung verdichten können, sind in den empirischen Wissenschaften nicht gerne gesehen, denn sie suchen nach dem „Wesen" des Menschen, nach dem, was einen Menschen durch alle Zeiten hindurch ausmacht. Für den empirischen Blick werden damit geschichtliche und gesellschaftliche Wandlungen unterschlagen, die unterschiedliche Beobachtungen und Beschreibungen möglich machen. Damit aber wird der Mensch in Teilaspekte aufgesplittert und je nach Fachgebiet als soziales oder unbewusst agierendes Lebewesen gesehen, oder als sprachliches und Sinnwelten konstruierendes. Jede Anthropologie muss sich den Vorwurf gefallen lassen, so etwas wie ein im Sein grundgelegtes, ontologisches „Wesen" anzunehmen und dadurch den Menschen entweder zu idealisieren oder zu dämonisieren. Die Geschichte der Philosophie liefert für beides ausreichend Beispiele.

Um das Denken auf die Reihe zu bringen, lässt sich schwerlich auf Vorannahmen verzichten, aber der Vielfalt empirischer Teilaspekte entspricht die Vielfalt von Menschenbildern und damit von Psychologien, die einander oft widersprechen. Wer Menschenbilder kritisiert, tut dies aus der Perspektive einer eigenen Anthropologie, die Vertreter einer anderen nicht akzeptieren, es sei denn, diese gewinnen aus der Kritik eine neue Sicht. In allen Humanwissenschaften, auch in der Psychologie, haben sich daraus unterschiedliche konkurrierende Schulen gebildet, die einander teils bis heute bekämpfen.

Eine Einigung kann durch eine gemeinsame Frontstellung zustande kommen, die aber einen Gegner braucht. Als Gegner eignet sich vor allem die Theologie, wie überhaupt die Religion, weil diese von Gott oder einer Transzendenz ausgehen, die von sich aus und ohne menschliches Zutun wirkt. Dass etwas außerhalb der menschlichen Wirklichkeit wirkt, ist in den empirischen Wissenschaften jedoch nicht vorgesehen. Daher gilt in der Religionspsychologie: „Simply put, we study people, not religion."[25]

Dennoch bleibt es unvermeidbar, dass nicht-empirische Vorannahmen in die Forschung einfließen; in den Worten von Gordon Allport: „The type of psychology one chooses to follow reflects inevitably one's philosophical presuppositions about human nature."[26] So auch der Religionspsychologe Antoine Vergote: „Psychology

24 *Ders*., Jenseits des Lustprinzips (s. Anm. 9), 268.

25 *Bernard Spilka* / *Daniel N. McIntosh* (Hg.), The Psychology of Religion. Theoretical Approaches, Boulder (Colorado) 1996, XI.

26 *Gordon W. Allport*, The Person in Psychology. Selected Essays, Boston 1968, 271. Allport beruft sich hier auf William Stern, den Begründer der Persönlichkeitspsychologie.

of religion necessarily presupposes a philosophical anthropology."[27] Da es aber die Anthropologie nicht in der Einzahl gibt, gehört es zur wissenschaftlichen Arbeit zu erheben, welche Anthropologie hinter den jeweiligen psychologischen Konzepten steht.

4 Zwei Varianten des „Selbst"

Der Begriff „das Selbst" im Unterschied zum „Ich" geht auf die Objektbeziehungstheorie zurück; dies ist die erste Variante. Der englische Kinderpsychiater Donald Winnicott (1896–1971) bezieht sich auf Freud und geht über ihn hinaus, denn er sieht den Menschen als eine leib-seelische Einheit,[28] der ein Potenzial innewohnt, eine „Lebenskraft" (*vitality*), welche die Entwicklung vorantreibt.[29] Er nennt dies das „fortdauernde Sein des sich entwickelnden Leibseelischen", das zunehmend mit der Umwelt interagiert.[30] Diese Erkenntnis hat Winnicott aus der Beobachtung gewonnen, dass ein Baby sehr früh seine Hand nach etwas außerhalb von ihm ausstreckt.[31] Daher müsse die Objektbeziehung im Leibseelischen angelegt sein. Die „Kontinuität des Seins" bezeichnet er als das „wahre Selbst", das der Mensch als „a sense of self and being" erlebt:[32] „On the basis of this continuity of being the inherited potential gradually develops into an individual infant",[33] wenn alles gut geht.

Damit „alles gut geht" und die Selbstentfaltung der Potenziale nicht gestört wird, bedarf es einer fördernden Umwelt, zunächst einer Mutter oder Pflegeperson, die sich an die Bedürfnisse eines Säuglings anpasst, damit es nicht zu Störungen kommt,[34] denn: „Any impingement, or failure of adaptation, causes a reaction in the infant, and the reaction breaks up the going-on-being." Eine ernsthafte Störung der „natural tendency" verhindert, dass ein Kind „an integrated unit" wird, „able to continue to have a self with a past, present, and future."[35] Solche Störungen kommen immer von der Umwelt und sind in einem nicht zu großen Ausmaß auch notwendig, damit sich im Folgenden ein „Ich" entwickeln kann in Unterscheidung von einem Nicht-Ich; damit werde der Mensch zu einem Beziehungswesen. Die Mutter bzw. Bezugsperson hat daher auch die Aufgabe, immer wieder Bedürfnisse auch zu versagen.[36]

Diese Anthropologie von leib-seelischer Einheit und einer Lebenskraft als innewohnendem Potenzial, das ohne menschliches Zutun alles zur Entwicklung

27 *Antoine Vergote*, Neither Masterly nor Ancillary, in: *Jacob A. van Belzen / Owe Wikström* (Hg.), Taking a Step Back. Assessments of the Psychology of Religion, Uppsala 1997, 164.
28 *Donald W. Winnicott*, Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, Frankfurt a. M. [1958] 1997, 166.
29 Ebd., 109.
30 Ebd., 171.
31 Ebd., 33.
32 *Ders.*, Home is Where We Start from, London–New York [1986] 1990, 28. Um der Klarheit der Begrifflichkeit willen wird hier fallweise auf das englische Original zurückgegriffen.
33 *Jan Abram*, The Language of Winnicott, London [1996] ²2007, 71.
34 *Donald W. Winnicott*, Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse (s. Anm. 28), 224.
35 *Ders.*, Playing and Reality, London–New York 1971, 86; vgl. *Jan Abram*, The Language of Winnicott (s. Anm. 33), 173.
36 *Donald W. Winnicott*, Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse (s. Anm. 28), 169–171; 123–124.

bringt, erinnert an das aristotelische Konzept der Seele als *forma corporis* und von Entwicklung als einem *entelechialen*, zielgerichteten Prozess, wenn nichts dazwischenkommt.[37]

Der anderen Variante, vertreten von C. G. Jung (1875–1961), liegt ebenfalls die Selbstentfaltung von Potenzialen als anthropologische Voraussetzung zugrunde. Aber anders als Winnicott sieht Jung die Außenwelt ausschließlich als Störfaktor, der die innere Entwicklung behindert. Jung benennt das für ihn zentrale Konzept des kollektiven Unbewussten mit Begriffen, die Züge aristotelischer Naturphilosophie aufweisen: Dem Unbewussten wohne ein „potentielles Gerichtetsein" inne, „das für jeden energetischen Vorgang schlechthin charakteristisch ist"[38]. Und er vergleicht die Selbstaktualisierung des Unbewussten beim Menschen unter Anspielung auf die Akt-Potenz-Theorie mit einer Pflanze: Die Potenz des Rhizoms aktualisiert sich in der vergänglichen Blüte.[39]

Darauf baut Jung seine Theorie des Archetypus auf, den er eine *„causa efficiens"*[40] oder eine *„facultas praeformandi"*[41] nennt. Archetypen, die sich in Bildern, vor allem in Träumen aktualisieren, sind für ihn „von jeder bewußten Absicht unbeeinflußte Naturprodukte"[42]. Damit ist es allein die Natur, die nach Jung die Potenziale eines Individuums zur vollen Entfaltung bringt, wenn ihr Wirken nicht gestört wird. Der wesentliche Störfaktor ist für ihn das Ich-Bewusstsein, wenn es durch eine „falsche und anmaßende Einstellung" besserwisserisch meint, auf die archetypischen Botschaften verzichten zu können.[43] Jung leugnet das Bewusstsein nicht, unterstellt es aber der übergeordneten Größe des Unbewussten, die zusammen ein Ganzes bilden: das Selbst, das die Gesamtpsyche reguliere.[44] Daher müsse sich der Mensch z. B. die Antwort auf ethische Fragen vom Unbewussten geben lassen, das selbst „‚denkt' und Lösungen vorbereitet"[45]. Jung macht aus seinem naturphilosophischen Zugang ein monistisches Prinzip.

Die Faszination, die Jung vielfach ausübt, liegt wohl darin begründet, dass er das Selbst als eigenständigen Akteur mit dem eigenständigen Akteur Gott gleichsetzt; damit scheint sein Konzept für die Theologie anschlussfähig zu sein. Für ihn aber hat die „Ganzheit des Menschen" den „Platz der Gottheit eingenommen"[46]. Ein solcher „Gott in mir" kann auf Texte und Leh-

37 Bei Aristoteles steht allerdings daneben eine Vernunft, die alles Natürliche transzendiert und auch in der Ethik zum Tragen kommt.

38 *Carl G. Jung*, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (1928) (dtv 15061), München ^{3}1991, 116.

39 Ebd., 38; *Aniela Jaffé*, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, Olten–Freiburg i. Br. 1967, 11.

40 Ebd., 355.

41 *Carl G. Jung*, Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (1938), in: *ders.*, Archetypen (dtv 15066), München ^{4}1993, 79.

42 *Ders.*, Der Begriff des kollektiven Unbewussten (1936), in: ebd., 51.

43 *Carl G. Jung*, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (s. Anm. 38), 100.

44 Ebd., 63.

45 *Carl G. Jung*, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (1934), 36, in: *ders.*, Archetypen (s. Anm. 41).

46 *Ders.*, Psychologie und Religion (1940), in: *ders.*, Psychologie und Religion (dtv 15068), München ^{2}1991, 84–85. Während Freud Gott eliminiert, weil er keine empirische Tatsache ist, macht Jung aus Gott eine innerpsychische empirische Tatsache.

ren verzichten, auf alles, das von außen an den Menschen herantritt. Jungs Konzept scheint auch dadurch befreiend zu wirken, dass persönliche Verantwortung keine Rolle spielt. Denn Moral ist für ihn „ein instinktives Regulativ des Handelns“[47], und „Schuld“ bedeutet die Abspaltung des Bewusstseins vom „Paradies der Kollektivpsyche“[48]. Kurz: Die Umwelt verflüchtigt sich, das Ich hat ausgedient, menschliche Beziehungen werden durch archetypische Umtriebe hergestellt oder aufgelöst.[49]

5 Cui bono?

Die Menschenbilder hinter den Psychologien werden von deren Vertreterinnen und Vertretern nicht immer benannt, auch nicht immer erkannt, wenn die Faszination überwiegt. Aus praxisbasierten Konzepten wurden Therapien entwickelt, um Menschen aus ihren Verstrickungen zu befreien. Dasselbe Ziel hat die christliche Seelsorge, die heute ohne psychologische Erkenntnisse nicht mehr auskommt, was freilich ein gewisses Maß von Ausbildung voraussetzt.

Nun steht die Seelsorge im Kontext einer gelebten Gottesbeziehung, von der aber alle Psychologien absehen. Das bringt aber auch den Vorteil mit sich, keiner psychologischen Schule verpflichtet zu sein. Daher kann die Seelsorge auswählen, was die Menschenkenntnis bereichert, ohne gleich zu moralisieren oder zu korrigieren: Statistische Erhebungen können gängigen Vorannahmen widersprechen und aufzeigen, dass sich manches in Wirklichkeit anders verhält. Psychoanalytische Konzepte können den Blick für die Realität schärfen, dafür, dass den Menschen, das Ebenbild Gottes, auch Triebe, Bedürfnisse, Aggressionen umtreiben. Die Objektbeziehungstheorie kann auf die Bedeutung des sozialen Umfelds aufmerksam machen. Und Selbstkonzepte können Zutrauen wecken in die natürlichen Ressourcen und kreativen Fähigkeiten des Menschen, ein Thema für die Schöpfungstheologie. Schließlich lässt sich keine Praxis direkt von Theorien ableiten, so dass es auch darauf ankommt, was sich in der Arbeit bewährt; dies gilt für die Seelsorge wie für die Therapie.[50]

Daher ist es nicht nur hilfreich, sondern notwendig, sich die verschiede-

Weiterführende Literatur:
Zu vielen anderen psychologischen Konzepten und Schulen, die in dem kleinen Artikel nicht berücksichtigt werden konnten: *Jochen Fahrenberg*, Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht. Texte und Kommentare zur Psychologischen Anthropologie, Kröning [5]2017.

47 *Ders*., Über die Psychologie des Unbewußten (1943), in: *ders*., Zwei Schriften über analytische Psychologie, Gesammelte Werke, Bd. 7, herausgegeben von *Marianne Niehus-Jung*, Zürich–Stuttgart 1964, 28.

48 *Carl G. Jung*, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (s. Anm. 38), 33.

49 Anknüpfend an neuzeitliche Philosophien wie Holismus oder Vitalismus sind auch Vertreter der Humanistischen Psychologie wie Abraham Maslow oder Carl R. Rogers einem solchen einseitigen „ontologischen“ Konzept gefolgt. *Abraham Maslow*, Begründer der „Transpersonalen Psychologie“ nennt sein Konzept ausdrücklich eine „Ontopsychologie“, in: Psychologie des Seins, Frankfurt a. M. 1994, 33.

50 Inzwischen arbeiten auch Therapeuten und Therapeutinnen oftmals mit verschiedenen Zugängen.

nen Menschenbilder genauer anzusehen, die dazu aber offengelegt werden müssen. Erst dann lässt sich darüber reflektieren und diskutieren, und es kann zu einem Austausch kommen zwischen Theologie und Psychologie, zwischen Erfahrungen in Therapie und Seelsorge. Ein solcher nicht nur theoretischer, sondern auch persönlicher Dialog wird sich zwischen Zustimmung und Widerspruch bewegen, aber ohne einander bekämpfen zu müssen. „Wenn alles gut geht", lassen sich für beide Seiten daraus neue Erkenntnisse über den Menschen gewinnen.

Die Autorin: *Univ. Prof. (em.) Dr. Susanne Heine vom Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, davor an der Universität Zürich, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Wien und Bonn; 1973 Promotion in neutestamentlicher Exegese, 1978 Habilitation in neutestamentlicher Fachdidaktik. Für interreligiöse Verständigung erhielt sie 2007 den Wilhelm Hartel-Preis der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und 2011 das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse. Publikationen zum Thema: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden (UTB 2528), Göttingen 2005; Das Leben ist wenig erfreulich. Eine Exegese von Sigmund Freuds „Zukunft einer Illusion", in: Gabór Ittzés (Hg.), Cura mentis – salus populi, Budapest 2013, 53–68; Spiritualität ohne Gott. Das Paradigma der „göttlichen Natur" als Herausforderung für die christliche Theologie, in: Uta Heil / Annette Schellenberg (Hg.), Frömmigkeit (Wiener Jahrbuch für Theologie 11), Wien 2016, 141–164.*

Spiritualität

ERWIN MÖDE
Spiritualität und Hermeneutik
Text und Sinn – Mystik und Transformation

Auf der Suche nach einer anwendungsbezogenen spirituellen Theologie mit Außenwirkung ins Kirchliche und Therapeutische, aber auch ins säkular Gesellschaftliche beschäftigt sich Erwin Möde u. a. mit den Anknüpfungspunkten von Spiritualität an die Mystik, an die Psychotherapie oder dem Verhältnis von Spiritualität zu Introvision und Heilung.

Eichstätter Studien, Band 79
208 S., kart., ISBN 978-3-7917-3013-4
€ (D) 34,95 / € (A) 36,–
auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Peter Trummer

Jesus als Therapeut

Neutestamentliche Streiflichter

◆ **Die Botschaft vom ankommenden Reich Gottes erscheint in den Evangelien in entscheidender Weise unterstützt durch Jesu therapeutisches Wirken. In einem kursorischen Durchgang durch die Texte analysiert der Verf., der an der Universität Graz Neues Testament lehrte, unter Einbezug der neueren Übersetzungen den biblischen Sprachgebrauch und setzt sich anschließend kritisch mit geläufigen Vorstellungen über die Gebrechen der jeweiligen Person auseinander, indem er das biblische Weltbild ins Spiel bringt und aufbauend auf diesem Hintergrund so manche ungewohnte und überraschende Deutungen vorschlägt, die er abschließend auch für die heutige Zeit aktualisiert. (Redaktion)**

1 Der dienende Jesus

Die Bibel stammt aus uns fernen Zeiten, Kulturen, Sprachen, Narrativen usw. und kann kaum jemals 1:1 in die moderne Welt übertragen werden. Das gilt auch für die von ihr erzählten Wunderheilungen. Der Aufsatztitel spricht sie mit dem Begriff des Therapeuten an. Und das ist insofern zutreffend, als bereits die Evangelien Jesu heilende Tätigkeit mit dem griechischen Verb *therapeúein* verbinden. Doch erhebt Jesus nirgendwo den Anspruch, selbst Therapeut zu sein. Schon diese kleine Nuance zeigt unterschiedliche Weltbeschreibungen. Das Semitische setzt ganz auf das Verb und das Tun, für uns steht eher der abstrakte Begriff und Berufstitel im Vordergrund. Es deckt sich also nicht wirklich, wenn wir im Ersten Testament lesen: „Denn ich bin der HERR, dein Arzt" (Ex 15,26). Genauer betrachtet handelt es sich um den dich „Heilenden" (hebräisch *rophé*), und das ist ein schlichtes Partizip des Verbs *raphá* mit dem Bedeutungsspektrum ‚flicken, reparieren, zusammennähen, wiederherstellen, heilen' bis ‚schädliches Wasser gesund machen'.

Die Evangelien verstehen *therapeúein* als Ausdruck des ‚Dienens' Jesu. Indem er achtsam, herrschafts- und gewaltfrei mit Gott und den Menschen umgeht, schafft er das Klima für heilsame Veränderungen. Nahe verwandt damit ist das Verb *diakoneín*, das seine gesamte Sendung charakterisiert (Mk 10,45) und insbesondere seinen „Tischdienst" meint. Nirgendwo nämlich bringt er den Menschen die Liebe Gottes so nahe wie in seinen Mahlgemeinschaften, die ihm den Ruf eines „Essers und Weintrinkers" (Mt 11,19; Lk 7,34) eingebracht haben. Sein Gott ist nicht nur bedingungslos gütig, er ist allumfassend gastfreundlich.

Neben *therapeúein* wird die Heiltätigkeit Jesu von den Evangelien griechisch auch als *iásthai* beschrieben. Es meint ‚wiederherstellen, wieder gut machen, heilen' und bezeichnet als Nomen den Arzt, die Ärztin (*iatrós*/*iatría*), wobei bis in die Neuzeit hinein die Frage der Ausbildung und Berufsberechtigung offenbleibt. Jesus hat

diesen Titel nur sehr verhalten und indirekt ins Gespräch gebracht (Mk 2,17; Lk 4,23).

Wie aber sollen wir uns sein Wirken näher vorstellen? Der modernen Bibelkritik schwebt bisweilen der Schamane vor, wie er in archaischen Kulturen und gelegentlich auch in unseren Gesellschaften begegnet. Die ältesten Quellen schildern Jesus vorwiegend als Exorzisten, aber schon das Neue Testament drängt dieses Deutungsschema wieder zurück. Die Schuldogmatik bemühte die Zwei-Naturen-Lehre, wonach Jesus seine Göttlichkeit durch einige spektakuläre Naturwunder und häufigere Heilungen unter Beweis stellte (und vergaß darüber, dass sein Heilungsauftrag uns allen gilt). Wirklich überzeugen können all diese Erklärungen nicht.

Die Evangelien sprechen öfters davon, dass die Menschen über das Geschehene staunten (*thaumázein:* Mt 9,33 u. a.) bzw. Kräfte (*dynámeis*) am Werk waren. Die Einheitsübersetzung deutete letztere als „Wunder", die Revision spricht seit 2016 von „Machttaten" (z. B. Mk 6,2). Der Wunderbegriff aus dem 19. Jahrhundert war obsolet geworden, weil er ein mechanisches Naturverständnis voraussetzte und einen ebensolchen göttlichen Eingriff postulierte. Mit der Folge, dass z. B. in Lourdes die Zahl der anerkannten Wunder erst im Vorjahr die Zahl 70 erreichte, was dem traditionsreichen Wallfahrtsort kaum gerecht wird, denn damit läge seine Heilungsrate weit unter dem Durchschnitt von auch sonst zu beobachtenden Spontanheilungen.

Doch auch die Rede von „Machttaten" ist nicht unproblematisch. Sie schließen ohnmächtige Allmachtsphantasien nur sehr bedingt aus und verschleiern zudem den Umstand, dass Heilung kein einseitiges Geschehen sein kann, sondern Beziehung voraussetzt. Es ist die Person Jesu, sein authentisches Sein und Verhalten, das Menschen Vertrauen und Veränderung ermöglicht, nicht selten auch sein vehementer Einsatz, wenn in den Exorzismen häufig von seinem ‚Schelten' (*epitimán*) die Rede ist, was die Übersetzungen gerne als „befehlen" verschleierten. Erst die Revision macht deutlich, dass Jesus den Geistern „drohte" (Mk 1,25; 9,25). Oder ganz ohne mythologische Einkleidung: Es kann ziemlich anstrengend sein, (selbst)zerstörerische, religiös motivierte Denkstrukturen abzuarbeiten.

Das vierte Evangelium spricht zurückhaltend von „Zeichen" (*sēmeía*) und kommt mit sieben davon aus, wobei es nur die beiden ersten formell zählt: das Weinwunder von Kana und die Heilung des Sohnes des königlichen (Beamten) in Kafarnaum (Joh 2,11; 4,54). Nur vier davon sind Heilungen (die Erweckung des Lazarus inklusive), während Exorzismen für Johannes ausgeschlossen sind, weil der „Herrscher dieser Welt" (Joh 12,31) erst am Kreuz überwunden wird.

Die drei ersten Evangelien lokalisieren die Heilungen ausschließlich in Galiläa und Umgebung, und nur das letzte (mit dem blinden Bartimäus) spielt vor Jericho. Johannes konzentriert alle (außer dem Sohn des königlichen Beamten) auf Jerusalem: den Gelähmten in den Badehallen am Schaftor (Joh 5), den Blindgeborenen, ebenfalls in unmittelbarer Tempelnähe (Joh 9), und die Erweckung des Lazarus im Vorort Betanien (Joh 11). Dabei unterstreicht schon der Ort als solcher die Bedeutung der Handlung. Der Orient argumentiert ja nicht mit westlicher Logik oder protokolliert Augenzeugenberichte, er erzählt Sinngeschichten. Die Heilungswunder verstehen sich demnach als Erzählkommentare zu den großen Jesusworten: „Ich bin das Licht der Welt" (Joh 8,12) bzw. „Ich bin die Auferstehung und das Leben"

(Joh 11,25). Dasselbe gilt für das „Brot des Lebens“ (Joh 6,48) und der es deutenden wunderbaren Speisung, die wir als (magische) „Brotvermehrung“ missverstehen.

Jesu Heilungen stehen in keiner Konkurrenz zu dem, was wir heute als Therapie bezeichnen, sie messen sich auch nicht mit der ärztlichen Kunst. Nur in einem einzigen Fall wird unverhohlen Kritik geübt, wenn es von der blutenden Frau heißt, sie habe von vielen Ärzten viel gelitten, keinen Nutzen, sondern mehr Schaden gehabt und ihre Ressourcen aufgezehrt (Mk 5,26)[1]. Und in der Tat bleibt es bis heute unbegreiflich, dass Medizin und Pharmaindustrie sich nur zu selten unmittelbar auf die Frauen beziehen, sondern meist männliche Vorstellungen „durchziehen“ wollen. Insgesamt bleibt ein weites Feld unbestellt, vor allem wenn es um chronische Erkrankungen oder grundlegende Existenzfragen geht, die nur in einer spirituellen Auseinandersetzung mit unserer Endlichkeit bewältigt werden können. Wobei Jesus mit seinem Gottvertrauen eine Lebensqualität anbietet, die für alle Menschen, unabhängig von jeder Religion, von Belang wäre.

Die Heilungen sind ein bipolares (und wenn wir den Glauben einbeziehen eigentlich ein dreipoliges), jedenfalls interaktives Geschehen. Auch wenn von ihm eine Kraft ausgeht, wie bei der blutenden Frau,[2] fühlt Jesus sich nicht als großer Macher, sondern bestätigt: „(Tochter,) dein Glaube hat dich gerettet.“[3] Daran schließt sich bei Markus und Lukas der Auftrag: „Geh weg in Frieden“ oder besser: „geh (hinein) in den Frieden“. Wobei das dahinterstehende Wort Schalom (שלום) den Horizont des Heilungsthemas erheblich erweitert. Es bedeutet nicht nur Frieden, sondern ebenso Wohlbefinden, Unversehrtheit, Wohlfahrt, Vollständigkeit, Freundschaft, Heil, Gesundheit, Sicherheit. Was die neuere Sozialforschung nur bestätigen kann: Intakte Beziehungen, die auch in Krisenzeiten tragen, sind effektiv lebensverlängernd, während Einsamkeit als stärkerer Killerfaktor gilt als viele gefürchtete Krankheiten.[4]

Der deutlichste Unterschied der Seelsorge gegenüber Medizin und Therapie besteht darin, dass jesuanische Heilung grundsätzlich kostenlos ist. Jesus löst die feste Verbindung von Behandlung und Geldleistung, er macht sich stark für die Armen und Schwachen, die meist auch die ersten Opfer von Krankheit, Hunger und Tod sind, insbesondere für die Kinder, die schwächsten Glieder und prädestinierten Symptomträger kranker Systeme. Sein Programm: „Die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen. Schwache therapiert, Tote erweckt, Leprose reinigt, Dämonen werft hinaus. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt“ (Mt 10,7 f.). Im Griechischen klingt bei ‚umsonst‘ (*dōreán*) so etwas wie „geschenkweise“ an.

Erste Zwischenbilanz: Die Auslegung hat bisher zu sehr zwischen dem Menschen, Lehrer und Heiler Jesus unterscheiden wollen. Doch sein umfassender Einsatz für die Armen, Schwachen und all jene, die es irgendwie böse oder schlecht haben, ist die Konsequenz seiner Botschaft, der eigentliche Sinn seines Lebens (und nicht nur seines Todes). Daran hat die Seelsorge im-

1 Verkürzt auch in Lk 8,43. Die katholische Übersetzung versucht die harsche Kritik an den Ärzten etwas abzumildern, die revidierte Lutherübersetzung 2017 ist direkter.

2 Ihr ist mein erstes Heilungsbuch gewidmet: Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991.

3 Mt 9,22; Mk 5,34; Lk 8,48.

4 Bei der Gründung des englischen Ministeriums für Einsamkeit im Frühjahr 2018 wurden erstaunliche Zahlen kolportiert.

mer wieder neu Maß zu nehmen. Sie kann zwar gar nicht genug an profanen Kompetenzen einbringen (schon aus vernünftigem Selbstschutz und wegen der enormen Verantwortung, die mit Menschenführung verbunden ist), aber es geht in erster Linie um die ungetrübte Vermittlung des jesuanischen Gottesbildes, das einen gelassenen (und nicht schuld- und strafbesetzten) Umgang mit seelischen und körperlichen Problemen ermöglicht und dadurch Potenziale zur Veränderung freisetzt.

2 Die zu Heilenden

Auch die Adressatinnen und Adressaten des jesuanischen Tuns verdienen eine nähere Betrachtung. Sie sind nicht einfach Kranke im heutigen medizinischen und psychopathologischen Sinn, denn Kranksein und Schwachsein sind im Hebräischen und Griechischen ident (*chaláh* bzw. *astheneín*). Diese Zuschreibungen sind vor allem das Los der Armen, denen Jesus sein Mitleid und Erbarmen zuwendet. Das macht ihn anziehend und Hoffnung gebend für alle, die mühselig und beladen sind. Er verspricht ein Aufatmen der Seele, eine Aufrichtung des Leibes (Mt 11,28). Nur mit näheren Diagnosen müssen wir uns zurückhalten, selbst wenn bei der Schwiegermutter des Petrus oder dem Sohn des königlichen Beamten von „fiebern" bzw. von „(großem) Fieber" die Rede ist.[5] Ein modernes Thermometer stand jedenfalls nicht zur Verfügung. Wir wissen nur, dass Fieber keineswegs als harmlos, sondern als lebensbedrohend eingeschätzt wurde (und das war es auch noch in meiner Kindheit).

Ebenso bedeutet es verlorene Liebesmüh', wenn Übersetzungen ihnen geläufige Krankheitsbilder in die Texte einlesen. So sah Luther im Gelähmten (Mk 2,3) einen „Gichtbrüchigen", was seine Revisionen zurückzunehmen hatten. Die Bibel spricht von einem *paralytikós*, von einem, der völlig ‚paralysiert', also aufgelöst ist, so dass er von Vieren getragen werden muss, ein anschauliches Bild für einen Menschen, der seine Existenz nicht mehr allein bewältigt. Oder andere Beispiele: In der Einheitsübersetzung hatte der Mann „voller Aussatz" (Lk 5,12) noch „am ganzen Körper Aussatz" (was bei orientalischer Kleidung gar nicht sichtbar sein kann), „die sich zusammenbeugende Frau" (Lk 13,11) wurde als orthopädischer Problemfall vorgeführt: „Ihr Rücken war verkrümmt und sie konnte nicht mehr aufrecht gehen". Der Rücken hielt zwar der Revision nicht stand, die „fachärztliche" Diagnose bleibt aufrecht.

Besonders viele Missverständnisse betreffen die Rede von der Blindheit. In der Bibel geht es um Augen, die sehen und trotzdem nicht erkennen (vgl. Jes 6,9 f. / Mt 13,13 f.), nicht um organische Leiden. Außerdem würde ein Semite einen körperlich Blinden nie als solchen bezeichnen, sondern bildhaft seine besondere Hellsichtigkeit umschreiben, was nicht nur orientalischer Höflichkeit entspricht, sondern die Erfahrung zum Ausdruck bringt, wonach Blinde oft mehr Einsichten haben als Sehende. Die von Jesus Geheilten werden auch nicht „wieder sehend", wie die Einheitsübersetzung über Jahrzehnte selbst vom Blindgeborenen behauptete (Joh 9,11), sondern ihnen werden die Augen ‚geöffnet' (*anoígō*) bzw. sie können endlich ‚aufschauen' (*anablépō*), während sie vorher nur demütig und schuldbewusst zu Boden blicken konnten.

Beim Aussatz (*lépra*) geht es um Hautbefunde, wie sie von der hebräischen Bibel unter dem Stichwort *zara'at* (Lev 13 f.)

[5] Mk 1,30 f.; Lk 4,38; Joh 4,52.

beschrieben werden und die vom Gottesdienst ausschließen, aber die geschilderten Phänomene beziehen sich nicht auf die bakteriell verursachte Lepra (Morbus Hansen). Diese wird erstmals um 500 v. Chr. in Indien beschrieben und ist seit dem Feldzug Alexanders des Großen auch im Mittelmeerraum nachweisbar. Auffällige Hautbefunde stellen, ob ansteckend oder nicht[6], eine enorme Belastung dar, nicht nur weil sie die Betroffenen „großflächig" irritieren, sondern auch die Ängste des Gegenübers mobilisieren. Da genügt schon eine andere Hautfarbe als die eigene, dass die Vernunft völlig aussetzt. Auch werden die biblischen Leprosen nicht geheilt, sondern „gereinigt", also für rein erklärt, und das hat auch heute noch hohe Aktualität (besonders bei Aids), während die eigentliche Lepra, zumindest in der westlichen Welt,[7] kaum noch jenes Problem darstellt, das es im Mittelalter war, wo Kranke sowohl in großzügigen Stiftungen betreut, als auch in brutalster Form aus der Gesellschaft ausgestoßen wurden (bis hin zu Scheiterhaufen und Lebendbestattungen mit Requiem), während der christliche Osten (und auch der Islam) viel gelassener mit dem Thema umging.

Was die Dämonenaustreibungen betrifft, so ist das verwendete Wort *daimónia* die Verkleinerungsform eines Adjektivs, das eigentlich eine göttliche Eigenschaft beschreibt, allerdings aufgespalten und verkleinert im Volksglauben eher negativ besetzt ist, obwohl sich die Sprache darüber auch lustig macht (eigentlich: „dämoniönchenhaft"), was freilich nichts über die personale Existenz solcher Kräfte aussagt. Eine Ausnahme bildet die Geschichte mit einem bzw. zwei besessenen Gerasenern (Mk 5,9; Mt 8,31), welche in der matthäischen Fassung das (singuläre) Stichwort „Dämonen" mit dem Namen „Legion" kombiniert und eine höchst subversive politische Botschaft lanciert. Der Sinnzusammenhang: Besessenheit ist meist eine über Generationen anhaltende Folge massiven politischen, gesellschaftlichen, sexuellen bzw. ökonomischen Drucks, und in unserem Fall sollen die römischen Besatzer, die seit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 dort erstmals in Legionsstärke vertreten sind (verschlüsselt formuliert): Ab ins Meer! Undenkbar jedoch ist, dass ein Jesuswunder von so absonderlichen Kollateralschäden wie einer sich ertränkenden Schweineherde begleitet sein sollte, weswegen hier jede historisierende Erklärung versagt. Nicht verschwiegen werden darf in diesem Zusammenhang, dass der hysterische Dämonen- und Hexenglaube des Mittelalters und der frühen Neuzeit jeder Religion und Humanität Hohn sprach und auch heute in vielen Feindbildern wieder epidemisch aufflammt.

Gröbste Missverständnisse beziehen sich auf die Einschätzung des Todes (und entsprechend auch der Auferstehung). In der Antike sind die Toten längst nicht so tot wie in unserem Weltbild, sondern die Grenze zur Unterwelt erscheint durchlässiger. Und noch bedeutsamer: In biblischer Sicht ist der Tod bereits mitten im Leben häufiger am Werk als uns lieb ist. Wir hingegen sind versucht, die Totenerweckungen so zu lesen, dass sie unseren definitiven leiblichen Tod verharmlosen und eine

[6] Auch ist der Morbus Hansen (außer für Kinder und Menschen mit geschwächtem Immunsystem) nicht so ansteckend wie meist befürchtet, doch stehen die Heilungschancen bei frühzeitiger Behandlung heute gut.

[7] Ruth Pfau wurde 2017 in Pakistan 88-jährig mit einem Staatsbegräbnis für ihren dortigen lebenslangen Einsatz für Leprakranke geehrt. Zu ihrer Person vgl. *Ruth Pfau*, Die Schönheit des Helfens. Ärztin, Nonne, Powerfrau – ein verrücktes Leben, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

Auferstehung aus den Gräbern für ein erstrebenswertes Wunder halten. Doch was sollte das für ein großartiges Geschenk sein, zweimal sterben zu dürfen bzw. zu meinen, Jesus sei nach dem Tod in seinen etwas mehr vergeistigten irdischen Leib zurückgekehrt und uns würde nach ewig langen Wartezeiten Ähnliches zuteil?[8]

Auf dem Hintergrund der orientalisch-semitischen Weltbeschreibung erweisen sich biblische Geschichten bisweilen tiefgründiger als der erste Blick vermuten möchte. Wenn auf der Hochzeit zu Kana sechs steinerne Wassergefäße, die der Reinigung dienen (Joh 2,6), in den guten Wein der Freude verwandelt werden, dann signalisiert dies keine Einladung zum allgemeinen Vollrausch, sondern einen angstfreien, ekstatischen Umgang mit der Sexualität. An sie ist auch bei der Heilung der vertrockneten Hand (Mk 3,1) zu denken, denn die Hand (hebräisch *jad*) symbolisiert die gesamte Handlungsfähigkeit des Menschen und umschreibt bildlich auch den erigierten Penis. Ebenso liest sich die Geschichte von der Heilung der blutenden Frau körperbetonter, ja erotischer, denn ‚berühren' (*háptomai*) hat auch eine ausgesprochen sexuelle Konnotation (1 Kor 7,1), und selbst die Rede vom „Gewandsaum" ist unter Umständen eine diskrete Verhüllung nackter Tatsachen (Rut 3,9). Konkret: Indem sie Jesus berührt, erlebt diese sich im Innersten „verblutende" Frau erstmals einen Mann, der ihr guttut und sie nicht als Sexobjekt sieht und behandelt. Auch die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat (Lk 14,2) lässt in Verbindung mit einem Mahl und Symposion an Sucht denken. Wobei die Umwelt im Fall eines Ödems beziehungsmäßigen Missbrauch, der von sexueller Unmäßigkeit (Ehebruch, Wollust) über Götzendienst bis hin zu Verleumdung als Ursache reichen kann, vermutet.[9] Auch Blindheit lässt bisweilen auf ein (sexuelles) Fehlverhalten der Eltern schließen (Joh 9,2 f.) usw.

Die biblisch genannten Symptome sind keine medizinischen Diagnosen, sondern existenzielle Zuschreibungen, weswegen nur selten Namen kolportiert werden. Oft ist vom Menschen als solchem (*anthrōpos*; hebräisch *adám*) die Rede, und zwar männlich und weiblich, was die Übersetzungen manchmal zu unreflektiert mit „Mann" wiedergeben. Das Johannesevangelium jedoch hält jeden Menschen für blind geboren, der solange in Finsternis lebt, bis ihm/ihr das Licht der Welt begegnet.

3 Und was nun?

Der wichtigste Punkt bleibt noch offen: Wie steht es mit den jesuanischen Heilungen heute? Sind etwa innerhalb der Kirche ebenso wenig Wunder zu erwarten, wie seinerzeit in Nazaret (Mk 6,5)? Oder hat das „System" sich seiner schon so sehr bemächtigt, wie seine Verwandtschaft es damals versuchte in der Meinung, er sei außer sich, verrückt oder so ähnlich (Mk 3,21), und das heißt den normalen Gläubigen gar nicht zumutbar?

Wenige Streiflichter müssen genügen: Die ureigensten kirchlichen Heils- und Heilungszeichen sind die Sakramente, nicht die Therapie oder Medizin (für deren Studium Priester früher eine eigene Genehmigung brauchten). Allerdings entstammt auch die Sakramentenlehre und

[8] Vgl. *Peter Trummer*, Auferstehung jetzt – Ostern als Aufstand. Theologische Provokationen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.

[9] Vgl. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35) (EKK.NT III/2), Ostfildern [2]1996, 472 f.

-praxis einer Zeit, die nicht mehr die unsere ist. So kann die Taufe nicht mehr als Befreiung von der Erbschuld oder als Schutzbrief vor der (durch Benedikt XVI. als nicht mehr sinnvoll eingestuften) „Vorhölle" stilisiert werden, sondern sie feiert die göttliche Personwürde jedes noch so kleinen Menschenkindes und versichert die (vielfach überforderten) Eltern der vollen Solidarität der gläubigen Gemeinschaft.

Auch wird Gott durch die Sünde nicht beleidigt und durch die Buße wieder versöhnt, wie der Katechismus behauptete, sondern sie bedankt seine bedingungslose Zuneigung und ermöglicht gerade dadurch ehrliche menschliche Selbsterkenntnis. Doch noch viel zu oft wird das jesuanische Gottesbild durch Projektionen des kollektiven Über-Ichs entstellt, was ein ungeheures Aggressions- und Destruktionspotenzial darstellt. Nicht Gott muss sich mit uns „versöhnen", sondern genau umgekehrt: wir mit ihm (2 Kor 5,20). Was mit dem landläufigen Verständnis von Sühne und Versöhnung nichts zu tun hat, sondern wörtlich die ‚totale Veränderung' (*katallagē*) meint, wodurch überhaupt erst eine Gottesbeziehung möglich wird, ebenso ein nachsichtiger Umgang miteinander. Allerdings scheinen nur die wenigsten Menschen zu ahnen, wie sehr sie ihre eigene Lebensenergie blockieren, nur weil sie nicht vergeben können oder wollen. Und zu selten ist anscheinend auch die Erfahrung, dass „Geben seliger ist als Nehmen" (Apg 20,35) und Schenken bzw. mitmenschliche Fürsorge mehr Glückshormone, Lebenssinn und Gesundheit aktivieren als eine ängstliche, ständig um sich kreisende Sorge, die in die Hypochondrie führt.

Das Mittelalter hat Jesu Tod fast ausschließlich als gottgewolltes Opfer zur Sündenvergebung (Mt 26,28) stilisiert und mit virtuellen Gnadenrechnungen handfest vermarktet. Luther sprach erstmals vom „Abendmahl", blieb jedoch dem (depressiven) altgermanischen Denken verhaftet, wonach Menschen gegenüber Gott nur in unendliche Schuld geraten können. Paulus hingegen verstand das letzte Mahl Jesu noch als „Herrenmahl" (1 Kor 11,20), das „Brotbrechen" und gemeinsame Essen fanden sogar unter „Jubel" (Apg 2,42.46) statt, was weder die katholische Revision noch die revidierte Lutherübersetzung 2017 glauben können. Die frühchristliche Ikonographie zeigt ein halbes Jahrtausend lang nur das (österliche) „Frühstück" der Sieben (Joh 21) bzw. die Körbe des Überflusses aus den wunderbaren Speisungen oder abstrakter: Brot und Fisch mit der Botschaft: Wenn Menschen in seinem Namen Brot brechen und miteinander essen, ist Jesus „leibhaftig" und geistlich als der eigentliche Gastgeber in ihrer Mitte gegenwärtig. Daraus entsteht nicht Not, sondern mehr als genug für alle.[10] Was die Frühzeit so erfolgreich praktizierte (und mit den Erzählungen von den wunderbaren

Weiterführende Literatur:
Peter Trummer, „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause." Wie Jesus heilte und heilt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2013;
Ders., „Dass meine Augen sich öffnen." Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu, Stuttgart ²1999. Beide Bücher (und etliche Kongressbeiträge) versuchen den Brückenschlag ins Heute.

[10] Vgl. *Peter Trummer*, „Dass alle eins sind". Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf ²2003, und *ders.*, „Das ist mein Leib". Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2005.

Speisungen sinndeutete), könnte heute zur Überlebenschance werden, nicht nur für die christlichen Kirchen, die nur als Ökumene Zukunft haben, sondern für die gesamte Menschheit, die mit ihrem Brotneid und dem daraus resultierenden weltweiten Hunger ihre eigene Existenz gefährdet.

Für das Sakrament der Ehe hält die katholische Kirche vor allem ihr Eherecht bereit, woran immer weniger Menschen Gefallen finden. Soll sie als Heilszeichen erfahren werden, muss auch die feiernde Gemeinde dem Brautpaar, das sich das Sakrament gegenseitig spendet, jedmögliche Unterstützung zum Gelingen seiner Beziehung zusichern, insbesondere wenn ihr Kinder geschenkt werden (s.o. bei der Taufe).

Obzwar formell nur eine „Sakramentalie", erreicht die Verkündigung nirgendwo noch so viele Menschen und offene Herzen wie beim Begräbnis. Sie darf sich dabei nicht auf Nekrologe und gehäufte Vergebungsbitten beschränken, sondern hat die Endlichkeit unserer Existenz in einer Weise zu deuten, die alle Menschen anspricht, seien sie gläubig oder nicht.

Allerdings stößt auch das traditionelle kirchliche Amtsverständnis heute unweigerlich an seine Grenzen: Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus ergab nach der Einheitsübersetzung noch das Understatement: „und sie sorgte für sie" (Mk 1,31), sprich: für den Haushalt des neuen Männerbundes. Die Revision redet zwar richtig von ihrem ‚Dienen' (*diakoneín* wie in Mk 10,45), gibt aber keinen Hinweis darauf, dass sie, von Jesus aufgerichtet, zur Leiterin der Hauskirche wird, in der auch er sein neues Zuhause findet.[11]

Die in der Synagoge „sich zusammenbeugende" Frau (Lk 13,11) bleibt auch nach der Revision „gekrümmt",[12] was das aktive Partizip (*synkýptousa*) unterschlägt. Und weiter im Text: „Sie war nicht imstande, sich ganz bis zum Ende (ganz zur Vollendung) aufzubeugen." Jesus aber benennt ihren Zustand als Bindung durch den Satan und löst sie (vollkommen) von ihrer Schwäche, indem sie durch Handauflegung „nach oben hin aufgerichtet/richtig gemacht wurde"[13]. (Und es zeugt von wenig Einsicht, wenn die römische Kirche den Frauen die Ordination, deren konstitutiver Gestus in der Handauflegung besteht, für alle Zeiten verweigern und darin sogar den unabänderlichen Willen Jesu erkennen möchte.)

Der Geist/Wind weht, wo er will (Joh 3,8). Wo aber der Geist des Herrn ist, da entsteht Freiheit (2 Kor 3,17). Es bleibt zu hoffen, dass die jesuanischen Heilungen insgesamt zu einer neuen therapeutischen Theologie und Kirche führen.

Der Autor: *Peter Trummer, Jahrgang 1941, lehrte Neues Testament an der Universität Graz und vermittelt die biblische Botschaft verstärkt auch in künstlerischer Form (Gedichte, Lieder, Objekte, letztere gemeinsam mit Josef Wichmann). Publikationen: „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause." Wie Jesus heilte und heilt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 22013; Auferstehung jetzt – Ostern als Aufstand. Theologische Provokationen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; „Ich bin das Licht der Welt." Meditationen zu biblischen Ich-bin-Worten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.*

11 Vgl. *Barbara Mörtl*, Die Schwiegermutter des Petrus. Die ekklesiale Kompetenz von Frauen nach Mk 1,29–31. Eine feministisch-theologische Untersuchung, Graz 2002 [unveröffentliche Dissertation].

12 Revidierte Lutherübersetzung 2017: verkrümmt.

13 Lk 13,13: *anörthōthē*.

Klaus Kießling

Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt

◆ **In einem aufschlussreichen Gang durch die Geschichte der (Für-)Sorge, angefangen von der Antike bis heute, zeigt der Autor auf, wie sich das Verständnis von Sorge für den Menschen und insbesondere Seelsorge entwickelt und in den letzten 150 Jahren weiter ausdifferenziert hat. Er skizziert Gemeinsamkeiten und Unterschiede der nun nebeneinander bestehenden Ansätze von Seelsorge, Pastoralpsychologie und Psychotherapie und zeigt, wie diese sich gegenseitig ergänzen und befruchten können, ohne dabei ineinander aufzugehen. (Redaktion)**

Wie lassen sich Seelsorge und Psychotherapie zuordnen, wie gegeneinander abgrenzen? Zielt Psychotherapie auf Heilung der psychischen Verfassung eines Menschen ab, während Seelsorge für das Heil der Seele, für das Seelenheil sorgt? Sind die einen für die Heilung, die anderen für das Heil zuständig? Oder verschiebt sich damit die Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge nur dahingehend, dass nun zu erörtern wäre, wie sich Heil und Heilung zueinander, miteinander, gegeneinander verhalten? Welche Antwort bietet die Heilige Schrift an?

1 Heil und Heilung in Seelsorge und Psychotherapie

Die Heilungstätigkeit Jesu nimmt in den Evangelien breiten Raum ein. Jesus „redete zu ihnen vom Reich Gottes und machte gesund, die der Heilung bedurften“ (Lk 9,11) – eine Hilfe, die im griechischen Urtext *therapeia* heißt. Dieser Text macht die enge Verknüpfung der Botschaft vom Reich Gottes mit der jesuanischen Heilungstätigkeit deutlich. In diesen Zusammenhang gehört auch die eindrucksvolle Wendung bei Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Für mich heißt das, dass die Gegenwart Gottes sich mit gegenwärtiger Erfahrung vermittelt, dass die uns verheißene Zukunft umfassenden Heils durch Heilung heute zumindest anfanghaft auf uns Menschen zukommen und uns erfahrbar werden kann.

Heil und Heilung sind offenbar unlösbar miteinander verquickt; biblisch lassen sie sich nicht trennen, aber sie gehen auch nicht ineinander auf. Und Jesus macht auch seine Jünger zu Trägern seiner heilenden Macht: „Dann rief er die Zwölf zu sich und gab ihnen Kraft und Vollmacht über alle Dämonen und um Krankheiten zu heilen (*therapeuein*). Und er sandte sie aus, das Reich Gottes zu verkünden und die Kranken gesund zu machen.“ (Lk 9,1 f.) Jesu heilendes Handeln lädt also zum Nachhandeln ein.

Die Zusammengehörigkeit von umfassendem Heil in der Zukunft und konkreter Heilung heute lässt nicht zu, die Zuständigkeit zwischen Kirche und übriger Gesellschaft aufzuteilen, etwa zwischen Heilssorge der Kirche einerseits und heilenden

Berufen andererseits. In welcher Beziehung also finden Seelsorge und Psychotherapie zueinander?

Es folgt ein historischer Streifzug, der eine Brücke zwischen diesen biblischen Ursprüngen und zeitgenössischer Pastoralpsychologie schlägt. Für letztere ist eine Interdisziplinarität konstitutiv, die eigens zur Sprache kommt, bevor Seelsorge und Psychotherapie jeweils unvermischt umrissen werden und ungetrennt zueinanderfinden.

2 Ungetrennt: ein historischer Streifzug

Das biblisch dokumentierte Ineinander von Heil und Heilung und ein heutiges – sowohl theologisch als auch psychologisch verantwortetes – Verständnis von Seelsorge sind nicht durch eine zweitausendjährige Geschichte voneinander getrennt. Vielmehr tun sich zwischen biblischem Zeugnis und heutiger pastoralpsychologischer Arbeit Übergänge auf, die das Damals und das Heute nicht als zwei Seiten eines unüberwindbaren Grabens erscheinen lassen. Die nachfolgenden Ausführungen zielen darauf, Pfeiler dieser historischen Brücke zu benennen und damit exemplarisch Spuren einer Pastoralpsychologie zu belegen, die in einer traditionsreichen und langen Vergangenheit wurzeln, noch bevor die vergleichsweise kurze Geschichte dieser Disziplin einsetzte.

2.1 Abbas Antonios

Bereits in der Zeit der Alten Kirche finden in einem weiten Sinne therapeutische Bemühungen ihren literarischen Niederschlag, und zwar in den *Apophthegmata Patrum*, den Sprüchen oder Weisungen der Väter. Diese geben einen Einblick in das Leben der Mönche als Wüstenväter und geistliche Berater, eigens genannt sei *Abbas Antonios*[1], der im Jahr 251 oder 252 in Mittelägypten geboren wurde. Die überlieferten Texte zeigen ihn in der Auseinandersetzung mit seinen *logismoi*, mit Gedanken und Einfällen, die ihn in Mutlosigkeit und Verwirrung stürzen. Er führt die Demut und die Gabe der Unterscheidung, die *diakrisis*, an, die ihm zu Hilfe kommen. Während er selbst sich im Kampf mit diversen Anfechtungen schult, reift er zum Begleiter heran. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Person verleiht ihm Kongruenz und Kompetenz, für die *logismoi* eines Gegenübers Raum zu schaffen und dessen Einfällen – die einem nicht nur einfallen, die einen auch überfallen können – mit gleichbleibend ermutigender Aufmerksamkeit (*nepsis*) zu begegnen. Dies geschieht in der Absicht, dass der begleitete Mensch sich mit all seinen *logismoi* – also ohne eine Vorselektion zu treffen – zeigt und offenbart, bevor die dem Seelenarzt eigene geistliche Gabe der Unterscheidung zum Einsatz kommt.

2.2 Gregor der Große

Bemerkenswerterweise werden die Wüstenväter bereits in der Alten Kirche als *therapeutai* oder als *therapeutides* bezeichnet.[2] An dieses therapeutische Selbstverständnis orientalischer Seelsorger erinnert *Gregor der Große* (540–604) in seinem *Regulae Pastoralis Liber*[3]. Die Kunst aller Künste

1 Vgl. *Pater Bonifatius* (Hg.), Sprüche der Väter, Graz–Wien–Köln 1963, 29–40.
2 Vgl. *Hugo Ball*, Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben, Frankfurt a. M. 1979, z. B. 26 f., 170, 212 und 275.
3 Vgl. *Gregorius Magnus*, Regulae Pastoralis Liber, in: Sancti Gregorii Papae Opera Omnia. Bd. 3, Paris 1896, 9–128.

sei die Seelenführung, und Gregor beklagt, dass mancher nicht davor zurückschrecke, sich als Seelenarzt auszugeben, auch wenn er die Regeln (*praecepta*) des geistlichen Lebens nicht aus eigener Erfahrung kenne. Gregor stellt die Bedeutung der *compassio* heraus, die als lateinisches Kompositum ihr heute gängiges griechisches Pendant vorwegnimmt, nämlich Sympathie im Sinne einer spontanen Regung und Empathie als Bewegung, die sich üben lässt.

2.3 Martin Luther und Ignatius von Loyola

Über die Alte Kirche und das Mittelalter hinaus lässt sich die Entwicklung des Verständnisses von Seelsorge weiterverfolgen, hin zu *Martin Luther* etwa, wenn er in seiner Predigt vom 5. Mai 1538 mit starken Worten für ein Seelsorgekonzept plädiert, das heute – mit deutlich geringerem sprachlichem Biss – als annehmende Seelsorge firmiert:

„Und sonderlich sollen hie die, so im Ampt der Kirchen, das ist, Prediger und Seelsorger, sind, lernen, wie sie sich gegen den schwachen und gebrechlichen halten sollen, das sie die auch lernen also kennen, wie Christus uns kennet, das ist, nicht saur und rauch gegen jnen faren mit treiben und poltern oder mit verdamnen, wo es nicht allzeit nach der scherffe zugehet, sondern gelind und seuberlich mit jnen handlen und jre schwacheit tragen, bis sie stercker werden“[4].

Nahezu zeitgleich mit Martin Luther (1483–1546) tritt *Ignatius von Loyola* (1491–1556) in Erscheinung. Die *discretio spirituum* entwickelt sich in den ignatianischen Exerzitien zu einer Form der Entscheidungsfindung. Der Bericht des Pilgers[5] bezeugt im Rahmen der Schilderung der Pilgerfahrt des Ignatius nach Jerusalem seinen Vorsatz, sich der Hilfe und dem Heil der Seelen zu widmen.

2.4 Johannes Opstraet

Eine weitere Säule der hier exemplarisch nachzuzeichnenden historischen Brücke trägt den Namen des Löwener Theologen *Johannes Opstraet* (1651–1720), des Autors von *Pastor bonus* aus dem Jahr 1689. Opstraet sieht das Leitbild eines guten Seelenhirten in Jesus Christus; in diesem Horizont unterzieht er manchen zeitgenössischen Seelsorger der Kritik: „Der Pfründenjäger, der Mann von Welt, der gesellschaftsfähige ‚Bürger‘ in der Soutane und der geistliche Funktionär können nicht bestehen vor dem, was den wahren Seelenhirten kennzeichnet.“[6] Charakteristika eines Pastor bonus sind vielmehr Uneigennützigkeit, Eifer, Bescheidenheit und Demut, Anpassungsfähigkeit an die Hörenden, Vertrauen in die Kraft des Wortes Gottes, gründliche Kenntnis des Evangeliums und das Zeugnis, das er persönlich gibt. Als herausragende Aufgabe der Priesterausbildung sieht Opstraet konsequenterweise die Persönlichkeitsbildung des Seelsorgers an.

2.5 Johann Michael Sailer

Auch *Johann Michael Sailer* (1751–1832) betont in seiner in den Jahren 1788 und 1789 erschienenen Pastoraltheologie die Notwendigkeit der Förderung der Persönlichkeitsentwicklung des Seelsorgers:

„Seelensorge überhaupt ist die entscheidende Stimmung des Gemüthes für

4 *Martin Luther*, Werke. Bd. 21, Graz 1970, 316–338, hier: 337, in buchstabengetreuer Abschrift.
5 Vgl. *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers, Leipzig 1990, 60–69.
6 *Alfred Schuchart*, Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet, Trier 1972, 238.

die ewigen Angelegenheiten des Menschen.

Seelensorge ist aber *dreyfach*; denn das Wort, Seelensorge, bezeichnet

1) die *persönliche*, die *Selbst-Pflicht* eines jeden Menschen, für seine Seele (für Religion, Tugend, Weisheit, Seligkeit) zu sorgen. ‚Jeder sey sein Selbst-Seelsorger!'

Das Wort, Seelensorge, bezeichnet

2) die *gemeinsame*, die *Nächstenpflicht* eines jeden, für das unsterbliche Heil anderer zu sorgen. ‚Jeder sey des andern Seelsorger!'

Das Wort, Seelensorge, bezeichnet

3) die *Amtspflicht* der *öffentlichen Personen*, die von der Kirche bevollmächtiget und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen. ‚Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise!'

Diese Seelensorge ist es, die als *Kirchenamt* hier in Betracht kommen kann."[7]

2.6 Anton Joseph Roßhirt

Ein Zeitgenosse Johann Michael Sailers ist der Würzburger Moral- und Pastoraltheologe *Anton Joseph Roßhirt* (1746–1795). Er führt aus: „[…] pertinet huc etiam studium Psychologiae, quo nihil Theologo utilius, nihil necessarium magis dici potest."[8] Nichts also sei für einen Theologen wichtiger, nichts notwendiger als das Studium der Psychologie.

Das schon bei den Wüstenvätern auftauchende und etwa bei Gregor dem Großen erneut gezeichnete Bild des Seelenarztes scheint sich historisch weiter durchzuhalten – bis hin zur ausdrücklichen Ausbildung einer sogenannten *Pastoralmedizin*[9] und zur Gründung der *Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie* (DGfP) im Jahr 1972. Gerade das Aufkommen von Psychologie und Psychotherapie hält Praktischer Theologie quasi einen Spiegel vor und lässt sie wiederentdecken, dass die heilende Begleitung von Menschen in Krisen und ihre Befreiung die ureigene Sache Praktischer Theologie ist. Die gleichsam fremdprophetische Anfrage, die Psychologie und Psychotherapie auf dem Wege der Pastoralpsychologie an die Praktische Theologie richten, fordert zu einem interdisziplinär verantworteten Handeln auf, in welchem beides jesuanisch zusammengehört: „das Reich Gottes zu verkünden und die Kranken gesund zu machen" (Lk 9,2).

3 Unvermischt: eine Auseinandersetzung mit Interdisziplinarität

Pastoralpsychologie versteht sich als Grundmuster Praktischer Theologie und als Wissenschaft, die Interdisziplinarität programmatisch im Titel führt. Seelsorge gehört in die theologische, Psychotherapie in die psychologische Ausbildung. Wie aber verhalten sich Theologie und Psychologie zueinander, wie lassen sich interdisziplinäre Prozesse gestalten?

3.1 Clodovis Boff

Inspirierend wirkt eine Auseinandersetzung mit *Clodovis Boff*. Er sucht nach We-

[7] *Johann Michael Sailer*, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Bd. 1, München [3]1812, 9, in buchstabengetreuer Abschrift.

[8] *Johannes Stelzenberger*, Anton Joseph Roßhirt. Eine Studie zur Moraltheologie der Aufklärungszeit, Breslau 1937, 25, Anm. 9.

[9] Vgl. *Heinrich Pompey*, Fortschritt der Medizin und christliche Humanität. Der Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch, Würzburg 1974.

gen zu einem gelingenden Dialog zwischen Sozialwissenschaften und Theologie. Er versteht Wissenschaft als „eine Operation der *Transformation*, d. h. einer wirklichen *Praxis*. Der Stoff, die Mittel und die Produkte sind natürlich *sui generis*: sie sind *theoretischer* Natur“[10]. Der Prozess einer solchen theoretischen Praxis umfasst drei Momente, wie sie bereits in den Begriffen *Stoff*, *Mittel* und *Produkte* anklingen. Als Stoff fungiert der Gegenstand, die Materie, die in Erkenntnis umgewandelt werden soll. Die dazu erforderlichen Mittel stellt die Wissenschaft bereit, indem sie die Materie auf ihre Weise beleuchtet und bearbeitet. Aus diesem Transformationsprozess geht das Produkt hervor, das Ergebnis dessen, was die Wissenschaft an der Materie sehen lässt und was sie aus der Materie an Wissen schafft.

Dabei ist als Stoff, als Thema etwa der Theologie alles zugelassen, da es „im Prinzip nichts gibt, das nicht zu einem *(Material-)*Objekt einer theologischen Behandlung werden kann. Die Theologie kann sich für alles interessieren.“[11] Eine Kirche kann – wie alles andere auch – Gegenstand der Theologie sein, eine Kirche kann aber auch Gegenstand der Architektur sein, sie muss es sogar! Angst und Vertrauen sind Themen von Psychologie und Psychotherapie, aber auch von Theologie und Seelsorge. Boff beruft sich auf *Thomas von Aquin*[12], wenn dieser ganz zu Beginn seiner *Summa theologica* außer den philosophischen Wissenschaften, die im Licht der menschlichen Vernunft (*lumine naturalis rationis*) arbeiten, eine Lehre verlangt, die im Lichte göttlicher Offenbarung (*lumine divinae revelationis*) entsteht; schließlich lässt ein unterschiedliches Licht den Gegenstand, der so ans Licht kommt, unterschiedlich erscheinen. Nicht der Gegenstand, sondern das Leucht-Mittel, die Perspektive, das Formalobjekt macht den Unterschied.

Es ist also nicht der Forschungsgegenstand, nicht das Thema, welches darüber entscheidet, ob gerade Theologie oder Psychologie, Seelsorge oder Psychotherapie am Werk sind. Auch sogenannte religiöse Phänomene stoßen zwar auf theologisches Interesse, sie werden aber auch zum Thema der Psychologie, ohne dass an religiösen Phänomenen arbeitende Psychologinnen deshalb zu Theologinnen würden – und ohne dass diese Psychologinnen diese Phänomene im Licht ihrer Wissenschaft überhaupt *als* religiöse qualifizieren müssten. Nicht der Gegenstand, sondern der charakteristische Blickwinkel bestimmt darüber, ob es um die Gewinnung theologischer, psychologischer, soziologischer oder anderer Erkenntnisse geht. Die Chance, eine Materie *im Licht des Glaubens* zu sehen und zu (re-)konstruieren, macht wissenschaftliches Arbeiten zu einer *theologischen* Praxis.

3.2 Chalcedonensische Dialektik

Boff geht davon aus, dass verschiedene Wissenschaften dieselbe Materie in den Blick nehmen können. Konflikte treten auf, wenn eine Perspektive die Legitimität anderer Betrachtungsweisen leugnet. Aber auch ohne solche Konflikte bleibt die Frage offen, wie sich die Wissenschaf-

[10] *Clodovis Boff*, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München–Mainz ³1986, 133.

[11] Ebd., 140.

[12] Vgl. ebd., 193–199, und *Thomas Aquinas*, Summa theologica, Roma 1923, Volumen Primum = Pars Prima, Quaestio Prima, Articulus I (= 15–16).

ten und ihre „Produkte", um Boff sprechen zu lassen, zueinander verhalten. So fragt er etwa nach sozialen Situationen in Lateinamerika, die soziologisch als *Dependenz* und theologisch als *Sünde* verstanden werden. Bei seinem Versuch, beide Ergebnisse – Dependenz und Sünde – aufeinander zu beziehen, verweist er auf die Kirchenversammlung in Chalcedon (451), die Jesus Christus als in zwei Naturen unvermischt und ungetrennt bekennt. Das Zueinander von Dependenz und Sünde nennt Boff daher *chalcedonensische Dialektik*, näherhin „Einigkeit ohne Vermischung, Unterscheidung ohne Trennung"[13]. So lassen sich Sünde und Dependenz, Erlösung und Befreiung, Heil und Heilung miteinander in Beziehung setzen. Die chalcedonensische Dialektik macht deutlich, *dass* beide Erkenntnisse sich aufeinander beziehen, sie trifft aber keine Aussagen darüber, *wie* dies *inhaltlich* geschehen kann, und der interdisziplinäre Prozess gerät ins Stocken.

Daraus zieht Boff den Schluss, das Nebeneinander beider Disziplinen aufzugeben und diese nunmehr hintereinanderzuschalten. Er schlägt vor, die fragliche Situation nicht gleichzeitig soziologisch und theologisch anzugehen, sondern zunächst einer soziologischen Analyse zu unterziehen, bevor die theologische Arbeit einsetzt. Das Ergebnis (Produkt) der ersten Analyse wird gleichsam zum Untersuchungsgegenstand (Stoff) der nachgeordneten Theologie. Die gewählte Abfolge resultiert aus der Einsicht, dass „von zwei verschiedenen Wissenschaften eine Wissenschaft eine unmittelbarere Beziehung zum gleichen Materialobjekt hat"[14].

3.3 Erkenntnistheoretischer Bruch

Bildlich fungieren Sozialwissenschaften hier als Brille einer Theologie, die letzterer dazu verhelfen soll, dass sie scharf sehen kann. Ist die Theologie sehgestört? Und wenn die als sozialwissenschaftliche Sehhilfe eingesetzte Brille den Blick schließlich nicht nur schärft, sondern ihren Gegenstand transformiert, so trifft das Licht des Glaubens nicht auf den ursprünglichen Gegenstand, sondern auf das Ergebnis, das „Produkt" der sozialwissenschaftlichen Analyse. Die nachgeschaltete Theologie macht das „Produkt" der vorausgegangenen Analyse zu ihrem „Stoff". An diesem Übergang zwischen Sozialwissenschaften und Theologie treffen Welten unvermittelt aufeinander, Boff verzeichnet einen erkenntnistheoretischen Bruch.[15] Dieser lässt den Ruf nach einer Zwischeninstanz laut werden, nach einer gemeinsamen Bezugsgröße, die zwischen Sozialwissenschaften und Theologie zu vermitteln vermag.

Damit komme ich auf die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Psychologie zurück: Zwischen Seelsorge und Psychotherapie kommen philosophische, insbesondere anthropologische und erkenntnistheoretische Fragen zur Geltung,[16] exemplarisch die – wenn nicht explizit formulierten, so doch implizit mitschwingenden – Menschenbilder, auch in diesem Themenheft.

13 *Clodovis Boff*, Theologie und Praxis (s. Anm. 10), 155.
14 *Heinz-Hermann Peitz*, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners, Innsbruck–Wien 1998, 181.
15 Vgl. *Clodovis Boff*, Theologie und Praxis (s. Anm. 10), 77.
16 Vgl. *Klaus Kießling*, Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 221–247.

3.4 Interdisziplinarität in der Pastoralpsychologie

Dabei kann sich die Theologie nicht darauf beschränken, dass sie nur empfängt, was Psychologie und vermittelnde Bezugswissenschaften erarbeitet haben. Denn so kommt kein interdisziplinärer Dialog in Gang, allenfalls ein Monolog. Für Seelsorge und Psychotherapie wird es nicht nur darum gehen, wie sich erkenntnistheoretische Brüche überbrücken und Rezeptionswege zu Theologie und Seelsorge bahnen und verbreitern lassen, sondern auch um die Frage, wie die Theologie sich dabei selbst transformiert und ihrerseits auf ihre Bezugsdisziplinen (zurück-)wirken kann. Aus diesem Hin und Her schließlich mag ein interdisziplinärer Dialog erwachsen, der diesen Namen verdient und auf den Pastoralpsychologie angewiesen bleibt.

So heißt es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils unmissverständlich: „Durch ihr Geschaffensein selber […] haben alle Einzelwirklichkeiten […] ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss." (GS 36) Und ganz ausdrücklich sollen in der Seelsorge „nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet" (GS 62) werden.

Je eigene Perspektiven von Psychologie und Theologie, von Psychotherapie und Seelsorge gewähren einen Reichtum begleitender Angebote für Suchende und Leidende. Unvermischt, eigenständig sind diese Angebote nicht auf Konkurrenz gebürstet, weder mit religiösem Fundamentalismus den Verzicht auf bewährte psychotherapeutische Angebote nahelegend noch mit säkularem Fundamentalismus Seelsorge und die ihr eigenen Schätze massiv unterschätzend.

4 Unvermischt und ungetrennt

Seelsorge versteht sich, wenn ich an die Pioniere der Pastoralpsychologie denke, als Anstiftung zur Selbstsorge, wie sie schon bei Johann Michael Sailer anklingt. Seelsorge lebt bis heute in großer Offenheit für alle Suchenden und Leidenden jedweder Kultur, in großer Offenheit für alle Themen, in großer Offenheit auch dafür, worin ein Seelsorgegespräch mündet: in ein Folgegespräch, in gemeinsames Schweigen, in ein Gebet. Gesellschaftliche Formatierungen hält sich Seelsorge weitgehend vom Leib, identifizierbar bleibt sie als kirchliches Angebot – nicht allein der Amtsträger, sondern der Getauften. Aber auch in anderen Gesellschaften finden sich Adressen, die in existenzieller Not aufgesucht werden können. Werner Vogd formuliert als seinen „soziologischen Befund, dass menschliche Gesellschaften die Rolle des Seelsorgers brauchen. Dass man gleichsam zufällig und in einer unverbindlichen Situation einem Fremden begegnet, dem man sein Herz anschlussfrei ausschütten kann und der einem dabei zudem noch mitfühlend begegnet, ohne Eigeninteres-

Weiterführende Literatur:
Christiane Burbach (Hg.), Handbuch Personzentrierte Seelsorge und Beratung, Göttingen 2018.
Klaus Kießling / Jakob Mertesacker (Hg.), Seelsorge interkulturell. Pastoralpsychologische Beiträge, Göttingen 2019.

sen zu verfolgen, stellt eine solch unwahrscheinliche Gelegenheit dar, dass für diese Funktion innerhalb der modernen Gesellschaft – aber auch schon in den archaischen Gesellschaften – Sonderrollen generiert werden müssen."[17]

Dass Seelsorger doch Eigeninteressen verfolgt haben, auch gewaltsam, wissen wir allerspätestens seit dem Auffliegen kirchlicher Schweigekartelle im Jahr 2010. Dies muss hier gesagt sein, auch wenn der soziologische Befund einleuchtet. Ebenfalls muss gesagt sein, dass Machtmissbrauch auch in der Psychotherapie vorkommt und sich in beiden Settings nicht nur heilsame Wirkungen, sondern auch Abgründe auftun.

Dabei versteht sich Psychotherapie als „zeitlich eng umgrenztes Handeln von mindestens zwei Personen mit folgenden Rollen: Therapeutin ist eine durch Ausbildung qualifizierte Person, die bewusst zu handeln und ihr Handeln bewusst zu reflektieren vermag; Patientin oder Klientin ist eine psychisch leidende und Hilfe suchende Person; gemeinsame Ziele sind die Minderung oder Beseitigung psychischen Leidens und die Förderung der Entwicklung des hilfsbedürftigen Menschen. Die therapeutische Arbeit erfolgt auf der Basis einer fundierten Theorie; das Handlungs- und Erfahrungswissen psychotherapeutisch Tätiger muss lehr- und lernbar, die Wirkung ihres Tuns nachprüfbar sein."[18]

Vielfach sprechen Seelsorgerinnen und Seelsorger davon, Brücken zu *professioneller* Hilfe zu bauen. Im Umkehrschluss scheinen sie ihr eigenes Angebot gar nicht als professionelles, sondern allenfalls als konfessionelles zu sehen. Hier kommt es darauf an, das eigene Selbstverständnis so vorzubringen, dass Seelsorge in ihrem theologischen Horizont – im Geist der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung – ein eigenes Licht aufblitzen lässt, wie auch Psychotherapie in ihrem psychologischen Horizont mit eigener Perspektive auftritt. Auf diese Weise zeigen sich zweierlei Angebote, die auch aufeinander verweisen und Netzwerke der Begleitung knüpfen können.

Seelsorgerinnen und Seelsorger sind mit psychologischen Grundhaltungen der Wertschätzung, der Empathie und der Echtheit vertraut. Umgekehrt geht aber auch einem Pionier der Psychotherapie und der Psychotherapieforschung auf, wie spirituelle Quellen der Seelsorge – die Tradition der Unterscheidung der Geister klang an – auch in seinem Setting sprudeln können: „I would put it that the best of therapy sometimes leads to a dimension that is spiritual, rather than saying that the spiritual is having an impact on therapy"[19]. *Carl Rogers* geht es in der Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen nicht um das gezielte Einbringen spiritueller Qualitäten, nicht um Vermischungen von Psychotherapie und Seelsorge, sondern darum zu zeigen, dass Psychotherapie Wandlungsprozesse kennt, die *als* spirituelle Qualitäten aufscheinen können. Seelsorge und Psychotherapie verhalten sich zueinander eigenständig, unvermischt und ungetrennt.

17 *Werner Vogd*, Seele, Sorge, Seelsorge. Soziologische und anthropologische Überlegungen zur Seinsvergessenheit in unserer Gesellschaft, in: Wege zum Menschen 66 (2014), 141–154, hier: 144.

18 *Klaus Kießling*, Erfahrung der Gnade. Ein konzeptioneller Zugang zu Geistlicher Begleitung, in: *ders.* (Hg.), Geistliche Begleitung, Göttingen 2010, 17–27, hier: 20 f.

19 *Michèle Baldwin*, Interview with Carl Rogers On the Use of Self in Therapy, in: *dies.* (Hg.), The Use of Self in Therapy, New York [2]2000, 45–52, hier: 35.

Der Autor: *Klaus Kießling, 1962, Prof. Dr. phil., Dr. theol. habil., Dr. h.c., Dipl. Psych., Lehrsupervisor (DGfP), leitet das Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität sowie das Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Zugleich wirkt er als Ständiger Diakon. Veröffentlichungen: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002; Zur eigenen Stimme finden. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen, Ostfildern 2004; In der Schwebe des Lebendigen. Zum theologischen Ort der Pastoralpsychologie, Ostfildern 2012.*

Anspruch vs. Wirklichkeit

ANDREAS WOLLBOLD
Als Priester leben
Ein Leitfaden

Wie kann ein Leben als Priester glaubwürdig und erfüllt gelingen?

»In seiner theologischen Weite und lebenspraktischen Relevanz ist das Buch die derzeit wohl gründlichste Publikation zum Thema priesterlicher Lebensgestaltung in deutscher Sprache.« THEOLOGISCHE REVUE

336 S., kart., ISBN 978-3-7917-2285-6
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Erwin Dirscherl

Die Frage nach dem Heil für Seele und Psyche als Frage nach Gott

Vom liebenden Aushalten der Anderheit[1] und von der Fähigkeit, sich zu verlassen

◆ **Vor dem Hintergrund fragmentierter Lebenswirklichkeiten plädiert der Autor, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, dafür, theologisch den ganzen Menschen im Blick zu behalten. Wider eine missbräuchliche, den Menschen bisweilen manipulierende Verwendung des Gottesbegriffs argumentiert er mit E. Lévinas, dass die in den Mitmenschen wie in Gott eingetragene Anderheit einen Zwischen-Raum eröffne, der heilsame Haltungen gegenüber anderen ermögliche. (Redaktion)**

1 Die Gefahr der Fragmentierung des Menschen: Vom Wagnis, aufs Ganze zu blicken

Bei aller Ausdifferenzierung menschlicher Wirklichkeit, bei allen Unterscheidungen, die wir im Laufe der Kulturgeschichte getroffen haben, zwischen Geist und Gefühl, Verstand und Vernunft, Leib und Seele, Seele und Psyche etc., die sogar in ein Gegeneinander hinein gesteigert werden konnten, sind wir uns heute wieder mehr bewusst, dass wir als Menschen hochkomplexe Beziehungswesen sind, in denen alles mit allem zusammenhängt. Ich bin ein Mensch – das ist keine Aussage über ein isoliertes Etwas, das in sich ruht, sondern über eine unbegreifliche Dynamik beziehungsreichen Lebens, die ich körperlich spüren kann, bevor ich darüber explizit reflektiere, eine Dynamik, die mir mehr zu denken aufgibt, als ich denken kann. Wir müssen es in Theologie und Kirche riskieren, über den ganzen Menschen zu sprechen, nicht nur über bestimmte Segmente. Das ist in der Tat ein Wagnis, denn wer kann sich bei dem tagtäglich weiter explodierenden Wissen noch anmaßen, über den ganzen Menschen und seine Wirklichkeit Bescheid zu wissen? Ist das nicht eine unglaubliche Hybris?

Wir leben immer schon als ganze Menschen mit all unseren Facetten. In jedem Augenblick leben wir im Präsenzraum unseres Körpers,[2] die Gegenwart ist unser Dauerzustand, wir leben immer im Jetzt, in jenem ortlosen Ort zwischen Vergangenheit und Zukunft, der uns mit allem, was vorher schon war und nachher noch kommen wird, verbindet. Wir müssen über al-

[1] In der Levinasforschung ist bewusst von Anderheit die Rede, um das Phänomen der Alterität besonders zu markieren.

[2] Vgl. *Erwin Dirscherl*, Wenn das Fleisch Wort wird. Der Leib als Präsenzraum Gottes und des Menschen, in: *Martin Dürnberger* u. a., Hg., Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60), Regensburg 2017, 269–279; *ders.*, Unser Körper in Zeiten einer ‚Revolution der Zärtlichkeit', in: IkaZCom 45 (2016), 309–318.

les reden! Da geht es uns wie der Bibel, die jeweils in den Zeiten der Entstehung ihrer Schriften das Risiko gewagt hat, über alles zu sprechen: über Gott, den Menschen und die Schöpfung. Wenn ich das nicht wage, habe ich Wesentliches vergessen, denn der Mensch ist nicht zu verstehen ohne die Kontexte, in denen er lebt. Zu diesem Kontext gehört für die christliche Bibel, aber auch für die Bibel Israels und den Koran, Gott und die ganze Welt hinzu. In dem Moment wagen wir aber Unmögliches, denn wir können das Alles nicht einfach in einem Satz oder einem Buch, schon gar nicht in einem Tweet aussagen. Rahner sprach von dem Wort Gott als letztem Wort vor dem Verstummen.[3] Das, was wir sagen wollen, ist wunderbar komplex, unbegreiflich und unaussprechlich. Halten wir diese Komplexität und die Unbegreiflichkeit unseres Lebens (noch) aus?

2 Soteriologie und Theozentrik: Die vorausgehende Liebe und Barmherzigkeit Gottes

In der Theologie und der Seelsorge können wir inhaltlich und methodisch, im Unterschied zur Psychologie und Psychotherapie, bei der Frage nach der Erfüllung menschlichen Lebens die Gottesfrage nicht ausschließen. Denn die Theozentrik steht für die Kirche im Zentrum. Dorothea Sattler geht zu Recht davon aus, dass Theologie um ihrer Relevanz und Identität willen zuerst Soteriologie ist.[4] Heils- und Unheilserfahrungen der Menschen sind der Ort, auf den sich die Theologie als „deutende menschliche Rede“ bezieht.[5] Und Sattler fügt hinzu, dass Soteriologie Theo-logie ist, Rede von Gott.[6] Heilserfahrung und Gotteserfahrung lassen sich für die Glaubenden nicht voneinander trennen. Die Heilserfahrungen der Menschen der Bibel lassen sich nicht von ihrer Erfahrung Gottes lösen. Die atl. und ntl. Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft zeigt die Theozentrik zur Genüge. Und wenn es in der Frage nach Jesus nicht um das universale Heil der Menschen und um das von Gott geschenkte Leben in Fülle ginge, wie sollte dann die Rede von seiner Göttlichkeit plausibel gemacht werden? Auch die Christologie ist konsequent soteriologisch motiviert. Und wenn wir von einer Menschwerdung Gottes sprechen, dann ist auch die Anthropologie im Spiel. Von Gott kann dann nicht mehr gesprochen werden, ohne vom Menschen zu sprechen und umgekehrt.

Markus Weißer hat in seinem Entwurf einer trinitarischen Soteriologie gezeigt, dass die Rede vom universalen Heilswillen Gottes mit einer Offenheit und Dynamik konfrontiert, die das Verständnis der Kirche im Innersten betrifft: „Die Nachfolge Jesu im durch ihn eröffneten Horizont der Hoffnung verweist die Kirche auf die *einzige* für sie vollziehbare Haltung: ein offener Universalismus der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, dem sie dient. *Kirche ist daher Nachfolge Jesu als gemeinsamer Exodus in die Unverfügbarkeit Gottes und so in die institutionalisierte Relativität menschlichen*

[3] Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 56.
[4] Vgl. *Dorothea Sattler*, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 43–45.
[5] Ebd., 45.
[6] Vgl. ebd., 46.

Wirkens angesichts seiner sich in Christus offenbarenden Gnade."[7]

Die Relativität meint hier eine Zurückbezogenheit auf Gott, welche die Kirche zu respektieren hat, und keine Gleichgültigkeit. Sie bedeutet, dass die Kirche nicht über Gott und die universale Präsenz seines Wortes und Hl. Geistes verfügt. Dieser Ansatz schützt auch vor einer Sündenfixiertheit der Soteriologie und erinnert daran, dass die Bibel von einem guten Anfang der Welt und von der Hoffnung auf ein gutes Ende spricht, weil Gott schon vor dem sog. Sündenfall in der Nähe des Menschen ist und ihn als sein Bild geschaffen hat. Das Geschehen der Schöpfung ist schon ein Geschehen der Gnade. Der Atem Gottes, der dem Menschen eingehaucht wird, macht ihn von Anfang an zu einem inspirierten Lebewesen.[8] Der Mensch ist capax Dei, fähig, Gott zu repräsentieren und wie ein König und Hirte Verantwortung für sich und für alle in der Schöpfung zu übernehmen.[9] Diese Berufung des Menschen bleibt bestehen, auch wenn der Mensch scheitert, schuldig oder Sünder wird. Gott wird dem Menschen immer wieder vergebend nachgehen und ihn suchen, so wie es schon in der Gartenerzählung in Gen 3 zur Sprache gebracht wird. Auch Jesus wird diese ursprüngliche Berufung des Menschen in Erinnerung rufen und angesichts geschehener Sünde und Schuld als gerechter König und guter Hirte erneut den Zugang zu einem menschlichen Leben eröffnen. Er erneuert als verkörpertes Wort Gottes einen Bund Gottes mit seinem Volk Israel und der ganzen Welt, der schon im AT immer wieder erneuert wurde. Nur weil Bundeserneuerung als je neue barmherzige Versöhnung von Gott her geschenkt wird, kann der Mensch auch angesichts seiner Schuld und Sünde leben und das Leben in Fülle finden. „Keine menschliche Sünde, wie gravierend sie auch immer sein mag, ist stärker als diese Barmherzigkeit, ist in der Lage, sie zu begrenzen."[10]

Das ist die Botschaft der gesamten Bibel! Diese Botschaft will Menschen nicht verurteilen, sondern aufrichten, sie aus der Verlorenheit ihrer Sorgen und Nöte, ihrer Verletzlichkeit und Todesbedrohtheit retten, der wir alle unterliegen, nicht nur in der heutigen fragilen Welt.[11] Diese Botschaft will uns die Angst vor einer offenen Zukunft nehmen und eine tatkräftige Hoffnung schenken, jenseits eines absolut sicheren Wissens, das wir nicht erreichen können, es sei denn um den Preis einer Berechenbarkeit, welche die Gnade Gottes kontrollieren will. Papst Franziskus betont daher immer wieder, dass die Kirche keine Kontroll- und Zollstation ist (*Amoris Laetitia* [AL] 310), sondern die Barmherzigkeit Gottes für alle glaubwürdig zu verkünden hat.

7 *Markus Weißer*, Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (Freiburger theologische Studien 186), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 771.

8 Vgl. *Erwin Dirscherl*, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 72–75.

9 Vgl. ebd., 113–117 mit Bezug auf Erich Zenger und Christoph Dohmen.

10 *Papst Franziskus*, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli, München ^{3}2016, 73.

11 „Der Weg der Kirche ist der, niemanden auf ewig zu verurteilen, die Barmherzigkeit Gottes über alle Menschen auszugießen, die sie mit ehrlichem Herzen erbitten. […] Denn die wirkliche Liebe ist immer unverdient, bedingungslos und gegenleistungsfrei." So *Papst Franziskus* in AL 296.

3 Der „Psychismus der Seele" bei E. Levinas: Vom Umgang mit dem Wort Gottes ohne Instrumentalisierung

Mir ist bei allem Positiven, was eben gesagt wurde, jedoch bewusst, wie viel Leid durch den Missbrauch des Wortes Gottes auch in der Kirche, die nicht nur heilig, sondern auch sündig ist, über die Menschen gebracht worden ist und noch immer gebracht wird. Viele Psychologen und Psychotherapeuten wissen darum und helfen Menschen, ihre Verletzungen und traumatischen Erfahrungen zu bearbeiten. Wer in diesem Berufsstand auch theologisch gut ausgebildet ist, weiß, wie in einem heilsamen oder in einem zerstörerischen Sinn von Gott die Rede sein kann. Wer das Wort Gottes missbraucht, der missbraucht den Menschen und wer die Menschen missbraucht, der missbraucht Gottes Wort. Der Missbrauch beginnt bereits in der Sprache, dort, wo ich den Anderen oder Gott im Sinne meiner Interessen instrumentalisiere und manipuliere, nicht erst wenn es zum gewalttätigen körperlichen und seelischen Missbrauch kommt. Wie sprechen und denken wir von Gott und dem Anderen? Wie werden wir beiden gerecht, ohne sie in unsere Strategien einzubauen?

Emmanuel Levinas, der für mich bei diesen Fragen von herausragender Bedeutung ist, hat in seinem Denken immer wieder von neuem versucht, den Menschen als ein Wesen zu verstehen, das zur Güte befähigt ist. Und dieser Versuch war gezeichnet vom Geschehen der Schoa, das doch auch zu der Erkenntnis führen konnte, dass der Mensch nicht des Menschen Freund, sondern des Menschen Wolf ist. Levinas schreibt: *„Gewaltsam ist jede Handlung, bei der man handelt, als wäre man allein."*[12] Dieser an den Kategorischen Imperativ Kants erinnernde Satz zeigt, dass Levinas nach der Bedeutung eines Subjekts fragte, das nicht allein auf der Welt ist und ohne Gewalt leben kann. Nur einem solchen Subjekt ist es möglich, sozial zu existieren und dem Anderen Raum zu gewähren. Levinas spricht provokant davon, dass mein Verhältnis zum Anderen von einem Des-inter-esse geprägt sein kann. Dieser Begriff bedeutet bei ihm nicht, dass der Andere mir gleichgültig ist, sondern dass ich ihn nicht meinen Interessen unterwerfe. Ich kann mich dem Anderen öffnen und ihm Raum geben, ohne ihn zu verzwecken, mich ihm unmittelbar aussetzen, ex-ponieren.

Levinas bringt den Dekalog ins Spiel: Du sollst/wirst Dir kein Bildnis machen! Das bedeutet, dass ich Gott und den anderen Menschen nicht auf das Bild zurechtstutzen darf, das ich mir von ihnen mache. Das verrät deren Würde, Einzigkeit und Geheimnishaftigkeit und beraubt sie ihrer Anderheit, ja übt Gewalt auf sie aus. Gebe ich dem anderen Menschen die Chance, das Bild, das ich von ihm habe, zu verändern? Halte ich die Anderheit aus? Nehme ich von Gott nur das an, was in mein Bild von ihm passt? Oder lasse ich mich auf ein Geschehen der Transzendenz ein, in dem der Andere und Gott mir überhaupt erst zugänglich werden, wenn ich mich mit ihnen auf den Weg durch die Zeit begebe? Verlasse ich mich auf den Anderen und auf Gott hin, von denen ich die Bedeutung meines Lebens als einzigartiges und unersetzbares Individuum empfange? Transzendenz bedeutet für Levinas ein Geschehen zwischen uns und Gott, in das wir von Anfang an mit Leib und Seele hineingezo-

[12] *Emmanuel Levinas*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 15.

gen sind. Die Seele deutet Levinas als rätselhafte Beziehung des Menschen zu Gott, zum Unendlichen. Diese Beziehung geht uns als Gnade voraus, wir können sie erst im Nachhinein reflektieren und zur Sprache bringen. Es gibt eine Verspätung und Zeitverzögerung zwischen dem, was uns unmittelbar in der Gegenwart passiert und unserem Nach-Denken darüber, das die Bedeutung des zuvor Geschehenen finden will und dazu der Erinnerung bedarf. Transzendenz passiert, sie geht vorüber in der Zeit, so wie es vom Vorüberzug Gottes an Mose in Ex 33 erzählt wird: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“[13] Diese Erkenntnis ist die Konsequenz aus dem biblischen Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, das Juden und Christen gemeinsam ist.

Levinas spricht vom „Psychismus der Seele“, der als Phasenverschiebung in der Identität des Menschen verstanden wird, als der Andere in mir.[14] Zwischen dem Ich und dem Selbst ist die Zeit ausgespannt, in der ich dem absolut Anderen begegne. Zeit und Anderheit geschehen in mir, in meiner Identität, die nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen ist. Das Subjekt ist nicht mit sich identisch. Die Differenz in ihm bedeutet die zeitliche Beziehung zum Anderen, die leibhaftig gelebt wird und vom Anderen und vom Unendlichen her in einer unvordenklichen Vergangenheit eröffnet wurde: Schöpfung. So kann leibhaftige Transzendenz im Sein für den Anderen geschehen, die eine Kernspaltung des Selbst bedeutet. Levinas spricht von dem Anderen in mir, denn die Beziehung zum Anderen geht mir unter die Haut und bleibt mir nicht äußerlich. Ich lasse mich auf die Nähe Gottes und des Anderen ein, wenn ich mich verlasse und meine Existenz als Exodus verstehe, als Aufbruch in eine offene Zukunft.

4 Haltung zeigen: Glaube als Stil der Gastfreundschaft bei Christoph Theobald

Christoph Theobald hat einen Entwurf vorgelegt, der Christentum primär als Stil[15] versteht und nach der Haltung fragt, die mit dem Glauben verbunden ist.[16] Der Glaube ist für ihn ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen, „in dem der Empfänger sich auf den schöpferischen Vorgang der *Formgebung* seines Glaubens selbst einlässt“[17]. Die Neuheit, wie Jesus die

13 *Emmanuel Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg i. Br.–München ^{2}1987, 235.

14 Vgl. *Emmanuel Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg i. Br.–München 1992, 242.

15 Vgl. *Christoph Theobald*, Christentum als Lebensstil, in: ThPQ 166 (2018), 172–186; *ders.*, Christentum als Stil. Thesen zum epistemologischen Hintergrund des Ansatzes, in: ThPQ 166 (2018), 187–190. Anm. der Redaktion.

16 Vgl. *ders.*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018; *ders.*, Le Christianisme comme style, 2 Bde., Paris 2007.

17 *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 58.

Welt bewohnt, lasse sich als ein bestimmter Typ von Begegnung beschreiben, als eine Beziehung und deren Wirkung bzw. Wirkungsgeschichte, die mit einer spezifischen Art von Gastfreundschaft verbunden sei und sich auf einer elementaren und alltäglichen Ebene abspiele.[18] Die Gastfreundschaft sei ein Grundmotiv der atl. und ntl. Überlieferung, die diese Haltung schließlich als Heiligkeit deute. Dabei stehe Jesus in den Begegnungen mit den Menschen in einer Distanz zu sich selbst, die „nicht Ausdruck von List oder strategischer Klugheit (ist, E.D.), sondern Zeichen der einzigartigen Fähigkeit Jesu, sozusagen als Jünger […] von Jedermann und in jeder Situation neu zu ‚lernen', wer er selbst ist und was er ‚kann' (vgl. z. B. Mk 1,40 f.; 5,30; 6,34; 7,29 usw., parr.). So schafft er einen Freiheitsraum und schenkt gleichzeitig denen, die ihm begegnen, allein durch seine Anwesenheit und seine Gegenwart wohltuende Nähe."[19] Was ist das für eine Distanz Jesu zu sich selbst?

Sie ist auffindbar in jenen Szenen, in denen er von sich als jemand anderem spricht, vom Menschensohn, vom Sämann oder dem Hausvater. Die Frage nach der eigenen Identität schiebt Jesus auf „und widersetzt sich allen Versuchen, sie voreilig zu beantworten (vgl. Mk 1,40 f. usw.)."[20] Jesus schafft so einen Raum im eigenen Selbstbezug, in dem er sich dem Anderen bedingungslos öffnet.[21] In diesem Lebensraum können die Menschen ihre Einzigkeit entdecken, die in der Tiefe ihrer Existenz schon verborgen da ist „und sich nun plötzlich, *in der Begegnung* mit dem Mann aus Nazareth, 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 … – dann können sie ihre eigenen Wege gehen; das Entscheidende für ihr Leben ist geschehen."[22] Der „Kredit" meint hier die Glaubwürdigkeit, das Vertrauen, das gesetzt wird, in Jesus, in sich selbst, in den Anderen und in Gott. Diese Haltung Jesu repräsentiert die Gastfreundschaft Gottes, dessen Heiligkeit. Deren Form zeigt sich in Lernfähigkeit und Freiheit, im Loslassen von sich selbst, um für jedermann da zu sein, hier und jetzt gegenwärtig zu sein.[23]

Theobald weist darauf hin, dass der Glaube in uns immer durch Andere erzeugt wird, die jedoch diesen Lebensakt nicht an unserer Stelle setzen können. Die Gastfreundschaft der Eltern und wichtiger Persönlichkeiten unseres Lebens sei nicht von Interessen und Strategien geprägt, sondern von einer Anwesenheit (Parousia) als Dasein für uns. Diese Anwesenheit geschieht umsonst, gratuit, aus Gnade.[24] Nur das „Umsonst" macht den Glauben im biblischen Sinne *möglich*, nicht notwendig. Der Glaube kann nicht erzwungen oder strategisch angestrebt werden. „Denn dieser so bedrohte und zerbrechliche Akt – mitten in unserer Verwundbarkeit – ist,

18 Vgl. ebd., 58.
19 *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 59.
20 Ebd., 59.
21 Hier ergeben sich für mich spannende Berührungspunkte zwischen Ch. Theobald und E. Levinas.
22 *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 59.
23 Vgl. ebd., 60.
24 Vgl. ebd., 86.

wenn er sich plötzlich zeigt, ein ‚Wunder', das uns, wenn unser Glaubenssinn etwas geschult ist, ‚erstaunt': *Glaube, wo wir ihn nicht erwarten*."[25]

Der Glaube ist eine menschliche Haltung, die nicht nur bei Christen vorkommt. Das macht Theobald anhand der Erzählung von der blutflüssigen Frau klar, die Jesus berührt. Jesus spürt sogar in der Menschenmasse diese eine Berührung, fragt nach der Frau und am Ende sagt er ihr: „*Meine* Tochter, *dein* Glaube *hat* dich gerettet. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein."[26] Jesus ermöglicht den Glauben der Frau, beansprucht aber nicht, dessen Ursprung zu sein. Die Diskretion Jesu, der keinen bloß stellt, gibt den Glauben des Anderen „umsonst" aus der Hand, „gibt der Geschichte dieser Frau, ihrer Situation, ihrer Geste und ihrem Wort und in *alledem* dem *lebensgeschichtlichen* Entstehen ihres ‚Glaubens' seine eigentliche Bedeutung und sein Gewicht."[27] In der Lebensgeschichte werden auch die Verwundbarkeit, Fragilität und Unbegreiflichkeit des Lebens erfahren, nicht nur das Glück und das Gelingen. So stellt sich uns die Frage, ob wir dem Leben in all seinen Dimensionen und auch in seiner Geheimnishaftigkeit trauen dürfen. Es kommt für Theobald zu einem „Übergang" von einem elementaren „Lebensglauben" zum Christusglauben: „Das Geheimnis zieht mich an, schafft in mir Vertrauen und erlaubt es mir – in meiner Verwundbarkeit – in Wahrheit ‚ich' zu sagen."[28] Das Abenteuer des Lebens ist für alle Menschen in ihrer jeweiligen Einzigkeit gegeben. Das Leben verlangt vom Menschen, sich aus der Hand zu geben und provoziert Vertrauen/Glauben in die Verheißung des Lebens. Dieser Glaube ist auch da gegeben, wo wir ihn nicht vermuten, auch außerhalb der Kirche.[29] Jesus greift diesen Glauben auf und nimmt ihn ernst, der Glaube der Frau ist schon da, bevor er eingreift, er hat die Frau schon gerettet vom Moment der Berührung an, als eine Kraft vom Herrn ausging und die spürbare Geste zur Heilung wurde! Dieser Glaube an Jesus Christus und der Lebensglaube jedes Menschen, der zu einem elementaren Vertrauen fähig ist, unterscheiden sich, sie sind je anders, aber jede Wertehierarchie zwischen diesen beiden Glaubensweisen wird unmöglich gemacht.[30]

5 „Heilsame Haltungen"[31]: Das barmherzige Aushalten der Anderheit als Fähigkeit des Liebens

„Seelsorgliches Handeln möchte Heilungsprozesse ermöglichen oder unterstützen. Da erfreut es, dass Glaube und Religion seit einigen Jahren auch im psychotherapeutischen Diskurs mit Blick auf ihre heilsamen Anteile neu diskutiert und nicht mehr nur mit den sog. ekklesiogenen Neurosen oder mit ihren zwangsneurotischen Deformationen in Zusammenhang gebracht und

25 *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 16), 86.
26 Zit. nach ebd., 90 f., mit den kursiven Hervorhebungen durch ihn.
27 Ebd., 92.
28 Ebd., 97.
29 Vgl. ebd., 106 f.
30 Vgl. ebd., 106.
31 Ich übernehme diese Formulierung aus dem Buchtitel von *Bernhard Plois / Werner Strodmeyer* (Hg.), Heilsame Haltungen. Beratung als angewandte theologische Anthropologie, Münster 2016.

beargwöhnt werden."[32] So formuliert es Bischof Franz-Josef Bode im Vorwort eines Buches mit dem Titel „Heilsame Haltungen". Der Glaube an Gott kann als ein Faktor angesehen werden, der Veränderung ermöglicht und somit Heilung begünstigt. Bernhard Plois und Werner Strodmeyer gehen von ihren reichen Erfahrungen in kirchlichen Beratungsstellen aus und verweisen auf theologische Entwürfe, die von einer relationalen Identität des Menschen sprechen und die Soteriologie ins Zentrum stellen.[33] Sie wollen darauf hinweisen, dass es in kirchlichen Beratungsprozessen nicht nur darum gehen kann, aus dem Glauben abgeleitete Haltungen zu reflektieren, sondern dass auch der je eigene Glaube, das eigene Gottesbild, die eigenen Zugänge zur Sinnfrage in den Blick treten müssen, damit sich heilsame Wandlungen ergeben können.[34] Die Frage nach der Identität des Menschen ist eine ständige Begleiterin in der Beratung. Diese Identität ist an Beziehungen gebunden. Partnerschaft, Ehe und Familie gelten als „der herausgehobene Sehnsuchtsort für Liebe, Annahme, Vertrauen, Geborgenheit und Intimität".[35] Das kann zu Überforderungen führen, vor allem, wenn der Andere dazu instrumentalisiert wird, meine Wünsche und Erwartungen zu erfüllen. Das kann nicht gut gehen, weil ich dem Anderen dann keinen Raum mehr gebe. Cornelia Koppetsch weist darauf hin, dass partnerschaftliche Liebesbeziehungen als „Kommunikationszusammenhang zweier autonomer Individuen" verstanden werden können, die „zwecks Maximierung ihrer individuellen Gewinne in einem Austauschverhältnis miteinander stehen."[36] Hier wird die Ökonomie der Marktlogik prägend und das kritisiert Koppetsch zu Recht. Denn eine Liebesbeziehung beruht ebenso wenig wie eine Gottesbeziehung auf einem „Do-ut-des-Modell": Ich gebe, damit du gibst. Liebe bedeutet intime Vertrautheit ohne Be-

Weiterführende Literatur:

Bernhard Plois / Werner Strodmeyer (Hg.), Heilsame Haltungen. Beratung als angewandte theologische Anthropologie, Münster 2016. Ein spannender Versuch, auf dem Stand heutiger theologischer Anthropologie, die den Menschen als Beziehungswesen versteht, konkrete Beratungsprozesse zu reflektieren.

Dorothea Sattler, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Ein Lehrbuch, das umfassend in die Rede von der Erlösung einführt und sich auch dem Dialog mit der Psychologie kenntnisreich und sensibel öffnet.

Erwin Dirscherl, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006. Der Mensch wird als Beziehungswesen vorgestellt, das nicht ohne seine konkreten Beziehungen zum Anderen und zu Gott zur Sprache gebracht werden kann.

32 *Franz-Josef Bode*, Vorwort, in: ebd., 9–11, hier: 10.

33 Vgl. *Bernhard Plois / Werner Strodmeyer*, Heilsame Haltungen, in: *dies.* (Hg.), Heilsame Haltungen (s. Anm. 31), 15–29, hier: 18 f.

34 Vgl. ebd., 22.

35 *Jochen Sautermeister*, Ehe-, Familien- und Lebensberatung als kirchliches Handlungsfeld, in: *Konrad Hilpert / Bernhard Laux* (Hg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 267–280, hier: 270.

36 *Cornelia Koppetsch*, Liebe und Ökonomie, in: ebd., 21–41, hier: 29, mit Bezug auf A. Giddens.

rechnung, sich auf den Anderen hin verlassen und sich auf ihn verlassen, ohne auf eine Belohnung zu schielen. Die Liebe ist von einer Offenheit geprägt, die in der Bindung Raum und Zukunft eröffnet. Die Liebe geschieht so zwischen uns, dass sie nicht erzwingbar und einklagbar ist. Sie wird aus Gnade geschenkt, gratuit, umsonst, ohne Hintergedanken und Strategie. Denken wir an Ch. Theobald zurück. Ohne die Liebe Anderer wären wir nicht auf der Welt. Die Liebe blickt auf den Anderen als Anderen und will ihn nicht verselbigen, d. h. mir selbst angleichen, so hat es Levinas gemeint. Die Liebe respektiert den Anderen in dem, was ihn von mir unterscheidet, und dieser Unterschied lässt sich nicht in Kategorien von besser oder schlechter, mehr oder weniger durchbuchstabieren, er lässt sich nur als Anderheit aussprechen. Denn das, was uns gemeinsam ist, ist unser Menschsein. In uns und in unserer Identität ist der Andere gegeben, dem wir begegnen in der Zeit, die wir brauchen, um wir selbst zu werden.

Identität gibt es nicht ohne dauernde Veränderung und Differenz, ohne Beziehung und einen Zwischenraum, der uns Luft zum Atmen lässt, damit wir nicht in uns ersticken. Veränderung geschieht durch den Anderen! Wir sind inspiriert vom Unendlichen selbst, der in unserer Endlichkeit zwischen uns gegenwärtig ist und seine Spuren in unser aller Leben hinterlässt. Gott ist die geheimnisvolle Verbindung zwischen uns, der uns das Leben in Fülle schenken will und dem wir restlos vertrauen dürfen, auch wenn er für uns der Unbegreifliche bleibt. Er führt uns hinaus ins Weite! Sind wir bereit, uns ganz auf ihn zu verlassen, zu verändern, ohne auf einen Lohn zu blicken? Daran könnte die Fähigkeit hängen, uns selbst, den Anderen und Gott zu lieben.

Der Autor: *Prof. Dr. E. Dirscherl, geb. 1960, Studium der Kath. Theologie und Philosophie an der Universität Bonn, Promotion Dr. theol. (1989) und Habilitation (1995) an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, 1995–2002 Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik am Institut für Kath. Theologie der Universität Osnabrück, seit 2002 Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Publikationen: Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Dialog zwischen Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996; Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006; Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, Paderborn 2013.*

Adolf Trawöger

Braucht Seelsorge Psychotherapie?

Erfahrungen aus der Praxis

◆ **Ausgehend von der Beobachtung, dass Psychotherapie vom griechischen Ursprungswort her gesehen nichts anders als Seelsorge bedeutet, macht unser Autor auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von psychotherapeutischen Ansätzen und seelsorglichen Beratungskonzepten aufmerksam. Anhand von verschiedenen Fallbeispielen erläutert er, wie gewinnbringend psychotherapeutische Zugänge in der Seelsorge sein können. Zugleich aber verweist er ebenso darauf, dass auch Psychotherapie von seelsorglichen Konzepten profitieren kann, weil Letztere die Sorge um den ganzen Menschen im Blick haben. (Redaktion)**

1 Vorbemerkungen

Das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge hat eine kurze Geschichte und eine lange Vergangenheit.[1] Um das Spannungsverhältnis zwischen Psychotherapie und Seelsorge scheint es in den letzten Jahren ruhiger geworden zu sein. Das mag an ganz unterschiedlichen Gründen liegen: Haben die beiden Bereiche jeweils ihr eigenes Bezugsfeld gefunden? Sind die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen gesellschaftlich so etabliert, dass sie fraglos auch religiöse Belange abzudecken vermögen? Haben sich die religiösen Fragen schon so weit ins Private zurückgezogen, dass sie kaum mehr mit den existenziellen Problemstellungen wie Leiden, zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen oder Sterben thematisiert werden? Beschränkt sich seelsorgliches Handeln zunehmend auf sakramentale Vollzüge und immer weniger auf die (geistliche) Begleitung? Ist die Bewältigung von Schuld und Scheitern (Beichte) abgewandert in die Praxis von Ärztinnen/Ärzten und Therapeutinnen/Therapeuten? Gibt es mittlerweile eine große Anzahl an qualifizierten Therapeutinnen und Therapeuten und fehlen andererseits qualifizierte Seelsorgerinnen und Seelsorger?

Der Psychotherapeut Erwin Ringel warnt davor, die Gegensätze zwischen Psychotherapie und Seelsorge zu verwischen; sie haben „aber in der täglichen Arbeit mehr miteinander zu tun […], als ihnen recht sein mag“[2]. Arnold Mettnitzer erinnert, dass „Psychotherapie“ das griechische Wort für „Seelsorge“ ist und benennt vier Gemeinsamkeiten:[3]

1. Ein „sokratisch-jesuanischer Optimismus“, der in gegenseitigem Vertrauen

1 Eine ausführliche Darstellung findet sich in: *Michael Dieterich*, Einführung in die Allgemeine Psychotherapie und Seelsorge, Witten [4]2015.

2 Siehe *Arnold Mettnitzer*, Couch & Altar. Erfahrungen aus Psychotherapie und Seelsorge, Graz 2008, 84.

3 Vgl. ebd., 15 f., und ausführlicher 118–146.

und vorurteilsfreier Akzeptanz die Wahrheit eines Menschen in seinem Inneren zu entdecken sucht.

2. Ein „pragmatischer Individualismus", der bereit ist, einem Menschen so lange zuzuhören und Aufmerksamkeit zu schenken, bis dieser mitteilen kann, woran die Seele leidet.

3. Ein „methodischer Immoralismus", der darin gründet, dass sich die Wahrheit eines Menschen und die Linderung konkreter Not nicht in moralischen Aussagen beschreiben lässt.

4. Ein Beachten der „Dimension des Unbewussten", das in der Seelsorge erst Handlungsabläufe und menschliche Entscheidungen verstehen lässt und deuten hilft.

Hinter den Begriffen „Psychotherapie" und „Seelsorge" verbirgt sich eine Fülle von Konzeptionen, die einander mehr oder weniger ergänzen oder ausschließen. Ganz allgemein lässt sich sagen: Seelsorge bemüht sich um das geistliche Leben, das ewige Heil des Menschen, Psychotherapie sorgt sich um das seelische Wohl und das Verhalten des Menschen in dieser Welt. In beiden Fällen geht es in erster Linie um eine Gesprächssituation, in der ein Mensch sein Leben (sein Leiden) mitteilt und ein anderer diese Not wahrnimmt. Ein Mensch versucht mit einem Menschen so zu sprechen, „daß dessen Not gelindert, vielleicht aufgehoben, zumindest tragbar wird"[4].

Unterschiede ergeben sich in Bezug auf den sozialen Kontext: „Der Kontext, in dem Seelsorge geschieht, ist die Kirche. Der Kontext, in dem Psychotherapie geschieht, ist das Gesundheitswesen."[5] Gesprächspartnerin/Gesprächspartner der Kirche ist die pastorale Mitarbeiterin/der pastorale Mitarbeiter (vom „ehrenamtlichen" bis zum „hauptamtlichen"), im medizinischen System ist es die Therapeutin/der Therapeut. Die Seelsorgerin/der Seelsorger ist grundsätzlich für alle Menschen mit ihren Leiden und Freuden, Sorgen und Hoffnungen da.[6] Die Therapeutin/der Therapeut kümmert sich vorrangig um die Krankheit der Kranken. Die Bezugswissenschaft für seelsorgliches Handeln ist die Theologie. Psychotherapie, Klinische Psychologie sind in dieser Hinsicht Hilfswissenschaften. Psychotherapeutisches Handeln hat sein Fundament in der Klinischen Psychologie bzw. den verschiedenen psychotherapeutischen Theorien. Theologie als Hilfswissenschaft könnte aber für das eigene Selbstverständnis und Handeln eine durchaus sinnvolle Ergänzung sein, vor allem, weil bei Menschen in Krisensituationen des Lebens auch religiöse Fragen oft eine zentrale Rolle spielen.

2 Gemeinsamkeiten, Differenzen und Übergänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Für Michael Dieterich ist die „Seele" nicht ein Teilbereich des Menschseins, sondern betrifft den ganzen Menschen in seiner Be-

4 *Wolfram Kurz*, Das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie. Von der Trotzmacht des Geistes und vom Mut zum Sein, in: *ders.* / *Franz Sedlak* (Hg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen. Neue Perspektiven, Tübingen 1995, 399–415, hier: 412. Es sei daran erinnert, dass seelsorgliches Wirken sich natürlich nicht auf diesen „Spezialfall" beschränkt, sondern auch in Predigt, Gottesdienst, Sakramentenvorbereitung und -spendung, Unterricht, Bildungsarbeit und vielem mehr geschieht.

5 Ebd.

6 Vgl. GS 1.

dürftigkeit und Abhängigkeit.[7] „Sein Körper (gr. *soma*), seine Gefühle und Gedanken bzw. seine Kognitionen (gr. *psyche*) und seine Religiosität bzw. Spiritualität (gr. *pneuma*) sind Teilaspekte der ganzen Seele."[8] Psychotherapie ließe sich so als Teilmenge einer ganzheitlichen Seelsorge – bzw. Seelsorge ohne Einbeziehung der Spiritualität – verstehen. Legt man diese Unterscheidung zu Grunde, ergeben sich verschiedene Arten von Hilfestellungen.[9]

– Für den somatischen Aspekt pharmakologische und andere medizinische Hilfestellungen.

– Für den psychischen Aspekt lerntechnische Hilfestellungen: Psychotherapeutische Prozesse lassen sich als Lernvorgänge verstehen, bei denen es zu einer „dauerhaften" Veränderung von Einstellungen und Verhaltensmustern kommt.

– Für den pneumatischen Aspekt religiöse Hilfestellungen: Die Wirkung spirituell-religiöser Begleitung wird leider von der Psychotherapie wenig beachtet und auch im kirchlichen Kontext nicht selten evangelikalen und charismatischen Gruppierungen überlassen. Als mögliche Hilfen seien hier das Gebet, Begleitgespräche mit kompetenten Seelsorgerinnen und Seelsorgern und – warum nicht – „Wunder", die dem Wirken Gottes zugeschrieben werden,[10] angeführt. Hierzu gehören auch die Entlastung von Schuld und Sünde vor Gott und Menschen oder die Lösung von Okkultismus und Magie als Hilfe zu einem Leben unter der Leitung und Wirkung des Heiligen Geistes.

Wie Dieterich betont, ist „pneumatische" Seelsorge nicht machbar und schwer lehrbar, weil sie in der persönlichen Begegnung mit Gott gründet. Das ist vielleicht einer der Gründe, warum auch in der Seelsorgeausbildung ein Schwerpunkt auf die verfügbaren Techniken aus der Psychotherapie gelegt wird und der Bereich der Spiritualität zu kurz kommt. Es zeigt sich allerdings, dass viele „säkulare" Psychotherapeutinnen und -therapeuten dennoch in einem religiös-spirituellen Bereich arbeiten. In Europa geschieht dies oft auf dem Hintergrund asiatisch geprägter Religionsformen oder im Sinne des „New Age". Es wäre daher eine wichtige Aufgabe der Kirchen und ihrer Ausbildungsstätten, die spirituellen Aspekte der Psychotherapie in die psychotherapeutische Landschaft einzubringen, d. h. einen intensiven Austausch zwischen Psychotherapie und Seelsorge zu beginnen.

Sowohl für die therapeutische wie seelsorgliche Begleitung von Menschen hat sich die „personenzentrierte Gesprächsführung" von Carl Rogers als überaus hilfreich erwiesen. Offenheit, Echtheit, Empathie, Wertschätzung und Respekt werden dabei als wesentliche Grundhaltungen für ein gelingendes Gespräch genannt. Grob lassen sich je nach Zielgruppe, Beziehung und Ziel verschiedene Formen personenzentrierter Gesprächsführung unterscheiden:

– So steht in der psychologischen Beratung das ICH der Klientin/des Klienten im Vordergrund. Es handelt sich um ge-

7 Vgl. *Michael Dieterich*, Einführung (s. Anm. 1), 136.
8 Ebd.
9 Vgl. zum Folgenden *Michael Dieterich*, Einführung (s. Anm. 1), 140–142.
10 Vgl. zu diesem Thema *Michael Utsch / Raphael M. Bonelli / Samuel Pfeifer*, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existentiellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, Berlin–Heidelberg 2014; insbesondere dort *Samuel Pfeifer*, Das Gebet – Psychodynamik, Wirksamkeit, Therapie, 193–201.

sunde Menschen in Krisensituationen, die eine neue, bessere Beziehung zu sich selbst finden oder ihre Persönlichkeit weiter entfalten wollen.

– In der Psychotherapie steht der Kontakt zwischen dem kranken Menschen und der Therapeutin/dem Therapeuten im Vordergrund. Das Ziel ist die Heilung der psychischen Störung.

– Die Supervision richtet sich vor allem an Berufstätige und ihre Beziehung zur eigenen Arbeit und den Arbeitskollegen und -kolleginnen. Das Ziel ist Steigerung der Arbeitseffizienz.

– Das pastorale Counseling ist ein seelsorgliches Beratungsgespräch, in das bewusst auch die Beziehung zu Gott (der Glaube) miteinfließt.

– In der geistlichen Begleitung wird die Beziehung zwischen dem gläubigen Menschen und Gott noch einmal verdichtet. Die geistliche Begleiterin/der geistliche Begleiter soll diese Beziehung anerkennen, bestärken und manchmal auch von falschen oder überzogenen Vorstellungen reinigen. Im Blickfeld sind die Nachfolge Christi und seine Heilszusage.

3 Psychotherapeutische Hilfen für die Seelsorge

Wolfram Kurz, mein Lehrer in der logotherapeutischen Ausbildung, hat ein Seelsorgemodell erarbeitet, welches die Bedeutung der Kooperation von Psychotherapie und Seelsorge verdeutlicht. Die vier Dimensionen dieses Modells seien hier kurz vorgestellt[11] und mit Beispielen aus meiner seelsorglichen Praxis angereichert:

3.1 Existenzielle Seelsorge

Schwester Carola (75 Jahre) kehrt nach langen Jahren in der Pfarrseelsorge zurück ins Mutterhaus. Nachdem sich ihr Gesundheitszustand langsam verschlechtert, kreisen die Gespräche mit ihr vorrangig um zwei Themen: Einerseits leidet sie darunter, immer mehr ihren Mitschwestern zur Last zu fallen. Sie fasst dies in dem Satz zusammen: „Es ist viel leichter, anderen zu helfen als sich helfen zu lassen!" Andererseits plagt sie der Gedanke, dass nach dem Tod „alles aus ist, es kein Weiterleben gibt", was wiederum zu Schuldgefühlen führt. Im Laufe der Begleitung wird deutlich, dass sie den Weggang aus der Pfarre nicht verarbeiten konnte. Sie hatte den Pfarrer bis zum Sterben begleitet; sein Nachfolger wollte sie dann nicht mehr als Mitarbeiterin und hat ihr gekündigt. Diesen „Hinauswurf" nach so vielen Jahren konnte sie nicht verschmerzen und stellte ihr ganzes bisheriges Lebens- und Glaubenskonzept in Frage. „Wenn ein Mensch (Priester) mich so geringachtet, dann habe auch ich bei Gott keinen Platz im Himmel." Erst als es gelingt, mit dem Priester Kontakt aufzunehmen und ein Gespräch zwischen ihm und Sr. Carola zu ermöglichen, bei dem sich der Pfarrer für sein unsensibles Verhalten entschuldigt und sich nochmals für ihre langjährige Tätigkeit in der Pfarre bedankt, lösen sich langsam ihre Glaubenszweifel.

Existenzielle Seelsorge wendet sich an jene Menschen, die sich mit den existenziellen Grundbefindlichkeiten des Lebens (Angst, Schuld, Sterblichkeit, Zweifel am Sinn des Lebens, Entfremdung, Unvollkommenheit) nicht aussöhnen können. Der sich in Jesus Christus mitteilende

[11] Vgl. *Wolfram Kurz*, Existentielle, wachstumsorientierte, schicksalsorientierte, berufsorientierte Seelsorge. Ein Seelsorgemodell, in: *ders.* / *Franz Sedlak* (Hg.), Kompendium der Logotherapie (s. Anm. 4), 416–428.

Gott kann hier wahrgenommen werden als derjenige, der ermutigt, der Schuld als vergeben annehmen lässt, der den Tod überwindet und angesichts der Bruchstückhaftigkeit des Lebens alles zu seiner Erfüllung bringen wird. Menschen, die aus sich selbst eine der existenziellen Grundbefindlichkeiten nicht mehr bewältigen können, soll mittels direkter Zuwendung und Orientierung im Verweis auf diejenige Macht geholfen werden, die stärker ist als die negativen Grundbefindlichkeiten. Diese werden oft unerträglich, wenn der Mensch keine attraktiven Lebensziele mehr hat, die zu verfolgen ihm als lohnend erscheinen. Daraus entsteht die Angst, das Leben zu verfehlen, oder das Gefühl der Schuld, mit den Herausforderungen des Lebens nicht mehr adäquat fertig zu werden, oder das Gefühl der Unvollkommenheit, wo ein kleiner Schritt nicht getan wird, der durchaus möglich wäre. Aber es gilt auch: Die negativen Grundbefindlichkeiten werden erträglich, sofern der Mensch seine persönlichen Möglichkeiten angemessen verwirklicht.

Wo dies nicht der Fall ist, können die jedes Menschsein kennzeichnenden Grundphänomene ins Pathologische kippen: Angst kann in eine angstneurotische Störung umschlagen; Schuldgefühle im Zusammenhang mit einer endogenen Depression erscheinen; Zweifel am Sinn des Lebens kann in eine noogene Neurose pervertieren; das Gefühl der Entfremdung kann sich in Form von Depersonalisationserscheinungen zeigen. Für eine richtige Beurteilung braucht es daher Grundkenntnisse der Psychologie, Psychotherapie, Psychiatrie und Logotherapie.

3.2 Wachstumsorientierte Seelsorge

Manfred (40 Jahre) hat in den vergangenen Jahren immer wieder unter seinem Übergewicht (150 Kilo) gelitten. Seit einem Jahr hat er nun schon 70 Kilo abgenommen. Obwohl er von seiner Umwelt signalisiert bekommt, er schaue schon so schlecht aus und solle doch mit dem Abnehmen aufhören, meint er, er sehe immer noch zu dick aus und 10 Kilo müssten mindestens noch weg. In den Gesprächen arbeiten wir heraus, dass er von seiner Persönlichkeitsstruktur zu Überkompensationen und Radikalität neigt und sich diese in Bezug auf seinen Körper auch negativ auswirken können. Ich frage ihn nach dem Ziel seiner Abnehmmotivation und ermutige ihn, sich psychotherapeutisch begleiten zu lassen.

Wachstumsorientierte Seelsorge ist fokussiert auf die geschichtliche Dimension des Menschen und seine Lebensprozesse. Die Notwendigkeit zu wachsen und zu reifen, einzelne Lebensphasen nicht voll durchleben zu können oder in ihnen nicht zu genügen bzw. Schwierigkeiten mit den Phasen-Übergängen zu haben, bergen die Gefahr neurotischer oder psychotischer Dekompensationen. Hierbei zu begleiten ist Aufgabe der Kinder-, Jugend- und Altenseelsorge sowie der seelsorglichen Begleitung in der mittleren Lebensphase mit ihren Lebenskrisen.

Um pathologische von normalen Wachstumsschwierigkeiten unterscheiden zu können, bieten sich hier als Hilfswissenschaften für die Seelsorge Entwicklungspsychologie, Humanistische Psychologie und Logotherapie an. So sollte eine Jugenddepression nicht mit pubertären Ablösungsschwierigkeiten verwechselt und sollten psychopathologische Entwicklungen am Übergang zur mittleren oder späteren Lebensphase nicht übersehen werden. Wenn ein Mensch die spezifischen Sinnmöglichkeiten einer Lebensphase verwirklichen kann, ist es ihm auch möglich, eine zu Ende gegangene Lebensphase gelassen vergangen sein zu las-

sen. Howard Clinebell unterscheidet folgende Dimensionen des Wachstums:

– „inneres Wachstum im Sinne der Belebung des Geistes

– inneres Wachstum im Sinne der Wiederbelebung des Körpers

– die Erneuerung und Vertiefung unserer Beziehungen

– Wachstum und Beziehung zur Biosphäre im Sinne ökologischen Problembewußtseins und ökologischer Fürsorge

– Wachstum und Beziehung zu Institutionen im Sinne der Wahrnehmung politischer und sozialer Verantwortung

– geistliches Wachstum, verstanden als Motivations- und Verlebendigungsprinzip, das für alle genannten Wachstumsdimensionen von Bedeutung ist."[12]

3.3 Schicksalsorientierte Seelsorge

Ludwig (45 Jahre) ist seit 10 Jahren Pfarrer in einer Gemeinde mit ca. 4000 Personen. Er ist ein sehr kreativer, selbstloser, aber überaus sensibler Seelsorger. Schon seit längerer Zeit leidet er an Schlafstörungen und Verdauungsproblemen. Immer wieder überlegt er, ob er nicht die Pfarre wechseln soll, kann sich aber nicht entscheiden. Die Beziehung zur Personalstelle ist gestört, und er will seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nicht im Stich lassen. Nach vielen Gesprächen gelingt es, die verschiedenen Themen seines Lebens auseinanderzufalten. Er begibt sich in eine psychotherapeutische Begleitung, in der er seine Internatserfahrungen aufarbeiten kann. Schließlich gelingt es ihm, wieder einen Freiraum des Handelns zu erlangen, der ihm ermöglicht, um ein Sabbatjahr anzusuchen, das ihm auch prompt gewährt wird. Er spürt, dass seine große Sensibilität sowohl eine Belastung, aber auch eine große Gabe ist und seine Fähigkeiten nicht in der Leitung einer Pfarre liegen. Weitere Gespräche werden zeigen, wohin ihn sein künftiger Weg führen wird.

Immer wieder werden Menschen von Schicksalsschlägen getroffen. Dazu zählen Krankheit, Trauer, Behinderung, Süchte, Suizidgefährdung, Arbeitslosigkeit, Heimatlosigkeit, spezifische Beziehungsprobleme, familiäre Probleme usf. Seelsorgliche Begleitung will helfen, diese Erfahrungen anzunehmen und konstruktiv mit Hilfe des Glaubens in das Leben zu integrieren. Es ist vor allem die Logotherapie, welche die Bewältigung des Leidens ins Zentrum ihres Interesses gestellt hat. Es braucht aber auch hier eine Sensibilität für psychopathologische Übergänge, wenn z. B. normale Trauer in eine reaktive Depression umschlägt oder auch Verzweiflung über eine Behinderung in eine noogene Neurose (Störung des Lebenssinnes) pervertieren oder Arbeitslosigkeit in eine Arbeitslosigkeitsneurose führen können.

Die Kompetenz zur Bewältigung eines individuellen Leidens zu erwerben, sollte nicht auf den Ernstfall beschränkt bleiben. Im Sinne von Resilienz wäre es hilfreich, sich immer wieder mit dem Leben von Menschen zu beschäftigen, die leidvolle Erfahrungen in ihr Leben integriert und erfinderisch verarbeitet haben.

3.4 Berufs- und freizeitorientierte Seelsorge

Nach dem Verkehrsunfall mit einem zweijährigen Kind, das dabei den Tod fand, be-

[12] *Wolfram Kurz*, Existentielle, wachstumsorientierte, schicksalsorientierte, berufsorientierte Seelsorge (s. Anm. 11), 420. Vgl. ausführlich dazu *Howard Clinebell*, Wachsen und Hoffen. Band 1: Theorie und Praxis der wachstumsorientierten Beratung in Erziehung, Seelsorge und psychischer Lebenshilfe, München 1982, 19–36.

komme ich von der beim Einsatz beteiligten Feuerwehr die Mitteilung, dass einige Männer überaus betroffen sind. Ich vereinbare mit dem Einsatzleiter, dass wir uns nach dem Einsatz im Feuerwehrhaus zu einem Austausch treffen. Alle Beteiligten können zunächst ihre Aufgabe schildern, anschließend teilt jeder mit, was ihn jetzt besonders beschäftigt und bewegt. Einzelne erzählen von ihrer tiefen Betroffenheit, vor allem, dass sie nicht mehr helfen konnten. Das Erlebte wird so geteilt und der emotionale Stress leichter abgebaut. Hinweise auf die besondere Stresssituation, die länger andauernde Belastungsreaktionen hervorrufen kann, und eine mögliche Hilfestellung durch ein Zweiergespräch oder den Psychosozialen Notdienst ergänzen die Begleitung.

Das Ziel berufs- und freizeitorientierter Seelsorge ist es, Menschen zur humanen Arbeitsgestaltung und zur sinnvollen Freizeitgestaltung zu befähigen. Einerseits geht es um die seelsorgliche Begleitung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Ärztinnen und Ärzten, Soldatinnen und Soldaten, Polizistinnen und Polizisten, im Pflegedienst haupt- oder ehrenamtlich Tätigen, Angehörigen der freiwilligen Hilfsdienste wie Feuerwehr und Rotes Kreuz, letztlich allen, die in ihrer Arbeit besonderen Belastungen ausgesetzt sind. Anderseits sind hier auch die Urlauber- und Kurseelsorge angesprochen. Hilfswissenschaften für diese Seelsorge sind u. a. die Arbeitspsychologie, psychologische Stressforschung, Freizeitpsychologie und Logotherapie.

Wer mit berufsorientierter oder freizeitorientierter Seelsorge zu tun hat, sollte um die möglicherweise auftauchenden Psychopathologien wissen. So kann überzogenes Arbeiten, wenn dadurch psychische Konflikte überdeckt werden und es deshalb langfristig als widersinnig empfunden wird, zu einem Erschöpfungssyndrom führen. Soziales Engagement (haupt- oder ehrenamtlich) kann aus falscher Motivation in ein Helfersyndrom münden. Falsch genutzte Freizeit kann Menschen in ein „existenzielles Vakuum" bzw. eine „existenzielle Frustration" treiben.[13] Durch die starke Arbeitsteilung, spezifische Arbeitsformen der modernen Industriegesellschaften (Computerarbeit) und die konsumorientierte Freizeitgestaltung kann es zu Entfremdungserfahrungen kommen, die in eine subjektive Missbefindlichkeit führen. Sie kann Menschen hindern, trotz vieler Möglichkeiten diese nicht mehr zu sehen und zu nützen. Die Lebensfelder Arbeit und Freizeit sind mit einer hohen Sinnerwartung besetzt, ein entsprechendes Erleben von Sinnlosigkeit wirkt umso gravierender.

Weiterführende Literatur:

Michael Utsch / Raphael M. Bonelli / Samuel Pfeifer, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existentiellen Konflikten und Transzendenzerfahrungen professionell umgehen, Belin–Heidelberg 2014.

Michael Dieterich, Allgemeine Psychotherapie und Seelsorge, Witten [4]2015.

Arnold Mettnitzer, Klang der Seele. Sinn suchen, trösten, ermutigen in Psychotherapie und Seelsorge, Wien–Graz–Klagenfurt 2009.

Arnold Mettnitzer, Couch & Altar. Erfahrungen aus Psychotherapie und Seelsorge, Wien–Graz–Klagenfurt 2008.

[13] Vgl. *Viktor E. Frankl*, Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, München–Basel 4. erw. und erg. Aufl. 1975, 10 f.

Wolfram Kurz hat darauf hingewiesen, dass sich die Verhältnisbestimmung von Arbeit und Muße in den Industriegesellschaften verändert hat.[14] Arbeit als Selbstzweck, bürgerliches, asketisches Arbeitsethos im Sinne von Erfolgs-, Aufstiegs- und Karriereorientierung wird abgewertet, Arbeit als notwendiges Mittel zum Erwerb des Lebensunterhalts, Selbstentfaltungstendenzen auf der Basis von Autonomie, Lebensgenuss, Bequemlichkeit und Schonung aufgewertet. „Unmittelbare Bedürfnisbefriedigung wird dem frustrierenden Befriedigungsaufschub vorgezogen."[15] Wo die Unlust, die mit jeder Arbeit verbunden sein kann, immer wieder hervorgehoben wird, besteht die Gefahr, auch die freie Zeit nicht mehr als sinnvoll empfinden zu können. Das Leben wird dann freudlos und langweilig, das kreative Spiel geht verloren und die Sucht nach Unterhaltung (siehe viele Computerspiele) wird übermächtig.

4 Zusammenfassung

Bei aller Verschränkung von Psychotherapie und Seelsorge ist dennoch der jeweilige Focus der Intention zu beachten. In der Sphäre der Psychologie und Psychotherapie ist die „materielle" Wirklichkeit im Blickfeld, theologisch gesprochen die Schöpfungswirklichkeit. Die Beziehung zwischen Therapeut/Therapeutin und Klient/Klientin ist bestimmt von Veränderung und Erziehung. Seelsorgliches Handeln nimmt Welt und Menschen im Rahmen der Offenbarungswirklichkeit wahr. Bestimmende Begriffe sind in diesem Zusammenhang der biblische Bundesgedanke, Befreiung und Erlösung.

Die therapeutischen Grundhaltungen Echtheit, Offenheit, Selbstkongruenz, Wertschätzung, Annahme, emotionale Wärme, verstehendes Einfühlen, Verbalisieren usw. öffnen sich in der Seelsorge auf der Grundlage der biblischen Texte zu Wahrheit und Offenbarung, Glaube, Hoffnung, Liebe, Inkarnation und Mitleiden. Der begleitete Mensch soll im psychotherapeutischen Prozess an Echtheit, Offenheit, Selbstwertgefühl, Selbstbejahung, Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung gewinnen. Ziele sind Veränderungen in der Persönlichkeit, Verbesserungen der Beziehungen und neue Handlungsperspektiven. Seelsorge will dazu beitragen, dass Menschen zu ihrer von Gott geschenkten existenziellen Freiheit geführt werden, Glaube, Selbst- und Nächstenliebe sowie Lebenshoffnung wachsen können. Erkenntnis weitet sich biblisch zur Erleuchtung, zu einem neuen Sehen, zum Weg vom Dunkel zum Licht. Ziel seelsorglichen Handelns ist die Versöhnung, die gelingende Beziehung zu sich selbst, zum Nächsten, zur Natur und zu Gott. Im Mittelpunkt steht die Ermutigung, mit Jesus Christus am Wirksamwerden des Reiches Gottes (Urvertrauen in das Leben, Auferstehung zum Leben, Leben in Fülle) zu arbeiten.

Der Autor: *Dr. theol., Lic. theol., Zusatzausbildungen in Logotherapie, geistl. Begleitung, Exerzitienbegleitung, Notfallseelsorge und Stressverarbeitung nach belastenden Einsätzen bei der Feuerwehr; langjährige Erfahrung in geistl. Begleitung, 12 Jahre Ausbildungsleiter für das ständige Diakonat, Rektor des Bildungshauses Schloss Puchberg, Bischofsvikar für Orden, Säkularinstitute und geistl. Gemeinschaften.*

[14] Vgl. *Wolfram Kurz*, Existentielle, wachstumsorientierte, schicksalsorientierte, berufsorientierte Seelsorge (s. Anm. 11), 423.

[15] Ebd.

Herbert Haslinger

Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist das „pastorale Konzil". Die Qualität des Pastoralen markiert seine differentia specifica gegenüber anderen Konzilien, die aufgrund ihrer Klärung von Lehrfragen, respektive Verurteilung entsprechender Irrlehren, als dogmatische Konzilien firmieren. Für die Pastoraltheologie bildet – nach ihrer Einführung als eigenständige Disziplin der universitären Theologie im Jahr 1777 – das II. Vatikanum die zweite epochale Schwelle ihrer Entwicklung in der Neuzeit. Das vom Konzil inaugurierte Verständnis einer pastoralen Kirche erforderte eine in ihrem inhaltlichen Zuschnitt, in ihrem methodischen Konzept und in ihrer innertheologischen Position grundlegend veränderte Pastoraltheologie. So kann man mit guten Gründen annehmen, dass es eine besondere wechselseitige Relevanz zwischen dem II. Vatikanum und der Pastoraltheologie gibt. Wie stichhaltig sich diese Annahme erweist, soll im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte aufgezeigt werden. Es geht zunächst (1) um wichtige Implikationen des Konzils für Selbstverständnis und Inhalt der Pastoraltheologie; dann aber auch (2) um frappierende pastoraltheologische Leerstellen des Konzils. Nach einem Blick auf das spezielle Problem der Konzilshermeneutik (3) erfolgt ein auswertendes Resümee (4).

1 Lernimpulse des II. Vatikanums für die Pastoraltheologie

1.1 „Volk Gottes" – der Impuls von *Lumen gentium*

Die Kirche ist Volk Gottes (LG 9–17). Darin besteht die zentrale Bestimmung des theologischen Wesens der Kirche durch das II. Vatikanum.[1]

Exkurs „Volk Gottes"

Das Motiv „Volk Gottes" entstammt dem Alten Testament. Es beinhaltet dort den Anspruch, dass Israel das Volk ist, welches sich Gott zu seinem Volk erwählt und mit dem er einen Bund geschlossen hat (vgl. Ex 6,4–8; Lev 26,12; Dtn 26,16–19). Das heißt: Mit der Selbstbezeichnung als Volk Gottes ordnet sich die Kirche in eine gemeinsame Geschichte mit dem Volk Israel ein. Die Kirche versteht sich nicht als das schlechthin Andere gegenüber dem Volk Israel, sondern erkennt in diesem ihre Kraft gebende Wurzel.[2] Freilich, wenn sich die Kirche Jesu Christi als Volk Gottes definiert, basiert dies auf der Überzeugung, dass Gott durch Jesus Christus einen Neuen Bund zwischen sich und den Menschen geschlossen hat, einen Bund, mit dem er sich „aus Juden und Heiden […] das neue

[1] Vgl. *Yves M. J. Congar*, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965), 5–16; *Max Keller*, „Volk Gottes" als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis, Zürich–Einsiedeln–Köln 1970; *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 321–332 (darin auch eine Begründung der Präferenz dieses Kirchenbegriffs gegenüber den Kirchenbildern „communio" und „Leib Christi").

[2] Vgl. *Franz Mußner*, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987.

Volk Gottes“ (LG 9) berufen hat und der in der Vollendung des Reiches Gottes seine Bestimmung findet. So steht das Motiv „Volk Gottes“ wie kaum ein anderes für eine ständige theologische Gratwanderung, bei der ein Absturz in die beidseitigen Abgründe zu vermeiden ist.

Einerseits erinnert es die Kirche daran, dass sie sich nie als eine Größe begreifen darf, die an die Stelle des Volkes Israel getreten sei und die mit dem durch Jesus Christus gestifteten Neuen Bund nun das Gültige gegenüber einem vermeintlich überholten oder ungültig gewordenen Alten Bund des Volkes Israel repräsentieren würde. Das Volk Israel *ist* Volk Gottes; der Alte Bund zwischen Gott und Israel ist „nie gekündigt“[3] worden.[4] Die Rede von der Kirche als Volk Gottes darf also nie so erfolgen, dass sie die theologische Identität der Juden negiert oder mindert. Andererseits bringt die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes umgekehrt auch deren eigenständige theologische Identität zum Ausdruck. Diese besagt: In Jesus von Nazaret ist Gott Mensch geworden; dieser Jesus hat sich durch sein Heilswirken, also durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als der Christus, als der verheißene Messias, als der Erlöser der Menschen erwiesen; durch den Kreuzestod Jesu ist ein Neuer Bund zwischen Gott und den Menschen gestiftet (vgl. Mk 14,22–25 par.; 1 Kor 11,25); dieser Neue Bund gilt den „Vielen“, das heißt – da Jesus zweifelsohne *für alle* gestorben ist – der gesamten Menschheit, der Welt[5]; dadurch ist nicht mehr nur Israel, sondern sind alle Menschen, denen Gottes Heilswille gilt, zum Volk Gottes berufen. Das konstituiert *erstens* den Glauben an Jesus Christus als einen neuen Glauben, *zweitens* die Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden und *drittens* die Identität der Christen als Volk, das zu Gott gehört. Deshalb sind Judentum und Christentum zwei unterschiedliche Religionen; deshalb unterscheiden sich die Kirche Jesu Christi und das Volk Israel in ihrem Glauben; deshalb bilden Altes und Neues Testament zwei untrennbar verbundene, aber notwendig unterschiedene Dokumente des Glaubens. Das Motiv „Volk Gottes“ beinhaltet genau diese Koinzidenz der gleichzeitigen Untrennbarkeit und Unterschiedenheit von Judentum und Christentum, die in der Rede von den Juden als den „älteren Brüdern“ (Papst Johannes Paul II.) der Christen ein treffliches Bild gefunden hat: Menschen als Geschwister zu bezeichnen ist eine Anzeige ihrer vorgegebenen, nicht gewählten Verbundenheit und zugleich ihrer Verschiedenheit als nicht identische, sondern in ih-

[3] Vgl. *Martin Buber*, Rede vom 14. Januar 1933 in Stuttgart, zitiert nach: *Hans Hermann Henrix*, Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2008, 85–109.

[4] Wie wichtig es ist, diese Flanke des theologischen Grats sorgfältig im Blick zu behalten, zeigt ein Aufsatz des nicht mehr im Amt befindlichen Papstes Benedikt XVI. (vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 47 [2018], 387–406.). Dieser irritiert mit Aussagen wie: „Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu […] gibt dem Bund eine neue und für immer gültige Gestalt.“ (ebd., 405.) Dadurch wird ein Gültigkeitsgefälle zwischen Neuem und Altem Bund insinuiert und die für das christlich-jüdische Verhältnis so prekäre – und überwunden geglaubte (vgl. NA 4) – Vorstellung einer Substitution, einer Ersetzung Israels durch die Kirche repristiniert. – Vgl. *Michael Böhnke*, Der gekündigte Konsens, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) H. 9, 50 f.; und die Zurückweisung der Kritik in *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Nicht Mission, sondern Dialog, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) H. 12, 13 f.

[5] Vgl. *Walter Schmithals*, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,20 (ÖTK 2/2), Gütersloh–Würzburg ^{2}1986, 616 f.

rem Wesen eigenständige Personen. So wie die Glaubensgemeinschaft der Juden nicht eine vorausgehende und dann überbotene Vorform der christlichen Kirche ist, ist letztere nicht eine nachfolgende Ableitung oder ein sekundärer Appendix des Volkes Israel. Wenn sich Juden und Christen – von Schalom Ben-Chorin ins Wort gefasst durch die Anrede Jesu als „Bruder“[6] – als Geschwister verstehen, kann es kein Vorrecht Israels auf die Titulatur „Volk Gottes“ geben, da es zwischen Geschwistern keine Vor- und Nachrangigkeit in dem Recht gibt, sich als Kind seiner Eltern zu sehen. Die Kirche Jesu Christi *ist* Volk Gottes; durch Jesus Christus ist ein Neuer Bund begründet, der ihr ein eigenes und eigenständiges Fundament verleiht.[7] Das in Abrede zu stellen hieße, die glaubensbegründende Rolle Jesu Christi, mithin die Existenz des Christentums zu negieren.

Indem sich die Kirche als „Volk Gottes“ bezeichnet, deklariert sie zunächst, dass allen ihren Gliedern als erste Bestimmung ihrer theologischen Identität vor jeder Unterscheidung von Ämtern und Funktionen eine fundamentale Gleichheit der Würde eignet (LG 9/10/12). Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* legt mit einer legendären Redaktion der ursprünglichen Textvorlage[8] ihre Ausführungen über die Glieder der Kirche bewusst so an, dass sie als Erstes in einem Kapitel über das Volk Gottes (LG 9–17) das benennt, was alle Angehörigen des Volkes Gottes, nichtgeweihte Christen und geweihte Amtsträger gemeinsam auszeichnet; erst danach trifft sie in zwei Kapiteln die Aussagen, die jeweils spezifisch auf die Amtsträger (LG 18–29) und auf die „Laien“ (LG 30–38) zutreffen. Damit sagt das Konzil: Das erste, was in der Kirche gilt, ist die Gleichheit der Würde, die allen Gliedern des Gottesvolkes zukommt. Erst auf der Grundlage dieser Gleichheit ergeben sich die Differenzierungen von Ämtern und Funktionen.[9] Alle Menschen, die dem Volk Gottes zugehören, sind demnach Träger des Wesens der Kirche und Subjekte kirchlicher Existenz.

Es stellt sich dann aber die Frage, wer zu diesem Volk Gottes gehört. Diesbezüg-

6 Vgl. *Schalom Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967.

7 Diese Flanke des theologischen Grats gerät außer Blick, wenn das Bemühen um Anerkennung des Judentums philosemitisch umkippt in das zur Substitution reziproke Gültigkeitsgefälle einer Präposition, einer Vorrangstellung Israels gegenüber der christlichen Kirche. Deren Identität erscheint dann nur formulierbar als Ableitung aus der Identität Israels. Die Artikulation einer eigenständigen Identität der Kirche, vor allem ihrer Distanz zu Elementen des Judentums, wird dagegen schnell der antijudaistischen Tendenz verdächtigt. So führt die Behauptung einer „durchgehenden Präposition Israels“ zu Vorbehalten, ob sich die Kirche überhaupt „Volk Gottes“ nennen kann, da „durch das höhere Alter der bleibenden Erwählung“ Israel ein Vorzug bei der Rede von „Volk Gottes“ zukomme (*Christian Frevel*, Volk Gottes. I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament und Judentum, in: LThK^3 10, 843–846.) Die Annahme eines Vorrechts Israels auf die „Volk Gottes“-Identität wird jedoch spätestens dort der Hinterfragung bedürftig, wo sie dazu führt, dass die im „Volk Gottes“-Begriff des II. Vatikanums enthaltene Beanspruchung zur Offenheit für alle Menschen (vgl. LG 13) negiert wird.

8 Vgl. *Otto Semmelroth*, Die Kirche, das neue Gottesvolk, in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, Freiburg i. Br.–Frankfurt a. M. 1966, 365–379, hier: 369–374; *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 146–148.

9 Vgl. *Otto Semmelroth*, Die Kirche, das neue Gottesvolk (s. Anm. 8), 374; *Yves M. J. Congar*, Die Kirche als Volk Gottes (s. Anm. 1), 5 f.

lich kommt das Konzil zu einer bemerkenswerten Aussage: *„Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes* […] *werden also alle Menschen gerufen, und auf vielfältige Weisen gehören ihr zu oder werden ihr zugeordnet sowohl die katholischen Gläubigen als auch andere an Christus Glaubende als auch schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“* (LG 13) Das bedeutet: Als Volk Gottes eignet der Kirche der Charakter der Weltweite, der Universalität. Propagiert wird keineswegs ein triumphalistischer, vereinnahmender Universalitätsanspruch der katholischen Kirche. Gemeint ist vielmehr eine Universalität im wörtlichen Sinn: Die Kirche wendet sich gleichermaßen allen Menschen zu. „Volk Gottes“ beinhaltet eine Universalität, die nicht die Menschen für die Kirche, sondern die Kirche für die Menschen in Anspruch nimmt; eine Universalität, die keine Vereinnahmung der Menschen für die Kirche, sondern eine Verausgabung der Kirche für die Menschen fordert. Zwar muss man, gerade um einer Vereinnahmung zu wehren, die Unterschiede zwischen katholisch Getauften, anderen Christen, Angehörigen anderer Religionen und nicht gläubigen Menschen beachten. Aber wenn das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes die Heilszusage Gottes ist, dann kann aufgrund der christlichen Überzeugung von der Heilszusage an alle Menschen keinem Menschen die Würde, Glied des Volkes Gottes zu sein, abgesprochen werden.

Mit dem Motiv „Volk Gottes“ veranlasst das II. Vatikanum die Pastoraltheologie – darin besteht der erste Lernimpuls – zu einer radikalen Weitung ihres Reflexionsgegenstandes. Sie muss ihre Begrenzung auf den Binnenbereich der Kirche überwinden. Sie darf nicht mehr nur die Praxis der verfassten Kirche, auch nicht mehr nur das Handeln der Gläubigen in der Kirche als ihren Reflexionsgegenstand betrachten. Wenn sie dem Wesen der Kirche als Volk Gottes gerecht werden will, dann muss sie ihre Wahrnehmung auf alle Menschen ausweiten; dann darf sie keinen Menschen als irrelevant aus ihrem Wahrnehmungshorizont ausblenden. Ihr Reflexionsgegenstand ist die – realiter nie vollständig erfassbare – Lebenswirklichkeit der Menschen.

1.2 „Offenbarung“ – der Impuls von *Dei Verbum*

Bis heute ist der Theologie ein einseitig rationales, verbales Verständnis der Offenbarung eingewoben, welches diese vornehmlich als Wortgeschehen, als Mitteilung eines Wissens assoziiert. Infolge dessen identifiziert man die Disziplinen der Systematischen Theologie, da ihnen die Reflexion der verbal formulierten Glaubensinhalte obliegt, als „eigentliche Theologie“. Die Pastoraltheologie gilt dagegen als Fach, das selbst nicht direkt mit der Offenbarung Gottes zu tun habe, folglich nicht „eigentliche Theologie“ sei. Auch im Hinblick auf diese binnentheologische Positionierung der Pastoraltheologie beinhaltet das II. Vatikanum den Impuls zu einem grundlegenden Umdenken.

Die Offenbarungskonstitution *Dei verbum* bestimmt das Wesen der Offenbarung Gottes: *„Es hat Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, Sich selbst zu offenbaren* […] *Dieses Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Taten und Worten, die inwendig miteinander verknüpft sind* […]“ (DV 2). Demnach darf die Offenbarung nicht einfach als Wortgeschehen, als verbale Mitteilung eines Wissensinhalts verstanden werden. Gott teilt *nicht etwas*, sondern *sich selbst* mit. Das Wesen der Offenbarung besteht in der personalen Selbstmitteilung Gottes. Als solche

soll die Offenbarung durch die Geschichte hindurch an alle Menschen weitergegeben werden: „*Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte* […] *allen Geschlechtern weitergegeben werden*“ (DV 7). Von dieser Überlieferung der Offenbarung sagt das Konzil wiederum: „*Was aber von den Aposteln überliefert ist, das umfasst alles, was zu einer heiligen Lebensführung des Volkes Gottes und zur Mehrung des Glaubens beiträgt; und so setzt die Kirche in ihrer Lehre, ihrem Leben und ihrem Kult fort und gibt allen Geschlechtern alles weiter, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.*“ (DV 8) Das bedeutet: Auch die Überlieferung der Offenbarung darf nicht auf eine kognitive Lehre reduziert werden; die Offenbarung Gottes braucht alle Dimensionen menschlichen Seins als Medium ihrer Vermittlung. In diesem Sinn interpretiert auch Joseph Ratzinger den Passus: Die Überlieferung der Offenbarung „besagt das Ganze der Gegenwart des Christlichen in dieser Welt. […] Lehre – Leben – Kult werden als die drei Vollzugsweisen der Überlieferung benannt. Sie hat ihren Ort nicht nur in den ausdrücklich tradierten Bekundungen kirchlicher Lehre, sondern in dem Ungesagten und oft auch Unaussagbaren des ganzen Dienstes der christlichen Gottesverehrung und des Lebensvollzuges der Kirche.“[10]

Was muss man nun aber unter dem „Lebensvollzug der Kirche“ verstehen, der hier als Ort der Überlieferung der Offenbarung deklariert wird? Wenn die Kirche sich als Volk Gottes versteht und wenn in diesem Volk Gottes „*alle Menschen* […], *die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind*“ (LG 13), einen Stellenwert haben, dann gebietet dies, das „Leben der Kirche“ im Leben aller Menschen zu erkennen. Wenn die Welt als Ganze Gottes Schöpfung ist, dann muss man in der gesamten Lebenswirklichkeit der Menschen jenes „Leben“ erkennen, in dem das, was Gott von sich geoffenbart hat, erfahrbar werden kann. Auch Karl Rahner verweist die Theologie auf die Lebenswirklichkeit der Menschen: „Nun aber ist […] der ursprünglichste Adressat und Träger dieser geglaubten Offenbarung der Mensch überhaupt, insofern er wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes […] durch die immer und überall angebotene Selbstmitteilung Gottes in Gnade schon immer Adressat von göttlicher Offenbarung ist. […] Die Menschheit als ganze unter dem übernatürlichen Heilswillen Gottes ist der ursprünglichste Adressat der göttlichen Offenbarung […] Die gehörte und in […] Theologie ausgesagte Offenbarung ist darum immer schon die durch das konkrete Leben vermittelte Offenbarung.“[11]

Der zweite Lernimpuls des II. Vatikanums für die Pastoraltheologie besagt: In der Theologie bedarf es einer Hermeneutik, die theologische Aussagen aus der Lebenswirklichkeit der Menschen gewinnt. Diese bildet nicht den Anwendungsfall der Theologie, sondern ist selbst ein theologiegenerativer Ort, eine Quelle, der Fragen und Antworten des Glaubens originär entspringen. Indem die Pastoraltheologie die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen wahrnimmt, hat sie es mit einem Ort der Vermittlung der Offenbarung Gottes zu tun, schöpft sie aus einer eigenständigen Quelle christlicher Wahrheit. Gerade durch

[10] *Joseph Ratzinger*, Kommentar zum Prooemium. I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK² 13, 504–528, hier: 519.

[11] *Karl Rahner*, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: *Karl Rahner / Christian Modehn / Michael Göpfert* (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart 1979, 9–16, hier: 13.16.

ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen konstituiert die Pastoraltheologie ihren genuinen Status als Theologie.

1.3 „pastoral" – der Impuls von *Gaudium et spes*

Die Rede vom „pastoralen Konzil" gehört zu den theologischen Allgemeinplätzen. Was aber bedeutet eigentlich „pastoral" im Kontext des II. Vatikanums?[12] Die entscheidende Aussage hierfür findet sich in der Anmerkung zum Titel der pastoralen Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*. Dort heißt es: „‚*Pastoral*' […] *wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt.*" Das Konzil bezeichnet also mit dem Begriff „pastoral" die Haltung, in welcher die Kirche ihre Beziehung zur Welt und zu den Menschen vollzieht. Der Modus, in dem sich die Kirche zur Welt und zu den Menschen in ein Verhältnis setzt, das ihrem eigenen Wesen entspricht, ist die „Pastoralität" der Kirche.

Gemeinhin beschreibt man den innovativen Schritt des Konzils im Kirche-Welt-Verhältnis als „Öffnung" der Kirche gegenüber der Welt. Doch gerade diese Formulierung verfehlt die Aussageintention der Pastoralkonstitution. Sie bleibt dem dualistischen Schema verhaftet, in dem man sich Kirche und Welt als zwei getrennte Größen, angesiedelt an verschiedenen Orten – hier Kirche, dort Welt – vorstellt. Mit der Pastoralkonstitution – darin besteht die Pointe des Begriffs „pastoral" – überwindet die Kirche ihre dualistische Gegenüberstellung zur Welt. Sie definiert sich als „*Kirche in der Welt dieser Zeit*" (so der Titel), „*mit dem Menschengeschlecht* […] *wirklich innigst verbunden*" (GS 1), „*insofern sie in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt*" (GS 40). Die Pastoralkonstitution bestimmt „die Stellung der Kirche nicht angesichts der Welt (und viel weniger noch: im Gegensatz zur Welt), sondern inmitten der Welt"[13]. Der Begriff „pastoral" beinhaltet also einen Ortswechsel der Kirche: Sie nimmt ihren Ort in der Welt ein, in dem, was bislang als das Andere ihrer selbst, als das ihr Fremde galt.[14] Der Begriff zeigt an, dass die Kirche in der Welt existiert und inmitten der Menschen anwesend ist. „Pastoral" meint das In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.

Für diese Präsenz der Kirche in der Welt und bei den Menschen gibt die Pastoralkonstitution eine eindeutige Richtlinie vor: „*Die Person des Menschen nämlich ist zu heilen und die menschliche Gesellschaft zu erneuern.* […] *Die Kirche wird von keinem irdischen Machtstreben bewegt, sondern beabsichtigt nur eines:* […] *das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen, um zu heilen, nicht um zu richten, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen.*" (GS 3) Die Kirche als Ganze untersteht dem Anspruch der selbstlosen Diakonie. Sie muss darauf verzichten, sich mit

[12] Vgl. zum Folgenden *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie (s. Anm. 1), 337–354.

[13] *Alceu Amoroso Lima*, Gesamtblick über die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", in: *Guilherme Baraúna* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils. Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr, Salzburg 1967 (Originalausgabe: Petropolis/Brasilien 1966), 32–48, hier: 35.

[14] Vgl. zum Motiv „Ortswechsel" *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 581–886.

Macht selbst zu behaupten und die Menschen sich dienstbar zu machen. Sie muss sich dafür verausgaben, dass Menschen entsprechend ihrer Würde vor Gott leben können. Ihre Bestimmung ist „nur eines": Menschen zu retten, ihnen zu dienen – nichts sonst. Man muss also genauer formulieren: *„Pastoral" meint das dienende, sich verausgabende In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.*

Im Vorgang der Pastoral verlassen Theologie und Kirche ihren Binnenraum, nehmen sie eine Position in der Welt ein. Aus der Perspektive ihres Ortes in der Welt können sie Inhalte des Glaubens und Wirklichkeiten der Menschen zueinander in Beziehung setzen. Sie lernen, die Inhalte des Glaubens nicht einfach als Lehren zu konstatieren, sondern als Wahrheiten zu vermitteln, d. h. als Einsichten, die sich in ihrer Relevanz für die Wirklichkeiten der Menschen bewähren. Gerade aus der Pastoralität der Kirche erwachsen Wahrheiten des Glaubens, wie sie Theologie und Lehramt aus sich heraus nicht hervorbringen können.

Damit ist die dritte entscheidende Lehre des Konzils für die Pastoraltheologie erreicht: Als theologische Disziplin, die den Anspruch der Pastoralität in sich selbst verwirklicht und zu ihrer spezifischen Signatur macht, bildet sie gerade dadurch eine eigenständige, authentische Form wissenschaftlicher Theologie. Sie muss sich nicht als altbackene, unwissenschaftliche „Pfarrertheologie" diffamieren lassen. Sie kann und soll sich bewusst als *Pastoral*theologie verstehen, als theologische Wissenschaft vom dienenden, sich verausgabenden In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche.

2 Monita der Pastoraltheologie gegenüber dem II. Vatikanum

2.1 Ausblendung der Gemeinde

Als erstes muss den Pastoraltheologen verstören, dass das Thema, welches über Jahrzehnte den paradigmatischen Traktat seines Faches bildete, die Gemeinde, in den Texten des Konzils keine systematische Behandlung erfährt, sondern nur beiläufig in Zusammenhang mit anderen Themen erwähnt wird.[15] Selbst in den beiden entscheidenden Belegstellen (LG 26 und LG 28), aus denen durchaus anhand der allgemeinen Ekklesiologie ein Gemeindeverständnis des Konzils rekonstruiert werden kann,[16] kommt die Gemeinde nur als ein Aspekt des Bischofsamtes zur Sprache. Man kann also gewiss nicht davon sprechen, die Gemeinde sei vom II. Vatikanum „wiederentdeckt" oder „neuentdeckt" worden. Selbst Hermann Wieh muss in seiner Dissertation zum Gemeindeverständnis des Konzils einräumen, dass „dieses Thema nicht zu den großen Schwerpunkten des Vatikanum II gezählt werden kann"[17]. Verschärfend kommt hinzu, dass die Thematisierung der Gemeinde in LG 26 und LG 28 auf einem anachronistischen Stand erfolgt, nämlich als die dem Bischof zugeordnete und seiner direkten Leitung unterstehende Gemeinschaft der Gläubigen. Eine solche Reproduktion der frühkirchli-

[15] Vgl. zu den Belegstellen und den dortigen Aussagen *Hermann Wieh*, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Frankfurt a. M. 1978, 93–206.

[16] Vgl. *Herbert Haslinger*, Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paderborn 2015.

[17] *Hermann Wieh*, Konzil und Gemeinde (s. Anm. 15), 94.

chen Struktur entsprach aber schon längst nicht mehr den realen Verhältnissen in der Kirche. Sie lässt sich eigentlich nur dadurch erklären, dass beim Konzil das Thema „Gemeinde" in den Sog der Bemühungen geriet, die Ortskirche gegenüber der Universalkirche zu profilieren und in diesem Zuge Amt und Position des Bischofs mit Gewicht auszustatten. Eine eingehendere Behandlung der – von der Diözese unterschiedenen – Sozialform Gemeinde wäre aber durchaus erwartbar gewesen. In den Jahrzehnten unmittelbar vor dem Konzil zeichnete sich im Fahrwasser der kirchlichen Erneuerungsbewegungen eine Neuformierung der Pfarre als Gemeinde ab. Auch wenn man aus heutiger Warte die damalige Überhöhung der Gemeinde zum Hort einer geistlich-religiösen Erneuerung[18] oder gar zum „Mysterium"[19] mit Skepsis betrachtet, lässt sich nicht in Abrede stellen, dass es schon im Vorfeld des Konzils zu einer umfassenden pastoraltheologischen Theoriebildung gekommen ist, wonach man in der Gemeinde die vorrangige örtliche Verwirklichung der Kirche erkannte.[20] Als umso unverständlicher muss ihre Ausblendung beim Konzil empfunden werden.

2.2 Ignorierung der Pastoraltheologie

Es scheint nur allzu naheliegend, aus der pastoralen Signatur des Konzils für die Pastoraltheologie einen Bedeutungszuwachs als theologischer Disziplin abzuleiten. Die Euphorie muss bei genauerem Hinsehen der blanken Ernüchterung weichen. Im Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* legt das Konzil unter anderem seine Vorstellungen über die Neugestaltung des theologischen Studiums dar (OT 13–18). Als Fächer der Theologie führt es an (OT 15/16): Philosophie, Philosophiegeschichte, Exegese/biblische Theologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Liturgik, Ökumenische Theologie, Religionswissenschaften – sonst nichts. Das ergibt den erstaunlichen Befund: Für das „pastorale" II. Vatikanum gibt es die Pastoraltheologie (wie auch eine Religionspädagogik oder Sozialethik) als obligatorisches Fach des theologischen Studiums *nicht*. Und es kann natürlich keine Rede sein davon, dass sich „die Pastoraltheologie […] mit dem Dekret einigermaßen über den Tatbestand, dass sie darin nicht explizit genannt wird, versöhnen"[21] könne, weil sie ja in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum*

18 Vgl. *Konrad Baumgartner*, Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg, in: *Erwin Gatz* (Hg.), Die Bistümer und ihre Pfarreien (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Band I), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991, 115–122.

19 *Pius Parsch*, Die Pfarre als Mysterium, in: Die lebendige Pfarrgemeinde. Bericht über die dritte Wiener Seelsorger-Tagung (26.–29. Dezember 1933), Wien 1934, 13–33.

20 Vgl. exemplarisch *Oswald von Nell-Breuning*, Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip, in: Trierer Theologische Zeitschrift 56 (1947), 257–262; *Alfons Kirchgässner*, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst: Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1948; *Constantin Noppel*, Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]1949; *Hugo Rahner* (Hg.), Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1956; *Karl Rahner*, Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip, in: *ders*., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957, 299–337; *Alex Blöchlinger*, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft, Einsiedeln 1962; *Ferdinand Klostermann*, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962.

21 *Ottmar Fuchs*, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester Optatam totius. B. Kommentierung, in: *Peter Hünermann*/*Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders

Concilium als „unverzichtbar" erwähnt sei. Die Pastoraltheologie wird dort mitnichten als eigenständiges Fach gewichtet, sondern vielmehr dem „notwendigen und wichtigeren Hauptfach" Liturgik als dienstbare Zuarbeiterin subordiniert (SC 16) – was Liturgiewissenschaftler weidlich nutzen, um für sich diese Rolle eines „Hauptfaches" der Theologie zu reklamieren.[22] Die Ignorierung der Pastoraltheologie in *Optatam totius* muss man folglich als das bezeichnen, was sie ist: ein theologischer Fauxpas.

2.3 Konterkarierung der Pastoralität

Der „pastoral"-Begriff (s. o. 1.3) steht in *Gaudium et spes* für eine Verhältnisbestimmung, bei der die Kirche sich von jeglichem Schema der dualistischen oder gar feindlichen Gegenüberstellung zur Welt löst und in wertschätzender Wahrnehmung sowie in konstruktivem Engagement die Welt als den Ort ihrer eigenen Existenz erkennt. Dieser Ortswechsel, im Zuge dessen sich die Kirche ihrem Wesen nach und in ihrer Gesamtheit als „*in der Welt*" stehend und „*mit dem Menschengeschlecht innigst verbunden*" (GS 1) definiert, bildet den entscheidenden Bewusstseins- und Selbstverständnisschritt, den das Konzil mit seiner pastoralen Kirchenkonstitution vollzogen hat. Mit der genaueren Bestimmung des Weltbezuges der Kirche als dienendes, sich verausgabendes In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein liegt das Prinzip der Pastoralität vor.

Das II. Vatikanum konterkariert allerdings das ekklesiologische Wesensprinzip der Pastoralität selber, indem es erklärt, dass „*den Laien* […] *der weltliche Charakter ganz besonders zu eigen*" (LG 31) sei und dass – in spezifischer Unterscheidung zu den „*Aposteln und ihren Nachfolgern*", also den Trägern des kirchlichen Weiheamtes – den „*Laien dies eigen ist, dass sie inmitten der Welt und der weltlichen Angelegenheiten ihr Leben führen*" (AA 2). Das zweimalige adversative „aber" (lateinisch: „at" und „vero"), mit dem im Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (AA 2) die „Laien"[23] zum Zweck der Profilierung ihres „Weltcharakters" von den Trägern des Weiheamtes abgegrenzt werden, zeigt an, dass es hier nicht nur um die Beschreibung eines kontingenten Unterschieds, sondern um die normative Konstatierung einer konzeptionellen Entgegensetzung geht.[24] Gewiss versteht das Konzil die Zuordnung der „Laien" zur Welt nicht im ausschließlichen Sinn. Das Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter etwa weiß um einen Zusammenhang zwischen dem Dienst der Priester und der „*Sendung der Kirche inmitten der Welt*" (PO 17). Indem das Konzil aber die „Laien" vornehmlich in der Welt und vice versa die Weiheamtsträger als diejenigen, die „*nicht von der*

Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 384–459, hier: 439.

22 Vgl. *Stefan Kopp*, Zu diesem Heft, in: Theologie und Glaube 107 (2017), 213 f., hier: 213.

23 Das Wort „Laie" wird hier durchgängig in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, dass es sich trotz der exzessiven Verwendung um einen theologisch nicht haltbaren Begriff handelt. (Vgl. zur Begründung *Augustin Schmied*, Ist es noch sinnvoll, von den „Laien" zu sprechen?, in: Theologie der Gegenwart 31 [1988], 122–126; *Herbert Haslinger*, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 217–221.)

24 Vgl. *Guido Bausenhart*, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien Apostolicam actuositatem, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 1–123, hier: 49.

Welt sind" (PO 17), vornehmlich in der Kirche ansiedelt, lässt es doch das überkommene Denkschema Platz greifen, wonach Kirche und Welt zwei entgegengesetzte Sphären bildeten und die Kirche eben nicht als Ganze „Kirche in der Welt" sei.

Bei dieser Bewertung handelt es sich keineswegs um eine lectio pessima. Bis heute verstehen und propagieren weite Kreise aus Theologie und Kirche, gerade auch viele Repräsentanten des „Laienkatholizismus", den besagten „Weltcharakter" der „Laien" in dem Sinn, dass den „Laien" eine Brückenfunktion zwischen Kirche und Welt zukomme. Ein solches Bild transportiert unzweifelhaft die Vorstellung, mit Kirche und Welt stünden sich zwei Orte gegenüber, die durch eine Kluft voneinander getrennt seien. Auch evozierte das „Weltcharakter"-Motiv die höchst ideologische Dichotomisierung zwischen einem „Heilsdienst" und einem „Weltdienst". Diese dient z. B. als vermeintliche Rechtfertigung dafür, dass sich Priester tendenziell von diakonischen Praxisformen dispensiert sehen und stattdessen auf ihrer vorrangigen Zuständigkeit für Liturgie und Verkündigung insistieren, weil dem Denkschema gemäß alles „Soziale" der weltlichen Sphäre zugehöre, liturgische und lehrende Praxisformen hingegen das Heilshandeln Gottes zum Inhalt hätten.[25] Zumal Vertreter und Vertreterinnen der kirchlichen „Laien"-Organisationen begrüßen die Zuschreibung eines besonderen „Weltcharakters" an die „Laien" als deren ekklesiologische Aufwertung. Leider hat der Enthusiasmus, mit dem diese vermeintliche „Laienfreundlichkeit" aufgegriffen und affirmiert wird, die Gehirne vernebelt und übersehen lassen, welch fatale Aussage bzw. Wirkung damit einhergeht. Die Rede vom „Weltcharakter der Laien" macht die Bemühungen um eine Überwindung der dualistischen Spaltung zwischen Kirche und Welt zunichte; sie dementiert den in *Gaudium et spes* vorgenommenen Ortswechsel der Kirche in die Welt; sie verleitet die Träger des Weiheamtes zur Dispensierung von der Bearbeitung sozialer bzw. weltlicher Problemlagen – von einem Dienst also, zu dem sie als Vertreter der Kirche, die in der Heilung der menschlichen Person und in der Erneuerung der Gesellschaft ihre Aufgabe sieht (GS 3), eindeutig verpflichtet sind; kurzum: sie konterkariert die Pastoralität der Kirche.

Deshalb irritiert es, dass sich in einem Begleitband zum aktuellen Konzilskommentar unter der Kapitelüberschrift „die großen Konstitutionen" ein Beitrag findet, der *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* gemeinsam behandelt.[26] Eine solche Präsentation der beiden Texte als scheinbar zusammengehöriges und zusammenpassendes Doppeldokument des Konzils läuft Gefahr, das Laiendekret nicht sachgerecht mit der Geltungsaura einer Konstitution auszustatten, die Pastoralkonstitution hingegen auf unstatthafte Weise in ihrem Status einer „großen Konstitution" zu diminuieren – und mit Letzterem wieder Wasser auf die Mühlräder derer zu leiten, die in der Pastoralkonstituti-

[25] Vgl. zur Widerlegung der „Weltdienst – Heilsdienst"-Dichotomie *Herbert Haslinger*, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen, Würzburg 1996, 297–333.

[26] Vgl. *Giovanni Turbanti*, Knotenpunkte der Rezeption von Gaudium et spes und Apostolicam actuositatem – Theologische Forschungsaufgaben, in: *Peter Hünermann / Bernd-Jochen Hilberath / Lieven Boeve* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 313–328.

on ohnehin einen „Ungeist“[27] am Werk sehen. Sie wird aber dadurch gänzlich untragbar, dass der Autor des Beitrags jegliche Problematisierung der divergierenden Logiken, in denen *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt vornehmen, vermissen lässt und so suggeriert, beide Dokumente würden übereinstimmend für ein und denselben Weltbezug der Kirche stehen.[28] Dieser Irreführung gegensteuernd gebietet sich die Feststellung, dass die vornehmliche Zuordnung des „Weltcharakters“ an die „Laien“ einen fundamentalen Selbstwiderspruch des Konzils darstellt.

3 Das Problem der Konzilshermeneutik

Zwischen II. Vatikanum und der Pastoraltheologie bzw. dem Anspruch der Pastoralität bestehen also durchaus Brüche. Angesichts dessen stellen sich zwei Fragen: Kann sich die Pastoraltheologie überhaupt berechtigterweise auf das Konzil berufen? Und: Gibt es für sie eine Grundlage, von der aus sie solche Brüche kritisch aufzeigen und bearbeiten kann? Auf den ersten Blick scheint ja die Pastoraltheologie vor einem veritablen Dilemma zu stehen: Zeigt sie die Bedenklichkeit oder Unrichtigkeit von Aussagen des Konzils auf, läuft sie Gefahr, auf paradoxe Weise die Geltungskraft ihrer eigenen Orientierungsinstanz zu destruieren. Ihre Berufung auf das Konzil müsste dann selbstwidersprüchlich erscheinen. Die Auflösung des Dilemmas findet sich in der Konzilshermeneutik.[29] Sie birgt eine spezifische Virulenz des Verhältnisses zwischen II. Vatikanum und Pastoraltheologie in sich. Bekanntlich enthalten die Konzilstexte auch zueinander in Spannung stehende, ja sogar widersprüchliche Aussagen. Das zieht die Frage nach sich, wie die Aussagen sachgerecht zu verstehen, zu interpretieren und zu vermitteln sind. Darin besteht das Problem der Konzilshermeneutik. Für dessen Lösung genügt es gerade nicht, eine „Lektüre des Buchstabens der Dokumente“[30] einzufordern, da eben jeder „seine Buchstaben“ finden und einer anderen Position entgegenhalten kann. Es bedarf eines umfassenden Deutungsrahmens, in den die Texte hineingestellt und ausgelegt werden. Nach einem weit reichenden Konsens sieht man diesen Deutungsrahmen in der pastoralen Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* gegeben. Sie gilt als „die hermeneutische Basis einer authentischen Auslegung des Konzils“[31]; als das Dokument, in dem „der Geist des Konzils seinen deutlichsten Ausdruck gefunden“[32] hat und das wie eine „Lok […] vom Ende des Zuges her die übrigen Wagen [sc. Dokumente – H. H.] neu an-

[27] *Joseph Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München–Zürich–Wien 1985, 32.

[28] Mit kritischem Scharfsinn deckt dagegen Guido Bausenhart die Unvereinbarkeit des „Weltcharakter“-Motivs mit dem „pastoral“-Begriff von Gaudium et spes auf – vgl. *Guido Bausenhart*, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien Apostolicam actuositatem (s. Anm. 24), 49 f./103–105.

[29] Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Herbert Haslinger*, Pastoraltheologie (s. Anm. 1), 354–367.

[30] *Joseph Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens (s. Anm. 27), 38.

[31] *Elmar Klinger*, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung der Menschen, Zürich 1990, 98 f.

[32] *Walter Kasper*, „Die Kirche in der Welt von heute“. Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt, in: *Michael Kessler / Wolfhart Pannenberg / Hermann J. Pottmeyer* (Hg.),

gestoßen und bewegt“[33] hat. Demnach sind die Konzilsaussagen gleichsam „von hinten her“, d. h. durch die Brille der erst zum Schluss des Konzils verabschiedeten Pastoralkonstitution, zu lesen und zu deuten.

Allerdings erweist sich diese hermeneutische Regel als anfällig für Ignorierungen und Dementierungen. In Frage gestellt wird etwa, dass ein Text die Verständnisvorgabe für zeitlich früher entstandene Texte bilden könne. An dieser Stelle erlangt nun ein Dokument des II. Vatikanums Bedeutung, das unverständlicherweise in Vergessenheit geraten und auch gedrängt[34] worden ist: die „Botschaft der Konzilsväter“[35]. Die Konzilsväter wandten sich mit ihr zu Beginn des Konzils an die Welt und die gesamte Menschheit. Sie legten in pastoraler Haltung offen, was ihre zentrale, durchgängige Absicht, ihr antreibender „Geist“ beim Konzil ist. Es handelt sich um eine Verlautbarung, die von den Konzilsvätern in der vorgesehenen Form beraten und am 20. Oktober 1962 mit überwältigender Mehrheit (2.344 Ja- gegen 72 Nein-Stimmen) beschlossen worden ist.[36] Die pastorale „Botschaft der Konzilsväter“ (nicht die Liturgiekonstitution!) bildet somit das erste offizielle Dokument des II. Vatikanums. Vergleicht man sie mit der Pastoralkonstitution, stellt man Frappierendes fest: Beide Dokumente weisen in ihren Motiven eine weitestgehende Deckungsgleichheit auf. Ihr gemeinsamer Kerngehalt umfasst folgende Aussagen:

Das Konzil …

– nimmt wahr, dass die Kirche in der Welt steht;

– will eine Öffnung der Kirche für die Zeit und deren Gegebenheiten im kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben;

– möchte jede feindliche Entgegenstellung der Kirche zur Welt überwinden und verzichtet auf den Gestus der bloßen Verurteilung der Welt;

– nimmt die Welt mit Sympathie als Ort menschlicher Existenz wahr; es benennt, was ungut ist in der Welt, um es zum Besseren zu wenden;

– hält die Kirche dazu an, die Ängste wie auch die Hoffnungen der Menschen zu ihren eigenen zu machen;

– sieht sich in der Nachfolge Jesu verpflichtet zur vorrangigen Zuwendung zu Not leidenden Menschen;

– fordert von der Kirche, gemeinsam mit anderen Kräften an einer menschlichen Gesellschaft zu arbeiten;

Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1992, 268–287, hier: 270.

33 *Dietrich Wiederkehr*, Die Lok am Ende des Zuges – oder: von der angehängten und antreibenden Praktischen Theologie, in: *Herbert Haslinger* u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 37–45, hier: 44.

34 Vgl. exemplarisch *Joseph Ratzinger*, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 21.

35 Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars I: Sessio publica I, Congregationes generales I–IX, Vatikan 1970, 254–256; Wege zur Erneuerung der Kirche. Botschaft der Konzilsväter an die ganze Menschheit, in: *Peter Hünermann* / *Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 491–494.

36 Vgl. *Gerald P. Fogarty*, Das Konzil beginnt, in: *Giuseppe Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, Mainz–Leuven 2000, 83–127, hier: 112.

– fordert von der Kirche den Einsatz für die Würde des Menschen, für Friede und für soziale Gerechtigkeit;

– sieht die Aufgabe der Kirche darin, die Wahrheit Gottes so zu vermitteln, dass sie von den Menschen verstanden und ohne Druck angenommen werden kann;

– hält die Kirche dazu an, anders denkenden und anders glaubenden Menschen mit Wertschätzung zu begegnen;

– erklärt, die grundlegende Bestimmung der Kirche sei zu dienen, nicht zu herrschen.

Die „Botschaft der Konzilsväter" stellt also in komprimierter Form die Aussagen der Pastoralkonstitution dem Konzil als Programm voran. „Botschaft der Konzilsväter" und Pastoralkonstitution umfassen wie zwei am Anfang und am Ende gesetzte Klammern den gesamten Konzilsprozess. Ihr Kerngehalt bildet den gesuchten Deutungsrahmen der Konzilshermeneutik; er ist die Deutungsfolie, durch die hindurch die Konzilstexte gelesen und interpretiert werden müssen. Ein Verständnis von Konzilsaussagen ist sachgerecht, dem „Geist des Konzils" entsprechend, wenn und in dem Maße es den Kerngehalt der beiden Dokumente zur Geltung bringt. Dieser wiederum findet im Anspruch der Pastoralität – im dienenden, sich verausgabenden In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche – seine verdichtende Formel.

Das heißt: Ihr eigener wesenskonstitutiver Anspruch der Pastoralität verleiht der Pastoraltheologie jene Grundlage, von der aus sie Aussagen des Konzils kritisch wahrnehmen kann und muss. Vom hermeneutischen Schlüssel der Pastoralität aus kann sie Konzilsaussagen hinterfragen, mitunter auch dezidiert in Frage stellen, wo diese – wie im Fall des „Weltcharakters der Laien" – gegen den Anspruch der Pastoralität gerichtet sind. Sie schädigt damit nicht die Autorität des Konzils, sondern bringt dessen authentische Intention zur Geltung. Anders formuliert: Die Pastoraltheologie muss Brüche zwischen sich und dem Konzil aufzeigen, gerade um die Relevanz des Konzils als Orientierungsinstanz zu erhalten.

4 Ein auswertendes Resümee

Die Pastoraltheologie findet im II. Vatikanum eine entscheidende Instanz ihrer inhaltlichen Füllung wie auch ihrer normativen Ausrichtung. Die Lernimpulse, die das Konzil der Pastoraltheologie gibt, müssen in deren konkreter Operationalisierung eingelöst werden. So darf etwa ihr Reflexionsgegenstand nicht mehr mit dem Argument, die Pastoraltheologie müsse ihren ekklesialen Charakter bewahren,[37] an den explizit kirchlichen Raum gebunden werden. Es ist gerade die Beschränkung auf die kirchliche Praxis und die damit verbundene Ausblendung der Wirklichkeit außerhalb der Kirche, die das Wesen der Kirche *als Kirche* verletzt. Ebenso unvereinbar mit dem Anspruch der Pastoralität ist es, wenn Vertreter der Pastoraltheologie Erfolgsmuster der Wirtschaft kopieren, um so der Institution Kirche wieder Attraktivität und Stabilität zu verleihen; wenn sie z. B. die Gestaltung kirchlicher Praxisformen als Events propagieren, um damit die Kirche als Ort euphorisierter Begeisterung zu inszenieren;[38] oder

[37] Vgl. *Andreas Wollbold*, Pastoraltheologie / Homiletik / Religionspädagogik, Paderborn 2001, 47; *Michael Sievernich*, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: *Clemens Sedmak* (Hg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck–Wien 2003, 225–239, hier: 234 f.

[38] Vgl. *Forschungskonsortium WJT / Winfried Gebhardt* u. a., Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

wenn sie der Kirche Mechanismen der suggestiven Produktwerbung anempfehlen, um Anklang bei „ihren Kunden" zu erreichen.[39] Derartige Bestrebungen sind nicht nur deshalb abzulehnen, weil sie in einer verstörenden Unbedachtheit alles in den Wind schlagen, was Theologinnen und Theologen von der Kritischen Theorie über Manipulation, Verdinglichung, Warencharakter und dergleichen gelernt haben (sollten). Sie verletzen auch den Anspruch der Pastoralität, weil sie auf die Vereinnahmung der Menschen für die Kirche, nicht auf die Verausgabung der Kirche für die Menschen abzielen. Die entscheidende aus dem II. Vatikanum erwachsende Herausforderung für die Pastoraltheologie besteht in dem Problem, wie sie in ihrem Vollzug als Wissenschaft den Bezug zu ihrer genuinen Erkenntnisquelle, zur Lebenswirklichkeit der Menschen gewährleisten kann. Sie stößt dabei auf die Schwierigkeit, dass sich dies nicht durch das Lesen theologischer Schriften erreichen lässt. Die Lebenswirklichkeit der Menschen gibt es nicht als Buch. Das unterscheidet die Pastoraltheologie von anderen Fächern der Theologie, die ihre Bibel, ihren „Denzinger / Hünermann", ihr Rituale oder ihren „CIC" haben. Der Schlüssel für die Bewältigung des Problems liegt bei den Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen selbst. Allein dadurch, dass sie selbst als Personen in der Lebenswirklichkeit verwurzelt sind, dass sie sich in die Alltagswelten der Menschen existenziell einbinden, dass sie die dort gegebenen Wirklichkeiten an sich selber erfahren und dass sie aus diesem Resonanzraum heraus ihre Theologie formulieren, kann die Pastoraltheologie ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen bewerkstelligen.

Auf der anderen Seite dürfen, auch wenn sie das harmonische Bild der verträglichen Passung eintrüben, die zwischen Konzil und Pastoraltheologie bestehenden Spannungen nicht übersehen oder tabuisiert werden. Diese Gefahr dräut umso mehr, als gerade die Pastoraltheologie in Versuchung steht, sich emphatisch auf die hohe Instanz „II. Vatikanum" zu berufen. Zudem degeneriert diese Berufung leider vielfach zur worthülsenartigen Beschwörung der Standardmotive „Freude und Hoffnung" (GS 1) und „Zeichen der Zeit" (GS 4). Dass dies nicht genügt, liegt auf der Hand. Der Rekurs der Pastoraltheologie auf das Konzil gerät zum fragilen Fundament, wenn er bestehende Brüche übersieht. Eine Pastoraltheologie, die nicht zur Kenntnis nehmen wollte, wo das Konzil Defizite aufweist, wäre ideologisch. Dann aber setzte sie sich dem Verdacht aus, dass sie auch dort ideologisch verfährt, wo sie sich berechtigt und notwendig auf Orientierungsgehalte des Konzils beruft. Insofern ist die kritische Aufdeckung der pastoraltheologischen Fehlstellen des Konzils eine Form der Rettung der pastoraltheologischen Autorität des Konzils.

Der Autor: *Prof. Dr. Herbert Haslinger, Jg. 1961; Studium der Theologie in Passau, Innsbruck und Mainz; 1997 Habilitation für das Fach Pastoraltheologie; seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn; wichtige Veröffentlichungen: Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen. Band 2: Durchführungen, Mainz 1999/2000; Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009; Pastoraltheologie, Paderborn 2015.*

[39] Vgl. *Matthias Sellmann*, Popkulturbeutel, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010), 240.

Eva Plank

„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[1]

Theologie mit Literatur ins Gespräch zu bringen schafft die Möglichkeit, eine Sprache, die „einmal erfahrungsgesättigt und existentiell grundiert war“, wie Jan-Heiner Tück es formuliert, in die Erfahrungswelt der Gegenwart zu transferieren.[2] Diesem Anliegen gemäß war die leitende Frage für diese Arbeit, wie Stefan Zweig das Wirken des biblischen Propheten und die politischen Ereignisse, die zur Zerstörung Jerusalems, des Tempels und zur Wegführung der Bevölkerung ins babylonische Exil führten, in seinem Drama *Jeremias*[3] rezipiert und wie in der Rückbindung der Gegenwart an die Geschichte durch Literatur Lebensnot gelindert wird.[4]

Um das Drama Stefan Zweigs in einen Gesamtzusammenhang zu stellen, sind für den ersten Abschnitt der Arbeit, *I. Das Jüdische in Stefan Zweigs Wesen und Schaffen*, drei Beobachtungsachsen leitend: Die persönliche Lebensgeschichte ist angesprochen, um nachzuweisen, dass das Wesen und Schaffen einer Persönlichkeit sich nicht unabhängig davon entwickeln kann. Die ersten beiden Kapitel beschäftigen sich daher mit Zweig als *Jude und Weltbürger* (1.) und *Jude und Schriftsteller* (2.). Einen zweiten Zugang bietet die Beschäftigung mit jenen Werken Zweigs, die jüdische Themen bzw. biblische Überlieferungen zum Inhalt haben und den Autor in seiner jüdischen Identität beheimatet ausweisen. Das dritte Kapitel geht deshalb *Spuren der jüdischen Identität in Werken Stefan Zweigs* (3.) und das vierte dem *Gottesbild in Werken Stefan Zweigs* (4.) nach. Ein dritter Blickwinkel ist jener, der Zweig in seiner Zeit situiert, um zu zeigen, dass Entstehung, Deutung und Bedeutung seines *Jeremias* nicht losgelöst von Strömungen jüdischen Denkens einerseits und der historischen Tatsache des 1. Weltkriegs andererseits zu begreifen ist. Das fünfte Kapitel wirft daher einen Blick auf *jüdische Strömungen zur Zeit Stefan Zweigs* (5.), vor allem den kulturellen und den politischen Zionismus, das sechste hat *Stefan Zweig und den Ersten Weltkrieg* (6.) zum Thema.

1 *Eva Plank*, 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 (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 11), Göttingen 2018.

2 *Jan-Heiner Tück*, Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 7. Tück zitiert die Ansicht Hermann Herders, die Theologie solle „verstärkt das Gespräch mit der Gegenwartsliteratur“ suchen. Ebd., 7. Vgl. auch *Erich Garhammer*, Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe, Würzburg 2018.

3 *Stefan Zweig*, Jeremias, in: *ders.*, Tersites / Jeremias. Zwei Dramen. Herausgegeben und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck, Frankfurt a. M. ^{5}2011.

4 Vgl. dazu die Rezension von *Josef Epping*, Literatur lindert Lebensnot, in: CiG 70, 20 (2018), 224.

Der zweite Teil der Arbeit, *II. Jeremias – Stefan Zweigs Rezeption der biblischen Prophetengestalt*, befasst sich mit dem Drama *Jeremias* und stellt nicht nur Verbindungslinien zum biblischen Propheten her, sondern verortet das Drama in einem breiteren biblischen Zusammenhang. Nach den beiden einleitenden Kapiteln des zweiten Abschnitts, in denen Zweigs Gedanken zum *Mysterium eines schöpferischen Aktes* (1.) und seine geistigen Freundschaften zur Sprache kommen (2.), vor allem jene mit Romain Rolland, seinem Vorbild im Pazifismus, geht das dritte Kapitel auf die *Aktualisierung des Buches Jeremia* ein und gibt einen Einblick in Jeremias-Rezensionen und Aufführungen. Zudem wird herausgearbeitet, dass Zweig im Drama auch in sprachlicher Form Aktuell-Zeitgemäßes mit Jüdisch-Biblischem verbindet. Als Referenzrahmen für die Deutung des Prophetenschicksals als auch für Zweigs persönliche Lebensgeschichte wird die Trauma-Theorie herangezogen (3.).

Den großen Abschnitt der Deutung der neun Bilder des Dramas auf dem Hintergrund biblischer Texte bzw. einer teilweisen Neuinterpretation des Buches Jeremia durch Stefan Zweig bildet das vierte Kapitel (4.). Schwerpunktmäßig werden einige Aspekte biblischer Prophetie im Kontext eines entsprechend gestalteten Bildes im Drama ausführlicher behandelt.

1 Die neun Bilder des Dramas und ihre biblischen Bezüge

Stefan Zweig spannt von der ersten bis zur letzten Szene des Dramas einen Bogen von der Verzweiflung des Propheten zur Hoffnung für das ganze Volk, vom Fluch der Berufung zum Segen der Erwählung, vom Unheil des Untergangs zum Heil in der Weltwanderschaft. Innerhalb dieses Spannungsbogens verläuft das Geschick des Propheten höchst dramatisch.

I. Das Thema der Berufung zum Propheten bestimmt das erste Bild. Mit der breit ausgebauten Berufungsgeschichte schafft Zweig die Grundlage für das Verstehen des von Gott Gerufenen und zugleich die Legitimation für das Wirken Jeremias’. *Die Erweckung des Propheten* ähnelt der Berufung Samuels (1 Sam 3,1–21), die Schilderung der Träume Jeremias’ vom Untergang Jerusalems erinnern an den Berufungsbericht Jeremias mit seinen Visionen (Jer 1,4–19). Dass Zweig der Gestalt der Mutter die Rolle der Verfechterin der Zionstheologie zuschreibt, erhöht die Dramatik, den Untergang Jerusalems verkünden zu müssen.

II. Mit dem zweiten Bild greift Zweig die Thematik des innerprophetischen Konflikts auf. Schon bei seinem ersten öffentlichen Auftreten kommt es zur Begegnung Jeremias’ mit Hananja, der auf ein Bündnis mit Ägypten hofft und zum Kampf gegen Babel aufruft. Den Hintergrund für *Die Warnung* bildet die Zeichenhandlung des biblischen Jeremia, sich unter das Joch Babels zu beugen (Jer 27; 28). Die im Jeremiabuch erzählte Konfrontation Jeremias mit Hananja (Jer 28) fließt hier ein, deren Ursache die unterschiedliche Einschätzung der politischen Situation ist, von der die Zukunft des Volkes abhängt (Jer 37,5–10). Im Gegensatz zu Hananja verlangt Jeremias im Drama, alles zu tun, um den Frieden zu bewahren, und steht mit seinem Leben dafür ein.

III. Das dritte Bild setzt das Thema „wahre“ und „falsche“ Propheten fort. Bereits der Titel *Das Gerücht* weist auf Spekulationen über den Verlauf der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Ägypten und Babylon hin, die in der Falschaussa-

ge gipfeln, die Chaldäer seien geschlagen. Als ein Bote meldet, dass Nabukadnezar gegen Jerusalem zieht, wird Jeremias beschuldigt, am Unheil schuld zu sein. Gerettet wird er vor der wütenden Menge, weil ein Herold zu den Waffen ruft. Als Vorlage für *Das Gerücht* dienen Zweig vor allem jene Passagen des Jeremiabuches, in denen die falschen Propheten das Volk in Sicherheit wiegen (Jer 14,13 ff. u. a.), zudem seine persönlichen Erfahrungen mit Kriegspropaganda als Mitglied der literarischen Gruppe des Kriegspressequartiers während des 1. Weltkriegs.

IV. Den biblischen Hintergrund für das vierte Bild, *Die Wachen auf dem Walle*, bildet die im Jeremiabuch geschilderte Belagerungssituation Jerusalems durch die Chaldäer (Jer 32,2 f.). Jeremias erkennt, dass seine Träume sich zu erfüllen beginnen (vgl. Jer 1; 4; 6) und ist überzeugt, dass er das Volk warnen muss. Den König fordert er auf, Nabukadnezar eine Friedensbotschaft zu senden. Dieser aber droht, Jeremias zum Tod verurteilen zu lassen, sollte er noch einmal den Untergang Jerusalems prophezeien. Für diese Szenen greift Zweig die Weissagungen (Jer 21,1–7) und Begegnungen des Propheten mit König Zidkija auf (Jer 37,17–21; 38,14–26). Die Rolle Baruchs baut er auf Jer 37,11 f. auf, wo Jeremia bezichtigt wird, zum Feind überlaufen zu wollen. Im Drama begibt Baruch sich tatsächlich ins feindliche Lager, weil er erkennt, dass es Jeremias um die Rettung Jerusalems geht.

V. Die Konfessionen Jeremias, die Zweig auf den Propheten (bes. Jer 20,17 f.) als auch auf die Mutter überträgt (Jer 20,14), bilden den emotionalen Haftpunkt für *Die Prüfung des Propheten* im Drama (bes. Jer 15,10–18; 20,7–13.14–18). Zugleich räumt Zweig den unterschiedlichen Sichtweisen bzgl. der Bedeutung Zions breiten Raum ein. Jeremias wird ins Haus der sterbenskranken Mutter gerufen, die nun erkennt, dass der Feind vor der Stadt ist, wie Jeremias gekündet, dass Gott gegen sein eigenes Volk vorgeht, was aufgrund ihrer religiösen Überzeugung undenkbar scheint, und stirbt. Jeremias wird verurteilt (Jer 37,14 ff.; 20,1 ff.), da er gegen den Befehl des Königs Untergang gekündet hat, und in die Düngergrube geworfen (Jer 38,2–13).

VI. Biblischer Bezugspunkt für die *Stimmen um Mitternacht* ist die Entscheidung Zidkijas, nicht auf das durch Jeremia vermittelte Gotteswort zu hören (Jer 26,4–6; 27,12; 38,14–26). Im Drama unterbreitet der König dem fünfköpfigen Rat die Forderung Jeremias', Nabukadnezar eine Friedensbotschaft zu senden. Die Zeichenhandlung mit dem Holzjoch (Jer 28) formt Zweig in ein vom Chaldäerkönig gefordertes Zeichen der Unterwerfung des judäischen Königs um. Nach eingehender Beratung fällt letztlich Zedekias Stolz die Entscheidung gegen den Frieden. Allein mit der Verantwortung für die Folgen dieser Entscheidung lässt er Jeremias aus dem Gefängnis holen, der ihm, dem biblischen Text getreu, sein persönliches Schicksal prophezeit (Jer 37,17; 39,6 f. // 52,10 f.).

VII. Die biblische Gestalt des Gottesknechts ist Jeremias von Zweig auf den Leib geschrieben, im siebten Bild bezogen auf den leidenden Gottesknecht (Jes 50,4–9; 52,13–53,12). *Die letzte Not* beginnt mit dem Eindringen des Feindes in die Stadt. Jeremias' Wort beginnt sich zu erfüllen, der König ist geflohen. Da erkennt die Menge in Jeremias den Gottesknecht, befreit ihn aus der Düngergrube und verlangt die Rettung Jerusalems. Jeremias aber macht deutlich, dass sie sich an Heilsprophezeiungen der falschen Propheten gehalten haben, anstatt auf Gottes Wort zu

hören, und segnet Leiden und Tod, die er auf sich nehme, sodass die wütende Menge ihn kreuzigen will. In der stellvertretenden Funktion des Gottesknechts kommt es zur Parallelisierung von Jeremias (Jer 11,19) und Jesus von Nazaret.

VIII. *Die Umkehr* spielt am Tag nach dem Fall Jerusalems. Ein Bote berichtet einigen Überlebenden vom Geschick des Königs. Die Flucht (Jer 39,2–5 // 2 Kön 25,4 f.) wie das persönliche Schicksal Zidkijas und seiner Söhne greift Zweig inhaltlich unverändert aus dem Jeremiabuch auf (Jer 39,6 f. // 52,10 f. // 2 Kön 25,7). Weil der Rest des Volkes nach Babel gebracht werden soll, versucht Jeremias, sich von Gott loszusagen, der kein Erbarmen mit seinem Volk zu haben scheint. Mit der Theodizeefrage klingt das Buch Ijob an. Die Botschaft, Nabukadnezar biete Jeremias die Stelle des Obersten der Magier in Babel, gestaltet Zweig nach der Notiz im Jeremiabuch (Jer 40,4 f.), die Weissagung des Untergangs Babels entsprechend dem Babelorakel (Jer 50–51) und die Prophezeiung einer erneuten Zuwendung Gottes nach dem sog. Trostbüchlein (Jer 30–31).

IX. Der Titel des neunten Bildes, *Der ewige Weg*, weist voraus auf Zweigs Deutung der Wegführung und der seither diasporischen Existenzweise des Volkes. Jeremias tröstet jetzt geläutert die Überlebenden (Jer 51,50), die sich zum Auszug sammeln, und erklärt den Sinn des Leidens in der Prüfung als Mittel zur Läuterung (vgl. Jer 6,27–30). Gerade im Leiden zeige sich die Sonderstellung des Volkes, dessen Glück in der Erwählung und der besonderen Sendung liege, durch entsprechendes Handeln das messianische Zeitalter herbeizuführen.[5] Damit überträgt Zweig am Ende des Dramas die Rolle des Gottesknechts bleibend auf das Volk (Jes 41,8 f.; 44,1; 49,3).

Als der Tag anbricht, ruft Jeremias im Namen Jakobs das Volk auf, seine Wanderung anzutreten. Damit bindet Zweig die gegenwärtige Prüfung des Volkes an den Kampf Jakobs mit Gott und den durch ihn errungenen Segen für alle Zeit (Gen 32,23–33). Jerusalem inwendig erstehen zu lassen, ist Aufgabe jedes Einzelnen an jedem Ort. Entscheidend ist der Glaube, denn das letzte Ziel ist Gott. Mit Chören, in denen die Ausziehenden ihre Zukunft besingen und der Verwunderung der feindlichen Krieger, weil die Besiegten wie Sieger aus der Stadt schreiten, lässt Zweig sein Drama ausklingen. Die Deutung dieses Schauspiels überträgt er einem Chaldäer: Das Geheimnis, das dieses Volk in der Niederlage trägt, ist Gott.

2 Fazit

Mit dem Spannungsbogen von den Träumen des Propheten vom Untergang Jerusalems über die tatsächliche Zerstörung der Stadt bis hin zur Tröstung des Volkes durch die Verheißung eines von Gott begleiteten Daseins in der Welt setzt Stefan Zweig jene Aspekte um, die Gott dem Propheten im Jeremiabuch in der Berufung zusagt: „du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und zerstören, aufbauen und einpflanzen“ (Jer 1,10). Gemäß seiner Erfahrung als assimilierter Jude bezieht Zweig „aufbauen und einpflanzen“ nicht auf die Rückkehr ins Land (Jer 29,14b), sondern deutet sie als Auftrag, den er in der Zerstreuung, dem Leben des Volkes in

[5] Vgl. *Walter Homolka*, Vom Niedergang eines zentralen Deutemusters – Die Messiasvorstellung im neuzeitlichen Judentum, in: ZRGG 68 (2016), 31–39, hier: 32; ebenso *ders*., Die Messiasvorstellungen im Judentum der Neuzeit, in: BThZ 31 (2014), 108–143, hier: 111.

der Diaspora, als verwirklicht erfährt. Insofern sieht Zweig mit dem biblischen Jeremia die Religion nicht notwendigerweise an das Land gebunden, sondern die Aufforderung, in der Fremde ein gutes Leben zu führen und dem Wohl der „Gastländer“ zu dienen (Jer 29,5–7), als Einladung für eine heilvolle Zukunft.

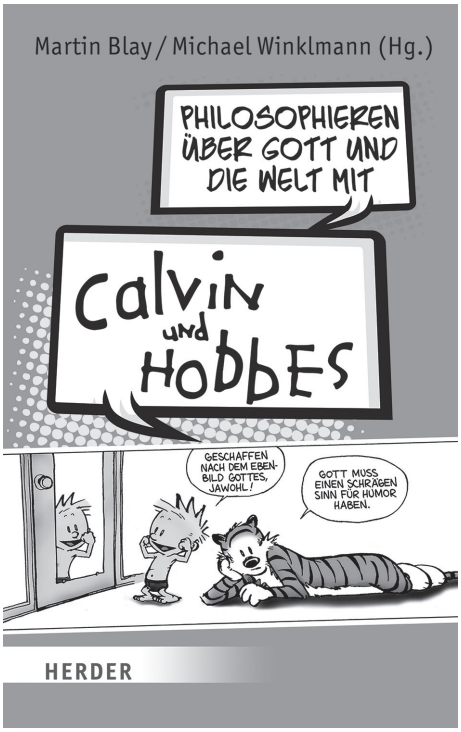
Basierend auf Jer 29,11 ist die Zerstörung Jerusalems für Zweig nicht das Ende und die Verbannung nicht das Ziel des Volkes, denn er stellt die Niederlage nicht als Strafe, sondern als einen von Gott herbeigeführten neuen Anfang dar, nicht als Wegführung ins Exil, sondern als Aufbruch in die Welt, als Beginn des ewigen Weges.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Zweig für sein Drama nicht nur das Buch Jeremia aufgreift, sondern sich der Bibel höchst kreativ bedient. Einerseits übernimmt er Inhalte bzw. biblische Figuren ihrer ursprünglichen Rolle entsprechend, andererseits überträgt er Aussagen und Handlungen auf andere Personen oder Kontexte, entwirft neue Figuren, die als Repräsentanten gesellschaftlicher Gruppen fungieren und deutet aufgrund der zeitlichen und räumlichen Distanz zum Schrifttext biblisch-prophetische Aussagen entsprechend seiner Erfahrung.

Mit dem Drama drückt Zweig im 1. Weltkrieg metaphorisch seine zur Lebensphilosophie gewordene Überzeugung von der seelischen Superiorität des Unterlegenen aus, die ihre Wurzeln in der jüdischen Tradition hat. Damit wird die in der Literaturwissenschaft vertretene Meinung, *Jeremias* sei in erster Linie ein pazifistisches Werk, insofern relativiert, als herausgearbeitet wird, dass Zweig nicht nur seine Haltung zu Krieg und Frieden, sondern im Rückgriff auf die Geschichte und im Wahrnehmen der prophetischen Stimmen des Judentums auch seine Einstellung zu jüdischen Strömungen an der Wende zum 20. Jahrhundert in symbolischer Form zur Sprache bringt.

Das aktuelle theologische Buch

◆ 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.



Zehn Jahre ließ Bill Watterson den sechsjährigen Calvin und seinen (Stofftiger-)Freund Hobbes in Form eines Comicstrips auch über die großen Fragen des Lebens nachdenken. Als Namensgeber seiner beiden Protagonisten wählte er den Theologen Johannes Calvin und den Philosophen Thomas Hobbes. In Anlehnung an den Theologen Calvin, einen Vertreter der Vorherbestimmung des Menschen durch Gott, ist auch der kleine Calvin davon überzeugt, nicht selbst für seine Taten verantwortlich zu sein. Wie der Philosoph Thomas Hobbes hat auch „Stofftiger"-Hobbes ein eher düsteres Menschenbild. In der Einleitung der deutschen Gesamtausgabe (2013) bekennt Watterson, dass beide Wesen mit seinem mehr oder weniger übereinstimmen, was er allerdings nicht beabsichtigt hatte. Hobbes durfte seine besseren Eigenschaften (plus ein paar Eigenheiten seiner Katzen) ausleben und Calvin seine lamentierende, eskapistische Seite. „Zusammengenommen ergeben die beiden ein ziemlich genaues Tagebuch meiner Gedanken" (Deutsche Gesamtausgabe. Buch 1, 13). Zwischen 1985 und 1995 wurde Wattersons Comic in über 2000 Zeitungen auf der Welt veröffentlicht und bis heute millionenfach in Buchform verkauft.

Für die Herausgeber Martin Blay und Michael Winklmann ist das Ziel ihres Buches eine „Hommage an die beiden Comicfiguren", weil sie „Menschen zum Nachdenken über die Grundfragen unseres Lebens gebracht haben" (10). So werde manches alte Problem der Philosophie zwischen den oft sparsam gefüllten Sprechblasen und wenigen Bildern verhandelt, würden keine fertigen Lösungen angeboten, sondern zum Nach- und Mitdenken angeregt.

Die Denklinien der Comics wollen die Autorinnen und Autoren des Buches etwas weiter verfolgen und aufzeigen, „welche Untiefen sich hinter manch knappen Dialogen verbergen" (15). Mit Hilfe einzelner Comics stellen sie wichtige Problemfelder der Philosophie und Theologie vor mit dem Anliegen, „ein Gespür für philosophisch-theologisches Denken zu vermitteln" (15). Es geht um Antworten auf die Fragen, wo wir herkommen und wer wir sind (Anthropologie und Schöpfungslehre), was wir tun sollen und wie wir richtig handeln können (Ethik und Moral), was mit dem Wort Gott gemeint ist (Gotteslehre), was der Tod des Menschen philosophisch bedeutet und warum es in der Theologie ein Leben durch den Tod hindurch gibt (Eschatologie).

Mit Calvin und Hobbes geht *Matthias Werner* der Frage nach dem Grund unseres Seins nach. Die Frage an Hobbes „Warum sind wir hier" muss Calvin mit zunehmender Präzisierung vortragen, weil die Antworten seines Freundes („weil wir hergelaufen sind", „weil Le-

ben auf der Erde möglich ist", „weil wir geboren wurden") seinem eigentlichen Anliegen nicht gerecht werden und letztlich bei beiden Unzufriedenheit („Vergiss es", „Mach ich. Vielen Dank.") hinterlässt. Werner skizziert die inhaltlichen Zusammenhänge der vernunftgemäßen und sachlichen Antworten Hobbes und kommt schließlich zu einer „Betrachtungsweise, die sich vom konkreten Ort und von der konkreten Zeit löst und die Frage stellt, warum überhaupt etwas existiert (und nicht vielmehr einfach gar nichts vorhanden ist)" (23). Übersichtlich skizziert er Schöpfungsmythen, Schöpfungserzählungen der Bibel, ausgewählte philosophische Ansätze der Moderne und das christliche Sinnangebot und plädiert abschließend dafür, eine eigene, persönliche Antwort zu wagen.

Angeregt durch die Bildgeschichte, in der Calvin sich selbst Briefe schreibt und so verschiedene zeitliche Abschnitte seines Daseins miteinander ins Gespräch bringt, beschäftigt sich *Martin Blay* mit der personalen Identität durch die Zeit. Es geht also darum, inwieweit das derzeitige Ich mit früheren Formen des eigenen Selbst übereinstimmt, ob es ein eindeutiges Merkmal gibt, das die personale Identität durch die Zeit erklären kann, oder ob nicht Identität als etwas zu verstehen ist, so der Vorschlag des amerikanischen Philosophen Robert Nozick, für das es kein einheitliches Kriterium gibt, sondern über das verhandelt werden muss.

Warum Erbsünde heute noch ein Thema ist, erörtert *Daniela Kaschke*. Calvins Frage an Hobbes, ob er denn glaube, dass Babys mit Sünden geboren werden, sie also als Sünder zur Welt kommen, sind der Anlass für eine Auseinandersetzung mit Fragen von Schuld haben, Sünden begehen und Verantwortung übernehmen (Hobbes lakonische Antwort und die Reaktion Calvins darauf sollen hier nicht verraten werden). Aus philosophischer wie systematisch theologischer Perspektive fasst die Autorin verständlich zusammen, was unter Freiheit und Befreiung aus strukturellen Unheilsituationen verstanden werden kann, und regt mit offenen Fragen zum Weiterdenken an.

Motiviert durch die Anfrage Calvins an Hobbes, ob sich Tugend in unseren Taten oder in unserem Herzen zeigt, legt *Kristina Kieslinger* Antwortversuche aus Philosophie und Theologie vor. Nachvollziehbar zeigt sie u. a., wie der Stofftiger Hobbes in seiner Antwort gekonnt Tugend- und Normethik miteinander verbindet.

Jan Levin Propach erläutert, was Calvin meinen könnte, wenn er Hobbes fragt, ob er glaube, dass Gott existiert. In seinen Ausführungen konzentriert er sich auf den Vertrauensakt des Glaubens und zeigt bündig zwei klassische Argumente (Thomas von Aquin, Anselm von Canterbury) für die Existenz Gottes auf. Schade, dass er auf Calvins Feststellung, die nach einer bildlichen Nachdenkpause folgt, nicht eingeht: „Irgendwer hat es auf mich abgesehen."

Calvins Frage nach dem Geheimnis des Glücks lassen *Michael Winklmann* über dieses nachdenken. Die hedonistischen wie allmachtsgeleiteten Vorstellungen des kleinen Calvin und die emphatische Erwiderung seines Freundes („Das ist wohl *eine* Vorstellung davon") führen zu einer gelungenen Einleitung in philosophische Aussagen von Aristoteles, Thomas Hobbes und Epikur. In seinen Ausführungen macht Winklmann erfreulicherweise immer wieder Rückverweise auf „seinen" Comic und hält fest, dass Calvin, ohne es zu wissen, bereits eine der wichtigsten Voraussetzungen für ein glückliches Leben erfüllt: Er kann mit seinem Freund Hobbes über alle dafür wichtigen Fragen reden.

„Glaubst Du an den Teufel?", fragt Calvin seinen Freund, „du weißt schon, ein höheres böses Wesen, das sich der Versuchung, Korrumpierung und Zerstörung des Menschen verschrieben hat". Hobbes Zweifel, dass der Mensch dazu Hilfe braucht, lassen Calvin festhalten: „Mit Tieren kann man über sowas einfach nicht reden." Mit diesem Comic führt *Judith Krug* in die alte Frage ein, warum es Leid und Böses auf der Welt gibt und warum Gott so etwas zulässt. Differenziert legt sie verschiedene Lösungsansätze der sogenannten Theodizee-Frage wie auch die jeweils kritischen Einwände dar und macht plausibel, warum keiner der in Philosophie und Theologie angebotenen Lösungswege eine hinreichende Erklärung liefern kann.

Warum Bittgebete nicht so einfach funktionieren, wie sich das auch der kleine Calvin vorstellt, erklärt *Markus Weißer*. Calvins vergeb-

liche Bitte um Schnee mündet in einen erpresserischen Versuch: „Willst Du, dass ich Atheist werde?“ Weißer erläutert, warum das Gottesverständnis wie die Gottesbeziehung zentral für die Frage nach dem Bittgebet ist, und nennt verschiedene Varianten, „wie ein Bittgebet seine Wirksamkeit entfalten und mit dem Handeln Gottes in Beziehung stehen könnte“ (99).

Calvins Anfrage, diesmal an die Eltern, beim Essen: „Was ist, wenn wir nach dem Tod feststellen müssen, dass Gott ein großes Hühnchen ist?? Was dann?“ Mutters davon unbeeindruckte Antwort, „Iss einfach deinen Teller leer, ja?“ lässt ihn erregt fortfahren: „Ewige Verdammnis, so sieht´s aus!“ *Alena Tkatschenko* verweist darauf, dass Calvin oftmals Abneigungen gegen die Kochkünste seiner Mutter hegt und hier mit philosophisch-theologischer Argumentation versucht, dem Verzehr des ungeliebten Essens zu entgehen. Sie greift die Bildgeschichte auf, um exemplarisch Gottesrede in Philosophie und Theologie darzulegen, und begründet nachvollziehbar, warum in beiden einiges dagegenspricht, dass Gott ein Hühnervogel ist.

Peter Paul Morgalla und Johannes Heger beschäftigen sich mit der Frage an ein Leben nach dem Tod und seinen Konsequenzen für das Hier und Jetzt, weil diese Frage Calvin den Schlaf raubt und er Hobbes fragt: „Na ja, angenommen es gibt kein Leben nach dem Tod, dann ist *DAS* hier alles was wir kriegen. Und das heißt, dass ich hier im Bett sitze, während kostbare Momente meines allzu kurzen Lebens für immer verfliegen.“ Treffend denken die beiden Autoren in der vorgegebenen Kürze über Calvins existenzielle Frage nach, indem sie Deutungsangebote in der Popkultur (wie deren Zusammenhang mit jugendlichen Todes- und Jenseitsvorstellungen) und aus der Philosophie und den Religionen anführen. Zuletzt setzen sie sich theologisch mit der Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi auseinander, weil sie – auch Calvin – helfen kann, „das Leben im Hinblick auf den Tod gelassener anzugehen“ (131) und dabei Kraft freisetzt „für sich und andere die Osterfreude zu leben“ (132).

Den Autorinnen und Autoren ist es gelungen, einen verständlichen und guten (ersten) Einblick in philosophisch-theologische Grundfragen zu geben. Ebenso machen sie Lust auf eine vertiefende Beschäftigung mit Philosophie und Theologie, was nicht zuletzt dem Charme der beiden Protagonisten des Comics zu verdanken ist. Bei Calvin und Hobbes werden mehr Fragen gestellt als unumstößliche Antworten geliefert. Schon gar nicht werden Antworten ohne vorhergehende Fragen gegeben. Der Prozess des Suchens bleibt durch anhaltende Dialoge aufrecht, selbst wenn Calvin und Hobbes einander mal missverstehen, einander nicht verstehen können oder Hobbes schlicht keine Antwort weiß. Auch die meisten Autoren und Autorinnen stellen in ihren Darlegungen viele Fragen, formulieren offene oder regen explizit dazu an, selbst auf die Suche zu gehen (sich also nicht mit ihren Ausführungen zufrieden zu geben). Ein weiterer Vorzug des Buches, das für die Pastoral wie den Religionsunterricht sehr zu empfehlen ist.

Es wundert nicht, dass die beiden Herausgeber mit Wattersons letzter Bildgeschichte (31. Dezember 1995) die einzelnen philosophischen und theologischen Denklinien abschließen. Wie Watterson Calvin und Hobbes im neugefallenen Schnee in ihrer alten, durch den Schnee aber neuen Welt auf Entdeckungsreisen gehen lässt (im engl. Original „Let´s go exploring“), ermuntern auch sie dazu, mit philosophischen und theologischen Gedanken unter die Oberfläche unseres Alltagsverstandes zu schauen und wie Calvin zu entdecken, dass die Welt „voller Wunder“ ist.

Linz *Ilse Kögler*

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

◆ Himmelbauer, Markus / Jäggle, Martin / Siebenrock, Roman A. / Treitler, Wolfgang (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (Quaestiones disputatae 290). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. (325) Kart. Euro 35,00 (D) / Euro 36,10 (A) / CHF 45,50. ISBN 978-3-451-02290-6.

Das Buch enthält sowohl die Vorträge, die anlässlich der Jubiläumsveranstaltung zu 50 Jahre *Nostra aetate* gehalten wurden, wie auch weitere Beiträge von Lehrenden der Universität Wien, vor allem der Theologischen Fakultät. Insgesamt vereinigt der Band dreizehn Artikel, die sich nahezu ebenmäßig auf die Bereiche „Geschichte", „Bestandsaufnahme", „Blickwechsel" und „Themen" verteilen.

Im geschichtlichen Teil behandelt Stefan Schima, Professor an der juridischen Fakultät, den Antisemitismus an der Universität Wien, beginnend im 19. Jhdt und mit Schwerpunkt in der Zeit nach dem I. Weltkrieg, in der Ersten Republik und im Ständestaat bis zur Auflösung Österreichs.

Klaus Davidowicz beschreibt die Entstehung und weitere Entwicklung der Legende vom Anderl von Rinn und schließt mit einem kritischen Bericht über den mühseligen Kampf der kirchlichen Obrigkeit mit der Bevölkerung des Ortes um die Beendigung des unseligen Kultes.

Die Zeit nach der Schoa nimmt Norbert Reck in den Blick und analysiert die Gründe für das zaghafte Eingestehen einer Mitschuld an dem schrecklichen Geschehen, wie es sich jeweils verschieden in den drei Generationen nach dem Ende des II. Weltkriegs zeigt.

Im Bereich „Bestandsaufnahme" reflektiert Edward Kessler als jüdischer Theologe die fünfzig Jahre nach *Nostra aetate*, wobei er kritisch bemerkt, dass die Schoa in der Konzilserklärung nicht vorkommt und eine offizielle Stellungnahme erst viel später erscheint – *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah* (1998) –, obwohl diese menschliche Katastrophe „eine Bedrohung für heutiges christliches Selbstverständnis" (97) darstellt. Ebenso vermisst Kessler ein Wort zum Zionismus und zur Errichtung des Staates Israel. Als Punkte des beidseitigen Interesses im christlich-jüdischen Dialog hebt er in theologischer Hinsicht noch die Bundestheologie und die Inkarnationslehre hervor, da sich in diesen Punkten entscheidet, ob sich das Christentum in seiner Eigenständigkeit theologisch so positionieren kann, dass nicht wieder die alte Substitutionslehre das Denken beherrscht.

Ausgehend von der Tatsache, dass die Dokumente des Konzils das Denken der Kirche entscheidend verändert haben, betont Johanna Rahner, dass man *Nostra aetate* sogar eine „Revolution" nennen könne, weil die Erklärung alle bisherigen negativen Aussagen verwirft, die Bundestreue Gottes betont und jede Form des Antisemitismus scharf verurteilt. Jeden dieser Punkte illustriert Rahner im Einzelnen unter Bezug auf anschließende kirchliche Stellungnahmen, wobei vor allem die Rolle von Papst Johannes Paul II. zur Sprache kommt.

Einen besonderen Reiz hat der Beitrag von Roman A. Siebenrock, denn er wählt die Gattung eines „fiktiven Essays", in welchem er schildert, wie ihm zufällig eine Box in die Hände fällt, in der sich verschiedene Texte finden, welche sich mit *Nostra aetate*, der Wirkung dieses Dokuments, kritischen Anfragen und nicht zuletzt auch mit der Frage auseinandersetzen, ob es nicht ein drittes Vatikanisches Konzil geben könnte. Da die Box später auf mysteriöse Weise verschwand, kann er nur berichten, was er in der Eile von den vielen Zetteln notieren konnte.

In der Rubrik „Blickwechsel" stellt Wolfgang Treitler die wichtige Frage, warum Jesus von seinen jüdischen Zeitgenossen nicht als Messias (an)erkannt werden konnte; er führt dafür ins Treffen, dass Jesus weder den biblischen Messiaserwartungen entsprach, noch auch ein messianisches Zeitalter heraufführte. Da sich zudem auch die erwartete Wiederkunft nicht erfüllte, war das frühe Christentum genötigt, Jesus nicht mehr als Messias, sondern im Anschluss an Johannes und unter Aufnahme hellenistischer Vorstellungen als Gottmenschen zu propagieren, wodurch sich eine unüberbrückbare Kluft zum Judentum auftat. Der Bei-

trag schließt daher mit sieben Aufgaben, denen sich die Fundamentaltheologie unter diesen Gegebenheiten zu stellen hat.

Philip A. Cunningham geht in seinem Beitrag von dem bemerkenswerten Umstand aus, dass die Konzilserklärung *Nostra aetate* erstmals andere Religionen positiv wahrnimmt und in den interreligiösen Beziehungen eine Bereicherung sieht, und fragt, was daraus in den vergangenen fünfzig Jahren geworden ist. Unter Anwendung der Spieltheorie beleuchtet er vor allem die Beziehung zum Judentum und verweist darauf, dass das bisherige Null-Summen-Denken noch nicht überwunden ist und es daher die Aufgabe von beiden Seiten, von Christen und Juden, ist, „Nicht-Null-Summen-Theologien des Anderen zu gestalten." (220).

Rainer Kampling setzt sich mit Röm 9–11 auseinander und zeigt, wie durch die Art der Aufnahme dieses Textes in der Konzilserklärung seine frühere Auslegung außer Kraft gesetzt wurde, sodass er nun zur entscheidenden Stütze der „Neuen Israeltheologie" werden konnte, welche den bisherigen Antijudaismus verwirft, der durch Jahrhunderte die Schriftauslegung prägte. Es ist spannend zu verfolgen, wie es zu diesem Wandel gekommen ist und wie er in weiterer Folge exegetisch noch weiter untermauert wurde.

Den Bereich „Themen" eröffnet Armin Lange mit einer Untersuchung zu 1 Thess 2,13–16, in welcher er nachweisen will, dass diese Stelle im ältesten der Paulus-Briefe doch als ein Beleg für Antisemitismus im Neuen Testament zu werten ist.

Folge der Konzilserklärung ist u. a. die wichtige Frage: „Ist die Ökonomie eines einzigen, ewigen Bundes auf dem Weg zur eschatologischen Erfüllung vorstellbar, der Israel und die Kirche zum Gegenstand eines einzigen Planes macht?" (256). Dieser Frage geht Erzbischof Bruno Forte nach; er greift die von den Kirchenvätern initiierte Interpretation der beiden Kundschafter auf als Bild für Israel und die Kirche, verbunden durch die Stange, welche das Kreuz symbolisiert, an der die Traube, d. i. Christus hängt (vgl. Num13,23). Nur die dahinter gehende Kirche, aber nicht das vorausgehende Israel kann es so sehen, aber beiden gemeinsam ist der Blick auf den Horizont, die Zukunft. Im Anschluss daran vertieft Forte dieses Bild durch offenbarungstheologische Überlegungen zur Gegenwart und Verborgenheit Gottes in der christlichen und jüdischen Tradition und antwortet differenziert auf die Frage eines gemeinsamen Bundes.

Peter Ebenbauer analysiert einige Kirchenlieder des neuen „Gotteslob" im Hinblick auf antijüdische Momente, wobei er Beispiele aus dem Liedgut von Weihnachten, Ostern und Fronleichnam auswählt, aber am Ende auch Marienlieder einbezieht und einen Blick auf die Psalmen wirft. Besonders interessant ist der Vergleich von älteren und neueren Textfassungen in Bezug auf den Fronleichnamshymnus „Pange Lingua".

Den Schluss macht der Beitrag von Regina Polak, in welchem die Frage im Vordergrund steht, wie weit die Konzilserklärung in der gegenwärtigen Pastoraltheologie rezipiert und umgesetzt wird. Die Antwort ist – wie bezüglich so mancher anderer Bereiche des kirchlichen Lebens – sehr ernüchternd und es bleibt, auch wenn es ermutigende Lernbeispiele gibt, noch viel zu tun.

Durch die Vielfalt der Beiträge aus den unterschiedlichen Blickwinkeln wird der Band zu einer Lektüre, die nachdenklich macht, weil sie Versäumnisse benennt, den Finger auf offene Fragen legt und auf diese Weise zu weiterer Arbeit aufruft.

Linz *Franz Hubmann*

◆ 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.

Der Tod ist ja ein dankbares Thema – weil er jeden betrifft, kann auch jeder etwas dazu sagen. Das mag die beiden Herausgeber Thomas A. Seidel und Ulrich Schacht in die Versuchung geführt haben, sehr großzügig alles in den Band aufzunehmen, was irgendwie um das Thema Tod kreist.

Sicher, alle Beiträge sind auf ihre Art gut: Peter Zimmerling wagt einen Überblick über den typisch protestantischen Umgang mit dem Tod (von der Rechtfertigungslehre über Paul Gerhardts Lieder und die Psalmen als Sprachhilfe, zum Märtyrergedanken bei Bonhoeffer). Siegmar Faust kritisiert engagiert die Thesen von Wolfhart Pannenberg. Informativ und unterhaltsam lesen sich die Ausführungen zur

religiösen und kulturellen Überlieferung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Christiane Schirrmacher zeigt, was Bibel und Koran zu Tod und Leben sagen. Für Hochmotivierte gibt es ambitionierte Gedanken zu Goethes Todesangst (Thomas A. Seidel), und Sebastian Kleinschmidt hat sich damit auseinandergesetzt, wie sich Elias Canetti und Ernst Jünger am Tod abgearbeitet haben.

Es ist protestantischer Aufrichtigkeit hoch anzurechnen, dass im Vorwort erklärt wird, wie das Buch entstanden ist: als Tagungsband eines Konventes der Evangelischen Bruderschaft des St.-Georg-Ordens. Allerdings war die Tagung im Jahr 2010 – erst 2017 erschien das Buch, dann aber auch noch ohne den Hauptvortrag von Klaus Berger, „Der theo-logische Zugang", und ohne den Beitrag des Philosophen Rüdiger Schmidt-Grépály „Ich brauche noch etwas Zeit" (dieser Titel macht doch neugierig). Dafür fanden dann zum Teil noch ältere Referate Aufnahme – was dem Werk das Geschmäckle eines Sammelsuriums anhaften lässt.

Andererseits liegt in der disparaten Auswahl auch eine Chance: Dieter Koch führt exzellent und knapp in Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben" ein, erschienen 1519! Und dann finden wir mitten im Buch 18 Seiten „O-Ton" des Reformators – der bei allem zeitlichen Abstand frisch und verständlich erscheint.

Die beiden Artikel aus der Rubrik „Praktische Erfahrungen" erden und relativieren manche theologische Überlegung: George Alexander Albrecht, Cornelia Seidel und Heiner Sylvester teilen Erfahrungen aus der Sterbebegleitung mit. Michael Dorsch, Frank Hiddemann und Thomas A. Seidel führen in die Problematik ostdeutscher Kirchlichkeit im Rahmen der Bestattung ein: Unter welchen Bedingungen ist es zum Beispiel gerechtfertigt, eine christliche Kirche für nichtreligiöse Trauerfeiern zur Verfügung zu stellen?

Der Sammelband gleicht einem Büffet, an dem alles angeboten wird. Damit versöhnt die Nachtisch-Abteilung der „Literarischen Fundstücke". Von Friedhelm Mäker, Eckart Kleßmann, Uwe Kolbe, Kerstin Hensel, Siegmar Faust, Bernd Wagner, Matthias Buth, Jörg Berning, Reiner Kunze, Ulrich Schacht, Jürgen K. Hultenreich, Christian Lehnert und Carl-Christian Elze sind durchweg lesenswerte Gedichte aufgenommen worden. Mein Favorit: Erich Wolfgang Skwaras „Aufruf zum Vergessen", worin es heißt: „Vielleicht ist Freiheit auch dieses: Vergessenwerden" – darüber lässt sich nachdenken.

Grundsätzlich bietet das Buch eine Menge an Informationen und Thesen zum christlichen Umgang mit dem Tod; von der „Lebenslust im Christentum" – wie im Untertitel versprochen – spürt man leider nur wenig; wenn, dann allenfalls in der Lyrik. Die rhetorische Titelfrage des Apostels Paulus „Tod, wo ist dein Stachel?" wird natürlich nicht eindeutig beantwortet: Es gibt eben in Religion und Kultur des Christentums eine Menge verschiedener Zugänge zum Geheimnis des Todes. Theologen schauen anders auf ihn als Schriftsteller oder als Kirchenleute aus der Praxis. Eines aber wird klar: Über den Tod sinnen wir immer als Lebende nach – und wirken damit jetzt schon auf unser Leben ein.

St. Augustin *Georg Schwikart*

◆ Kern, Bruno: „Es rettet uns kein höh'res Wesen"? Zur Religionskritik von Karl-Marx – ein solidarisches Streitgespräch. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (141) Brosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 24,40. ISBN 978-3-7867-4034-6.

In der Wochenzeitung „Die Furche" (Ende Juni 2018) konstatierte der Wiener Philosoph (und frühere Linzer Kollege) Rudolf Langthaler, dass das Geburtstagsjubiläum von Karl Marx (1818–2018) in der wissenschaftlichen Aufarbeitung keine gravierenden Spuren hinterlassen habe. Dies gilt – so schreibt er – vor allem für die religionskritische Absicht des geschichteprägenden Denkers und politischen Aktivisten Marx.

Dieser Ansicht scheint die vorliegende Publikation zu widersprechen. Aber gelingt dem Verfasser seine große Ankündigung zu einem „solidarischen Streitgespräch"? Bedauerlicherweise nicht; solidarisch in der Absicht: das stimmt; aber von einem Streitgespräch spürt man so gut wie nichts.

Bruno Kern – als Dominikaner in der entsprechenden philosophischen Tradition ausgebildet, jetzt als selbständiger Lektor und Übersetzer tätig – hat sich in letzter Zeit in mehreren Veröffentlichungen mit Karl Marx (oder sollte man sagen „für" Marx) beschäftigt. Einerseits mit einer Mini-Edition von Texten: „Der kleine Marx". Bestechende Gedanken eines Kritikers (Marix-Verlag, Wiesbaden 2017, [156]); anderseits mit einer umfassenden Zitate-Sammlung:

„Karl Marx" – Texte und Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Bruno Kern, Wiesbaden 2015). Beide Bücher können leider nicht überzeugen. Und das selbe Urteil getraue ich mich auch auszusprechen, wenn ich die vorliegende Abhandlung beurteilen soll.

Die Überschriften klingen plakativ; z. B.: „Unter Drogendealern" (über das klassische Diktum vom „Opium des Volkes" [55 ff.]). Er wühlt sich in philosophische Diskussionen hinein (über Hegel, Feuerbach, aber auch zur neueren Wissenschaftstheorie), er bringt aber – gerade Marx gegenüber – keine plausible eigene Position auf die Beine. Natürlich geht es um die (wenigen) klassischen religionskritischen Texte („Einleitung in die Hegelsche Rechtsphilosophie", Fetischkapitel im ersten Band des „Kapitals"); im Handumdrehen handelt er aber auch von der Politischen Theologie (J. B. Metz, H. Peukert); auch die Themen der Ökologie bleiben nicht unerwähnt. Eine Replik auf J. Habermas darf natürlich auch nicht fehlen.

Die Methoden des Zitierens bzw. des Ausweises der Zitate bleiben äußerst fragwürdig (für einen Verlagslektor eigentlich kein Renommee). Marx zitiert er nicht aus der (neuen) MEGA, lieber aus der MEW; am liebsten aber verweist er auf TS (d. h., seine in letzter Zeit erschienene Textsammlung [siehe oben]). Die klassischen Zitate, die den einzelnen Kapiteln vorangestellt sind, werden in ihrem Herkunftsort gar nicht erst belegt (z. B. 17, 25 und noch öfters). Ziemlich ratlos steht man vor dem Zitat, das dem Buch den Titel gibt. „Es rettet uns kein höh'res Wesen". Man bleibt im Ungewissen: Sollte das ein Marx-Diktum sein, das ich nicht kenne? Nicht jedem Theologie-Interessierten dürfte es bewusst sein, dass es sich bei dieser Zeile (freilich ohne Fragezeichen!) um den Anfang der zweiten Strophe der Internationale handelt … Im Buch aber kein Funke eines Hinweises auf die Herkunft …

Man wird den Verdacht nicht los, das Manuskript wurde vor der Zeit in Druck gegeben, ehe die Mühe des konsequenten Zuendedenkens und der sauberen Belege abgeschlossen war.

Bleibt am Ende die Diagnose von R. Langthaler doch gültig: Über das hinaus, was in den 60er- bis 80er-Jahren an profunden Arbeiten geliefert wurde, als sich z. B. H. Gollwitzer, W. Post, F. Hinkelammert mit spürbar mehr und unaufdringlicherem Interesse mit dem Religionskritiker Marx befasst haben, ist nicht wirklich Neues auf den Tisch gekommen; leider auch nicht mit dieser Publikation, die sich selber so großspurig ankündigt.

Zu oft wird nicht unterschieden, was mit dieser Schrift wirklich beabsichtigt ist: eine Kirchenschelte (gegen die Vatikanische Kritik der Befreiungstheologie) oder doch eine sachliche Auseinandersetzung mit religionsrelevanten Argumenten …? Ist dafür ein Beleg gefällig (der Abschluss des siebenseitigen Vorwortes): diese „Anstiftung", sich mit Marx direkt zu beschäftigen (natürlich „mit Hilfe meines Marx-Lesebuchs") bringt nicht nur Erkenntnisgewinn; „die Lektüre von Marx (ist) das pure Lesevergnügen. Er war mit Sicherheit einer der begabtesten Schriftsteller, Polemiker und Stilisten seiner Zeit. Gönnen Sie sich dieses Lesevergnügen – es sei denn, Sie streben eine Karriere als Kardinal der römisch-katholischen Kirche an" (15).

Linz / St. Florian *Ferdinand Reisinger*

HOMILETIK

◆ Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (680; zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,68. ISBN 978-3-7917-2999-2.

Mit dem vorliegenden Band beschließt der Autor, Professor für Theologie des geistlichen Lebens an der Universität Augsburg, die überaus ansprechende Reihe der Auslegungen der Sonn- und Festtagslesungen anhand von Kunstwerken von der Antike bis zur Gegenwart. Die Anlage der einzelnen Beiträge entspricht jener der ersten Bände; sie beginnen mit einer kurzen Einführung in den Bibeltext und dessen Platz in der Leseordnung. Dann folgen über eine moderne Erklärung hinaus des Öfteren auch Verweise auf die typologische Auslegung in der alten Kirche, welche für das Verständnis so mancher Details in den Bildern sehr wertvoll ist. Dazu wird auch die spirituelle Tradition erläutert, wenn es sich um ostkirchliche Bildwerke handelt, weil sie bei heutigen Leserinnen und Lesern kaum vorausgesetzt werden kann.

Die eigentliche Bilderklärung beginnt meist mit einer Biografie des Künstlers, der Schule, welcher er angehört und einer biografischen Einordnung des Bildes; letztere ist oft

sehr aufschlussreich für die Wahl des Motivs. Anschließend findet sich gewöhnlich ein Vergleich des Kunstwerks mit anderen von demselben Motiv und schließlich – wenn nötig und möglich – eine Beschreibung des Weges, den das Werk bis zum heutigen Standort gegangen ist. Hingewiesen sei auch darauf, dass der Verfasser häufig auf seltene Motive zurückgreift und auch auf diese Weise die künstlerische Interpretation des Bibeltextes bereichert. Viele Beispiele könnten genannt werden, besonders hervorgehoben aber sei die Darstellung zu Gen 22, in welcher der Maler auf die *Antiquitates* des Josephus Flavius zurückgreift und so zu einer sehr überraschenden Abbildung des dramatischen Geschehens kommt (vgl. 106 ff.).

In der Bilderklärung im Einzelnen deckt der Verfasser mit Hilfe seines umfangreichen kunst- und theologiegeschichtlichen Wissen in meisterhafter Weise auf, welch tiefes Erfassen des jeweiligen Bibeltextes von Seiten des Künstlers sich symbolisch durch die Anlage seines Werkes, die Gestaltung und den Ausdruck der Personen, der Landschaft mit ihren Details, der gewählten Farben u.a.m. herauslesen lässt. Vor allem aufschlussreich sind u. a. die Interpretationen der Details in den so sehr auf das wesentliche Geschehen konzentrierten Illustrationen biblischer Szenen in den mittelalterlichen Handschriften. Durch die weit gestreute Auswahl an Kunstwerken, angefangen in frühchristlicher Zeit bis ins 20. Jh. bekommt der Benützer dieses Bandes einen Zugang zu den Texten der Sonn- und Festtage vermittelt, der – wie der Verfasser mit Recht in der Einleitung schreibt – „tief in das geistliche Leben eingreifen" kann (15). Ein sehr ausführlicher Anmerkungsteil (63 Seiten!) und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (25 Seiten!) schließen den wunderbaren Band ab. Man kann daher dieses Buch nicht nachdrücklich genug als geistlichen Begleiter durch das Kirchenjahr empfehlen, und man wird es auch nach drei Jahren gern wieder hervorholen.

Linz *Franz Hubmann*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Bayer, Petrus A.: Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 164). Aschendorff Verlag, Münster 2016. (VIII, 336) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 48,40 (A) / CHF 51,42. ISBN 978-3-402-11589-3.

Das Mühlviertel stellte im Land ob der Enns in konfessioneller Hinsicht einen Sonderfall dar. Während es protestantischen Gemeinden im Hausruck- und Traunviertel sowie dem Salzkammergut gelungen war, sich sämtlichen Rekatholisierungsmaßnahmen mehr oder weniger gut zu widersetzen, so wurde das Mühlviertel bereits im 17. Jahrhundert homogen katholisch. Die Frage nach dem Warum ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Studie, die der Autor in Verbindung mit der Herrschaft und dem pastoralen Wirken des Prämonstratenserstifts Schlägl bringt. Tatsächlich hat die Forschung sich schon häufiger mit dem Reformwirken der neuen Orden im Nachgang an das Trienter Konzil befasst. Die Rolle der alten Orden ist dagegen nicht nur weniger erforscht. Sie galten bislang als tendenziell retardierend. Zu einem anderen Ergebnis kommt jetzt diese neue, in Linz entstandene aufschlussreiche kirchenhistorische Dissertation am Beispiel der inkorporierten Pfarren des Mühlviertels und Südböhmens für den Zeitraum von 1589 bis 1665.

Der Autor hat hierfür seine Untersuchung in drei größere Themenbereiche unterteilt: Zunächst stellt er das Stift Schlägl als reformaffinen klösterlichen Ort vor, welcher allerdings im Zuge der Reformation beinahe dem Vergessen anheimgefallen wäre (33–72). Erst mit der Abfolge diverser reformorientierter Prälaten gelang es, zunächst noch zaghaft, dann aber besonders kraftvoll unter Martin Greysing (1627–1665), dem sog. *zweiten Gründer*, das Kloster zu konsolidieren.

Der zweite Teil (73–215) befasst sich explizit mit den Bemühungen um die Rezeption des Tridentinums durch das Stift. Hier steht der Autor allerdings zunächst vor einem grundsätzlichen Problem: 1660 trat der Schlägler Abt als Mitunterzeichner einer Protestnote des oberösterreichischen Prälatenstandes gegen die Bestimmungen des Trienter Konzils in Erscheinung. Der Umstand dürfte nicht unwesentlich der klassischen Position einer Reformverweigerung der Prämonstratenser Vorschub geleistet haben. Dem Verfasser gelingt es dagegen überzeugend darzulegen, dass bei der formalen Ablehnung andere Motive im Spiel waren. Es ging den Schlägler Prälaten vielmehr um die Wah-

rung der Unabhängigkeit. Eine formale Annahme hätte die Abhängigkeit vom weit entfernt residierenden Bischof von Passau bedeutet, wie aber auch die Beeinträchtigung der eigenen Reformbestrebungen. Um das Wirken der Schlägler Prälaten differenzierter zu bewerten, sei es daher entscheidend, die Erfüllung der Trienter Reformziele nicht von einer formalen Anerkennung oder anhand eines schematischen Formelkatalogs abhängig zu machen, sondern inwiefern sie mit ihren Reformbemühungen die Ideale des Konzils verwirklichten.

Als das Trienter Idealbild schlechthin wertet der Autor das Bild des Hirten als Seelsorger. In Anlehnung an die Christusprädikation vom Guten Hirten hatte das Konzil dieses Idealbild auf die Bischöfe angewandt, die sich unter Einsatz ihres Lebens um die Seelen der ihnen anvertrauten Schafe sorgen sollten. Hier hätte man sich vielleicht eine stärkere Kontextualisierung in den im Umfeld des Tridentinums gegenwärtigen Diskurs um das Seelsorgeideal gewünscht. Eigentlich wurde es mit Blick auf den Bischof diskutiert, andere Vorsteher hatte das Konzil nicht im Sinn, auch die Priester hatten hier zunächst das Nachsehen. Es wäre sicherlich interessant zu untersuchen, wie dieses Seelsorgeideal in der Theorie auf andere Vorsteher, wie die Äbte adaptiert wurde. Was nämlich die Praxis angeht, so kann der Verfasser hier ganz aus den Vollen noch unbekannter Quellen schöpfen und genau aufzeigen, wie beim Einsatz in der Pastoral gerade vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kalamitäten des Dreißigjährigen Krieges und der Seuchen, die das Mühlviertel und die Böhmerwaldregion sehr in Mitleidenschaft gezogen haben, das Hirtenideal als Folie diente.

Insgesamt zeichnet er dabei ein sich formendes konfessionelles Gesamtbild, das sich von einem Konglomerat in aufgeheizter religiöser Stimmung während der Debatten um den Laienkelch und den Unruhen der 1590er-Jahre langsam zu einem homogen katholischen Gebiet im 17. Jh. wandelte. Die katholisch-konfessionelle Durchdringung der untersuchten Gebiete ging dabei einher mit einer sich intensivierenden Frömmigkeitspraxis, die der Verfasser beispielhaft an Wallfahrten, Prozessionen, Heiligenverehrung und dem Stiftungswesen aufzeigt. Er formuliert dabei die interessante These, dass infolge des Verschwindens der protestantischen Gemeinden gerade im Angesicht wiederkehrender Krisen das Angebot katholischer Frömmigkeitspraxis vielleicht auch für die ehemals konfessionelle Gegenseite attraktiv werden konnte.

Der letzte Teil der Studie (217–302) widmet sich dem höchst komplexen Geflecht diverser und einander widerstreitender Rechtsinstitute, welches durchaus als Charakteristikum des klösterlichen Umfelds konfessioneller Zeit angesehen werden kann. Für die Stiftspfarren bedeutete dies, dass nicht nur das Schlägler Stift, sondern weitere Rechtsträger Einfluss auf sie ausübten. Hierzu untersucht der Verfasser die Jurisdiktionshoheit des Passauer Bischofs, die örtlichen Vogteirechte sowie die Rolle der eigenen klösterlichen Grundherrschaft an sich. Zwischen den Schlägler Prälaten und dem durch das Trienter Konzil erstarkten Bischof kam es zu schweren Auseinandersetzungen, wobei die Passauer Bischöfe versuchten, das Stift dem Bistum unterzuordnen und die Exemtion des Klosters anzufechten. Die Passauer Oberhirten stießen allerdings rasch an ihre Grenzen und hatten in der Praxis kaum Zugriff auf die inkorporierten Pfarren. Auch von weltlicher Seite drohten Eingriffe. Die Vögte hatten die Aufsicht über die Verwaltung der Temporalien inne, beanspruchten aber ebenfalls Eingriffe in die kirchliche Ordnung. Die Schlägler Prälaten erwehrten sich auf zweierlei Weise: sie zweifelten die Rechtmäßigkeit der Vogteien an und versuchten sie darüber hinaus unter kirchliche Trägerschaft zu bringen. In Gänze konnte sich das Stift aber nicht überall durchsetzen und musste einen Resteinfluss weltlicher Vögte hinnehmen. Dass die katholische Konfessionalisierung in der geschilderten Weise sich überhaupt so erfolgreich durchsetzen konnte, führt der Verfasser auf den hohen Deckungsgrad der Pfarrgrenzen mit den Grenzen der klösterlichen Grundherrschaft zurück. Dieser bildete somit geradezu die Grundvoraussetzung für die katholische Homogenisierung des untersuchten Raumes.

Der Autor hat eine wichtige und sehr gut lesbare Studie zu einem wenig bearbeiteten Thema vorgelegt, die bislang nicht erschlossene Quellen auswertet. Sie unterzieht die Rolle der alten Orden bei der Umsetzung der Beschlüsse des Trienter Konzils einer Neubewertung und bereichert die ansonsten weit bearbeiteten Formen der Konfessionalisierung um das klösterliche Umfeld. Der Untersuchung ist daher eine breite Rezeption zu wünschen.

Linz *Christian Wiesner*

◆ Sohn-Kronthaler, Michaela/ Zahner, Paul / Prenga Eduard (Hg.): Widerstand – Martyrium – Erinnerung. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus. Unter Mitarbeit von Stephanie Glück (Theologie im kulturellen Dialog 32). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (272) Klappbrosch. Euro 27,00 (D, A) / CHF 27,52. ISBN 978-3-7022-3581-9.

Die vorliegende Publikation, die auf ein Symposium aus dem Jahr 2015 zurückgeht, veranstaltet von den Franziskanern sowie der Karl-Franzens-Universität Graz, widmet sich vor allem der Zeit und der Ideologie des NS-Regimes, behandelt aber auch die Zeit der Reformation, die Türkenkriege und die Zeit des Vietnamkrieges. Ein großer Teil der 16 Beiträge lenkt den Blick auf Franziskaner und franziskanisch gesinnte Menschen, die zu diesen Zeiten unter Gewaltherrschaft und Verfolgung zu leiden hatten und zum Teil ihr Leben lassen mussten. Diese traurige Thematik wird von verschiedenen Blickpunkten betrachtet: historisch, psychologisch, pädagogisch und anhand von Literatur, Kunst und Filmanalyse. So wird die Leserin/der Leser nicht einfach in die unfassbaren Geschehnisse hineingeworfen, sondern gut und fundiert auf die Situation vorbereitet.

Die deutsche Politikwissenschaftlerin *Barbara Zehnpfennig* beschreibt in verständlicher Sprache Hitlers Erlösungsdenken in „Mein Kampf" und die ihm eigene ideologische Denkweise und Triebkraft zur Vernichtung der Juden. Sie analysiert Hitlers antisemitisches Konstrukt und die Gründe, wie er zu diesem kam.

Der Historiker *Heinz Hürten* legt die schwierige Rolle der Kirche unter totalitärer Herrschaft dar. Dabei stellt er die Frage: Dürfen sich Christinnen und Christen aus ihrer religiösen Überzeugung heraus aktiv gegen das totalitäre Regime betätigen?

Roman Siebenrock, Dogmatiker in Innsbruck, versucht eine Kriteriologie des Martyriums herauszuarbeiten. Wer kann und soll als Märtyrerin/Märtyrer verehrt werden? Eine sehr komplexe Thematik, die er Schritt für Schritt darlegt.

Andreas Sohn ist Professor für mittelalterliche Geschichte; er stellt in seinem Beitrag den Memoria-Begriff in den Mittelpunkt. Die Memoria von Märtyrerinnen und Märtyrer gibt in der Gegenwart Orientierung und stiftet Identität.

Diese ersten Beiträge bilden gleichsam das Eingangstor zu den Lebensbildern derer, die aufgrund ihrer Überzeugung verfolgt wurden und/oder ihr Leben gelassen haben. Ausgehend von der Reformationszeit über die Türkenkriege bis zum NS-Regime werden von verschiedenen Autoren aus der franziskanischen Familie und darüber hinaus Lebens- und Glaubenszeugnisse von Franziskanern und franziskanisch gesinnten Menschen eindrücklich und berührend vorgestellt.

Wie erschreckend zu lesen ist es, wie viele Klöster der Minderen Brüder in der Reformationszeit oder im Rahmen der Türkenkriege aufgegeben werden mussten. Dabei wurden oftmals alle Brüder eines Konventes getötet.

Nachdenklich stimmt, wenn *Paul Zahner* OFM schreibt, dass die Verfolgung auch durch unkluge Predigt und aggressive Aussagen gegen eine andere Religion, besonders gegen den Islam, von den Brüdern selbst gefördert wurde. Er weist zudem darauf hin, dass es für die Franziskaner wichtig und gut ist, sich wieder der eigenen Geschichte und damit auch der Märtyrer aus den eigenen Reihen zu erinnern.

Sehr interessant ist das Lebenszeugnis von Herman Leo Van Breda und seine abenteuerliche Geschichte der Überführung von Edmund Husserls Nachlass nach Leuven. Erwähnenswert dabei ist, dass Van Breda nicht nur das im Hause Husserl befindliche Material in Sicherheit gebracht hat, sondern auch, soweit es ihm möglich war, alle anderen Nachlassschriften, die nicht mehr im Privathaus Husserls waren. So kam es in diesem Zusammenhang zu einer Begegnung mit Edith Stein kurz vor ihrer Ermordung.

P. Zyrill Fischer OFM und seine Flucht in die USA, die Schicksale des Minoriten P. Ansgar Brehm und des Kapuziners Leopold Moosbrugger, die sich öffentlich gegen Hitler ausgesprochen haben bzw. denunziert wurden, zeigen das brisante Verhältnis von katholischer Kirche zum NS-Regime.

Der Kirchenhistoriker *Maximilian Liebmann* schreibt über die Todesurteile von P. Angelus Steinwender OFM und P. Kapistran Pieller OFM sowie über den Freispruch von P. Hartmann Staudacher OFM. Erstere hatten ihre „Taten" und Anklagepunkte gestanden, der Letztere konnte den fünften Senat des Volksgerichtshofes in Wien überzeugen, dass die Anklagepunkte gegen ihn unhaltbar waren.

Mit Franz und Franziska Jägerstätter werden im Beitrag von *Erna Putz* zwei wichtige Per-

sönlichkeiten für die Diözese Linz und darüber hinaus behandelt. Noch heute beeindruckt das Lebenszeugnis dieser beiden Katholiken!

Sr. Ruth Beinhauer stellt ihre Mitschwester Restituta „Resoluta" Kafka vor. Sie muss eine beeindruckende Frau gewesen sein – kraftvoll und stark.

Mit „Nein sagen lernen" führt der Religionspädagoge *Anton Bucher* in die Thematik Mut und Zivilcourage ein. Es ist erschreckend zu lesen, wie feige wir Menschen sein können. Zivilcourage als „Beherztheit" – Menschen treten für ihre Überzeugungen ein und handeln danach, auch wenn dies mit Nachteilen verbunden ist.

Der katholische Widerstand gegen den Vietnamkrieg in den USA wird von *Kurt Remele* dargelegt. Bekannte Namen wie Daniel und Philipp Berrigan sind da zu finden, aber auch kritische Stimmen wie jene von Dorothy Day und Thomas Merton.

Der Jesuit Daniel Berrigan war davon überzeugt, in einer Zeit zu leben, „in der es für Christen weitgehend unmöglich geworden ist, dem Gesetz des Landes zu gehorchen und gleichzeitig Christus treu zu bleiben".

P. Willibald Hopfgartner OFM, *P. Tobias Koszogovits OFM* und *Christian Wessely* vermitteln durch Literatur und Film einen Zugang zur Person Adolf Hitlers und zur Ideologie und zum Gräuel des NS-Regimes.

Die Beträge des Buches bestärken das „Niemals wieder!" und leisten einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit.

Vöcklabruck *Sr. Teresa Hametner*

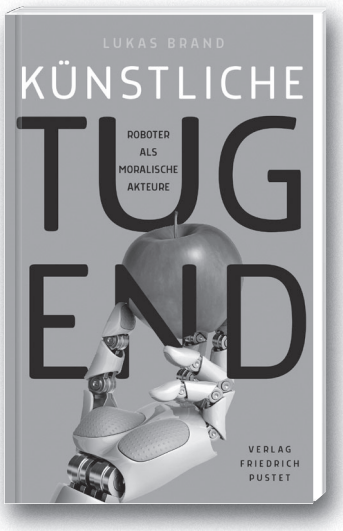
KIRCHENRECHT

◆ Berkmann, Burkhard Josef: Verfahrensordnung bei Beschuldigungen wegen sexuellen Missbrauchs und Gewalt. Die Regelungen der österreichischen Bischöfe von 2016 (Open Publishing LMU). readbox publishing Verlag, Münster 2017. (XI, 172) Pb. Euro 16,30 (D) / Euro 16,80 (A) / CHF 16,62. ISBN 978-3-95925-063-4.

Zu Beginn dieses Jahrtausends erfüllten zahlreiche Meldungen über sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Kleriker die mediale Öffentlichkeit und haben die römisch-katholische Kirche weltweit, aber auch in Deutschland und Österreich, in ihrer Glaubwürdigkeit schwer beschädigt. Im Anschluss an gesamtkirchliche Regelungen hat die Österreichische Bischofskonferenz im Juni 2010 eine Rahmenordnung mit dem Titel „Die Wahrheit wird euch frei machen" verabschiedet, in der klar zum Ausdruck gebracht wird, „dass die Kirche jegliche Form von Missbrauch und Gewalt verurteilt und entschieden bekämpft" (Einleitung). Die Kirche soll einen Beitrag dazu leisten, „Missbrauch und Gewalt zu verhindern und im Anlassfall professionell und konsequent zu handeln" (ebd.). Die anzuzeigende Arbeit wendet sich dieser Rahmenordnung in der im Jahr 2016 überarbeiteten Fassung, näherhin dem darin separat enthaltenen rechtlichen Teil in Form einer Verfahrensordnung zu. Die österreichischen Bischöfe haben sich entschieden, Opfern sexuellen Missbrauchs und Gewalt möglichst schnell und auf unbürokratische Weise zu helfen, und damit ein eigenständiges System geschaffen. „Aufgabe der Verfahrensordnung ist es, dieses in anwendbaren Rechtsnormen umzusetzen und gleichzeitig friktionsfrei in die vorhandenen Systeme des kirchlichen und des staatlichen Rechts einzupassen" (149).

Zunächst zeichnet der Autor den Weg zur Rahmenordnung von 2010 nach und benennt wesentliche Punkte und Notwendigkeiten, die einer Änderung bzw. Überarbeitung bedurften. Er geht der Frage des Rechtscharakters der Verfahrensordnung nach, die er als ein „einheitliches Gesetz der Diözesanbischöfe" Österreichs sieht, da die Bischofskonferenz als solche in diesem Bereich keine Gesetzgebungsbefugnis habe (9), und prüft die Verbindlichkeit der Verfahrensordnung für Ordensgemeinschaften (vgl. 13–15). Entsprechend dem Aufbau der Verfahrensordnung werden der Geltungsbereich, Einrichtungen (Ombudsstellen, Diözesane Kommissionen, Sonstige Berater, Unabhängige Opferschutzkommission und Stiftung Opferschutz), die Zuständigkeit (u. a. Instrumente der Zusammenarbeit zwischen den zuständigen Stellen), die Arbeitsweise der Ombudsstelle, das Verfahren bei der diözesanen Kommission, die Stellung des Beschuldigten (Unschuldsvermutung und guter Ruf, Recht auf Anhörung, Verteidigung und Akteneinsicht sowie Rechte der Opfer), Konsequenzen und Maßnahmen (Hilfe für die mutmaßlichen Opfer, Sofortmaßnahmen hinsichtlich der mutmaßlichen Täter, mögliche Konsequenzen für den Täter, Rehabilitation), das Verhältnis zu anderen Verfahren (Kirchliches Strafverfahren, Staatliches Straf- und Zivil-

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.



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

Clemens Sedmak verbindet prinzipielle Überlegungen mit sehr konkreten Fragen. Die Auswirkungen angewandter Katholischer Sozialethik werden in Bezug auf Perso-nen (z. B. Pflegebedürftige, Kinder, Arme, Reiche, Bettler) ebenso durchdacht wie in Bezug auf Institutionen, Wirtschaft oder Politik.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

verfahren, Verhältnis zwischen Orden und Diözese) anhand der einzelnen Paragraphen der Verfahrensordnung unter Berücksichtigung und Einbeziehung der einschlägigen Bestimmungen des für die römisch-katholische Kirche derzeit geltenden kirchlichen Gesetzbuchs, des Codex Iuris Canonici von 1983, des staatlichen Rechts und der Literatur dargelegt und kommentiert. Die im ersten Abschnitt eruierten fünf Punkte, die gegenüber der Rahmenordnung von 2010 einer Verbesserung bedurften, wie Anzeigen bei der Ombudsstelle, Plausibilitätsprüfung, keine Umgehung des Bischofs, bessere Differenzierung der Arten von Maßnahmen, die Betonung der Rechte der Beschuldigten, wurden nach Meinung des Autors „weitgehend erfüllt" (147–149, hier 147). Trotz der durchaus positiven Würdigung der Verfahrensordnung werden auch redaktionelle Versehen, Redundanzen und Spannungen angesprochen, die jedoch für die Praxis von keinem größeren Gewicht seien. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, in dem staatliche und kirchliche Quellen sowie die Sekundärliteratur ausführlich zusammengefasst sind, das detaillierte Sachregister und das Abkürzungsverzeichnis erleichtern die praktische Arbeit mit dem Band. Mit dem Werk liegt erstmals eine Kommentierung der Verfahrensordnung der österreichischen Bischöfe bei Beschuldigung wegen sexuellen Missbrauchs und Gewalt vor, wobei die Verfahrensordnung nicht nur darlegt und erörtert, sondern auch in den Zusammenhang des staatlichen Rechts der Republik Österreich sowie des katholischen Kirchenrechts (u. a. Arbeitsrecht, Datenschutzrecht, Ordensrecht, Vereinsrecht, Weiherecht) gestellt wird, so dass das Werk nicht nur eine erste ausführliche wissenschaftliche Befassung mit der Verfahrensordnung bei Beschuldigung wegen sexuellen Missbrauchs und Gewalt der österreichischen Bischöfe ist, sondern für einen vielfältigen Personenkreis auch eine äußerst wertvolle Hilfe in Bezug auf Information und die Anwendung der Verfahrensordnung in der Praxis.

Innsbruck *Wilhelm Rees*

◆ Karger, Michael: Kirchliches Begräbnis trotz Euthanasie? Eine theologisch-rechtliche Studie zum kirchlichen Auftrag „Tote begraben und Trauernde trösten" (Erfurter Theologische Studien 113). Echter Verlag, Würzburg 2017. (426) Pb. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 33,90. ISBN 978-3-429-04398-8.

Nach wie vor wird über die staatliche Legitimierung von medizinischen Handlungen am Lebensende durchaus kontrovers diskutiert. Auch finden sich in den einzelnen Staaten Europas unterschiedliche diesbezügliche Regelungen. Die anzuzeigende, breit angelegte Arbeit, die im Jahr 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt als Dissertation angenommen wurde und nun publiziert für einen größeren Interessentenkreis vorliegt, wendet sich der Frage zu, ob ein Seelsorger „katholischen Gläubigen, die aufgrund einer bewussten Herbeiführung des Todes, durch Behandlungsabbruch oder -verzicht im Sinne eines Zulassens des Sterbens oder aufgrund eines in Kauf genommenen Todes durch Schmerzmittelgabe aus dem Leben geschieden sind, vor dem Hintergrund ihres fundamentalen Rechts auf ein kirchliches Begräbnis und der Pflicht der Kirche, ein solches zu feiern, die Feier eines solchen gewähren oder verweigern kann, darf oder muss" (Vorwort, 3).

Näherhin nimmt der Verfasser – ausgehend von einer Aussage von Kardinal Christoph Schönborn, Wien, vom 2. April 2012 über die Verunsicherung einiger Seelsorger mit Blick auf das pastorale Verhalten in moralisch fragwürdigen Lebenssituationen – zunächst eine Begriffsbestimmung von Euthanasie und Sterbehilfe vor. Er betrachtet die Situation von schwer- und unheilbarkranken Menschen im Kontext der heutigen Medizin und beleuchtet die ethische Beurteilung medizinischer Handlungen am Ende des Lebens eines Menschen durch das kirchliche Lehramt sowie die Theologie der kirchlichen Begräbnisliturgie. Ebenso wendet er sich dem kirchlichen Begräbnisrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung und in Form der gegenwärtigen Regelungen zu, wobei vor allem der Frage nach dem Recht der Gläubigen auf ein kirchliches Begräbnis sowie der Pflicht der Kirche, ein solches zu gewähren, nachgegangen wird.

Die pastorale Handreichung der niederländischen Bischöfe vom Oktober 2005 mit dem Titel „Pastorale Sorge rund um die Bitte um Euthanasie oder Beihilfe zum Suizid", die im Anschluss an das in den Niederlanden am 1. April 2004 beschlossene Gesetz über die Straffreiheit von bewusster Lebensbeendigung und Beihilfe

zum Suizid verfasst worden ist, wird als Modell für die Regelung seelsorglichen Handelns im Fall einer bewussten Herbeiführung des Todes gesehen. Auch wird die Frage nach einer möglichen Feier der Kranken- und Sterbesakramente in diesen Fällen aufgegriffen, während auf den (ärztlich) assistierten Suizid als Mischform von Tötung auf Verlangen und Suizid nicht explizit eingegangen wird. Es gelingt dem Verfasser zu zeigen, „dass der Seelsorger gefordert ist, nicht nur umfassende Kenntnisse über den Verstorbenen und dessen Familie zu sammeln, sondern auch fundierte Grundkenntnisse hinsichtlich der staatlichen Rechts- und medizinischen Gemengelage, der kirchlichen Lehre, humanwissenschaftlicher Implikationen der Situation von schwerer Krankheit sowie der Theologie des kirchlichen Begräbnisses und der rechtlichen Ausgestaltung“ (381), und hierfür entsprechende Kriterien und Hilfestellungen zu geben. Kritisch wird angesprochen, dass es im Fall der Gewährung eines kirchlichen Begräbnisses bislang so gut wie keine Vorschläge für eine liturgische Feier gibt. Außer Zweifel steht für den Verfasser, dass eine grundlegende kirchliche (Trauer-)Pastoral auch dann gefordert ist und erfolgen muss, wenn eine Begräbnisfeier nicht möglich ist.

Die Arbeit leistet einen wesentlichen Beitrag zur Sensibilisierung und zur Förderung des innertheologischen Dialogs sowie des Dialogs mit den juristischen und humanwissenschaftlichen Wissenschaften. Sie trägt dazu bei, die betroffenen Seelsorger sprach- und handlungsfähig zu machen und so eine theologisch-ethisch und kirchenrechtlich verantwortbare Seelsorge im Fall einer bewussten Herbeiführung des Todes zu leisten. Wenngleich die kirchenrechtliche Perspektive im Mittelpunkt steht, werden auch terminologische, theologische, lehramtliche, medizinische, liturgische bzw. liturgiewissenschaftliche und moraltheologische Aspekte berücksichtigt. Der Band ist nicht nur eine erste fundierte Auseinandersetzung mit der Thematik im wissenschaftlichen Bereich, sondern auch von enormer praktischer Bedeutung, da er dem Seelsorger wesentliche (Entscheidungs-)Hilfen für sein pastorales Handeln an die Hand gibt. Er macht deutlich, dass es weitere Erörterungen der Thematik sowohl wissenschaftlich als auch unter pastoralem Aspekt und seitens der Verantwortlichen in der Kirche entsprechende Vorgaben und Hilfestellungen braucht.

Innsbruck *Wilhelm Rees*

KULTURGESCHICHTE

◆ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Mit Freundinnen im Gespräch. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden (topos taschenbücher 1078). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (208) Pb. Euro 11,95 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 12,54. ISBN 978-3-8367-1078-7.

◆ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender (topos taschenbücher 1056). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (286) Pb. Euro 13,95 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 14,64. ISBN 978-3-8367-1056-5.

Die beiden Taschenbücher sind wenig veränderte Neuauflagen zweier vor einigen Jahren erschienener Werke der inzwischen emeritierten Dresdner Religionsphilosophin. „Freundinnen“ aus dem Jahr 1994 wurde um ein Kapitel zu Edith Stein (und im Titel) erweitert, „Frau – Männin – Menschin“ aus dem Jahr 2009 mit einem neuen Vorwort ergänzt.

Mit „Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden“ legt Gerl-Falkovitz eine Porträtsammlung vor, die mit Maria beginnt und von der Kaiserin Theophanu im 10. Jahrhundert über Hildegard von Bingen, Hedwig von Schlesien, Caterina von Siena und Annette von Droste-Hülshoff ins 20. Jahrhundert führt zu Edith Stein und Ida Friederike Görres. Zudem beschreibt Gerl-Falkovitz die Wahrnehmung der Frau bei Romano Guardini und die Nähe der Frau zu Magie und Erlösung bei Werner Bergengruen. Mit ihrer vielgesichtigen Sammlung beabsichtigt die Autorin eine „Augenöffnung“ für „geglückte Frauentraditionen“ in der Geschichte des Christentums, auch, um Zugänge zum „Besten an der Kirche“ zu schaffen. (7 f.)

Der zweite Band, „Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender“, ist eine Auseinandersetzung der Autorin mit der heute „drängendsten anthropologischen Frage“ (7). Gerl-Falkovitz lotet sie in acht Kapiteln kultur- und religionsgeschichtlich aus, erhebt das Spannungsfeld von Christentum und Feminismus, stellt „die“ Gender-Theorie und „die feministische Göttin“ auf den Prüfstand und scheut nicht vor Fragen nach Ordination oder Keuschheit zurück. Der Schlüssel für eine verantwortbare Anthropologie, die mit dem Impuls des Christentums „zeitgenössische Ein-

seitigkeiten einer bloßen Männin“ (11) aufbrechen soll, liegt für Gerl-Falkovitz vor allem im Person-Sein von Mann und Frau und in der Leiblichkeit des Mann- und Frau-Seins. Sie plädiert für „die je besondere Gleichwertigkeit beider“: „Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig.“ (90) Eine „Aufgabe der Christinnen“ könnte nach Gerl-Falkovitz sein, „den Zusammenhang von Frau und Geist neu darzustellen, eine erkennbare weibliche Kultur vom Geist her zu schaffen“ (100).

Die Religionsphilosophin betont im zweiten Buch ausdrücklich ihre philosophische Herkunft und Vorgangsweise, zugleich macht sie ihre kirchliche Bindung deutlich. (Kirche ist für sie im Singular römisch-katholisch.) Zur Argumentation aus christlicher Perspektive zieht sie eher lehramtliche Dokumente und Äußerungen heran, als dass sie gängige theologische Fachliteratur zur Kenntnis nehmen würde. Insbesondere bei ihrer Deutung biblischer Texte wirkt sich das mitunter in exegetisch kaum akzeptabler Weise aus. Manche folgenschweren Sätze werden merkwürdig ungenau und ohne Belege zitiert. An ausdifferenzierte gegenwärtige Geschlechtertheorien reicht ein solches Vorgehen nicht heran. Polemische Spitzen wären verzichtbar gewesen („die Beziehung ‚Frau und Kirche‘ wird nicht an der Klagemauer gelöst“, 60). In ihren Schlussfolgerungen stellt Gerl-Falkovitz klar: „Man/frau sollte die Kirche nicht verlassen, aus welchem (modischen oder grundsätzlichen) Ärger auch immer“ (97).

Gerl-Falkovitz bringt mit ihren kultur-, literatur- und philosophiegeschichtlichen Zugängen zur Frauenfrage beachtliche Zeugnisse in Zusammenhang mit christlichen Traditionen. 1994 hatte sie formuliert: „Die eindringliche Kenntnis der christlichen Frauengeschichte ist schon deswegen unverzichtbar, weil nur das historische Denken auch die Zukunft entwerfen kann“ (Freundinnen, 8), 15 Jahre später setzte sie den gleichen Satzanfang so fort: „weil nur das historische Denken auch kirchlich denken kann und weil der ahistorische Mensch leider immer zum Fanatiker neigt“ (Frau – Männin – Menschin, 95). Die beiden Bände hintereinander zu lesen scheint mir auch etwas von der Denkgeschichte der Autorin zu spiegeln.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

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.

So manchem Pilger in Rom dürfte er ein Begriff sein: Der Campo Santo Teutonico, gelegen im Schatten der Kuppel des Petersdomes auf vatikanischem Staatsgebiet. Es handelt sich wohl um einen der idyllischsten und zugleich auch verborgensten Friedhöfe, den die Ewige Stadt zu bieten hat. Darüber hinaus beherbergt der Campo Santo aber auch noch ein 1876 gegründetes Priesterkolleg und weist mit dem 1888 eingerichteten Görres-Institut eines der ältesten deutschsprachigen Forschungseinrichtungen Roms auf. Außerhalb von Fachkreisen weniger bekannt ist die umfangreiche Privatsammlung des Kollegs, die sich aus rund 2.000 frühchristlichen und mittelalterlichen Exponaten zusammensetzt. Die spannende Entstehungsgeschichte dieses ehemals als Studiensammlung des deutschen Priesterkollegs konzipierten Museums ist Thema des hier vorzustellenden Bandes. Auf der Grundlage intensiver Archivrecherchen vermittelt der Autor darin ein lebendiges Bild von der Genese dieses ungewöhnlichen Museums im mentalitätshistorischen Kontext seiner Zeit.

Der Inhalt des Bandes umfasst fünf Hauptkapitel, die durch schlagwortartige Unterkapitel jeweils in mehrere Abschnitte unterteilt sind.

Das erste Kapitel stellt den Campo Santo als Ort der Wissenschaft vor (11–19). Den Grundstein dafür legte der Gründungsrektor des Priesterkollegs, Anton de Waal (1837–1917), auf dessen Initiative und Engagement auch das Museum zurückgeht. Die zum Großteil aus eigenen Mitteln oder Spenden finanzierte Studiensammlung war ebenso wie der Aufbau einer hauseigenen Bibliothek und die Gründung der *Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* (seit 1887) als Veröffentlichungsorgan des Kollegs Teil eines Konzeptes, das vorsah, den Campo Santo als Wissenschaftskolleg zu profilieren. Nicht zufällig korreliert die Gründung des Museums zeitlich mit den Anfängen der Christlichen Archäologie als wissenschaftlicher Fachdis-

ziplin (16–19), für die der Campo Santo eine nicht unwesentliche Bedeutung hatte, zumal er als Wirkstätte renommierter Archäologen wie Joseph Wilpert, Engelbert Kirschbaum und Paul Styger diente.

Das zweite Kapitel befasst sich ausführlich mit der Geschichte der Akquisitionen (21–91). Es enthält eine Übersicht der Einträge de Waals in die Hauschronik (23–44), die dem Leser einen Einblick in die Chronologie der Ankäufe gewährt. Der Autor hinterfragt die fachliche Kompetenz de Waals, war dieser doch kein Fachmann, sondern, wie viele seiner Zeitgenossen, Autodidakt, was sich sowohl in seiner kunsthistorischen Expertise als auch in der musealen Aufbereitung der Exponate widerspiegelte (44–53). Die Objekte gelangten dabei nicht nur aus dem römischen Antikenhandel und Schenkungen in die Sammlung, sondern stammten mitunter direkt aus Grabungen oder waren das Ergebnis regelrechter „Beutezüge" in den Katakomben (53–72). Unterstützung erhielt de Waal von zahlreichen Kollegen, zu denen etwa Adolf Hytrek, Johann Peter Kirsch und Franz Joseph Dölger zählten (54). Obgleich ein wesentlicher Schwerpunkt der Sammlung auf der christlichen Spätantike Roms lag, beherbergte sie auch eine orientalische Abteilung (*Orientalia*), zu deren wertvollsten Stücken zwei koptische Tuniken aus Oberägypten gehörten (73–82). Seinen Fundus ägyptischer Artefakte verdankte das Museum vor allem den Bemühungen Carl Maria Kaufmanns, der von 1905 bis 1907 Grabungen im Pilgerheiligtum von Abu Mena durchführte (82–91). Der Autor versäumt es dabei nicht, auf die Problematik der frühen Grabungskampagnen einzugehen, die – von „Goldgräberstimmung" geprägt – darauf zielten, möglichst schnell eine große Anzahl von Funden zu bergen, die dann europäischen Museen zum Kauf angeboten wurden (86).

Das dritte Kapitel (93–127) widmet sich der musealen Präsentation der Sammlung, die über die Jahrzehnte hinweg ihre Standorte mehrmals wechselte. Mithilfe von Katalogen, historischen Dokumenten und Fotografien rekonstruiert der Autor vier Hauptphasen der Museumsgeschichte (95–124). Besonders hervorzuheben sind die den Grabkammern der römischen Katakomben nachempfundenen Räume („Doppelgrabkammern") im Damenstift des Kollegs, die zu didaktischen Zwecken eingerichtet und mit christlichen Bildszenen aus der Kallixt-Katakombe ausgemalt wurden.

Im vierten Kapitel (129–174) wird die Leitidee des Museums im Spannungsfeld zwischen Apologetik und Wissenschaft erörtert. Seit der Frühen Neuzeit fungierten die römischen Katakomben und ihre Märtyrer als religionspolitische Instrumente im Kampf gegen die konfessionelle Gegenseite. Unter dem Deckmantel der Wissenschaft wurde nun auch die noch junge Disziplin der Christlichen Archäologie gezielt dazu eingesetzt, die Richtigkeit der Lehre der katholischen Kirche zu untermauern. Es ist ebendieser Kontext, in dem die Bemühungen de Waals um eine Sammlung frühchristlicher Artefakte einzuordnen sind, die bewusst schwerpunktmäßig auf die Hinterlassenschaften der Katakomben setzten (129–130). In diesem Zusammenhang findet auch die 1879 am Campo Santo gegründete Vereinigung der „Freunde der Märtyrer" (*Collegium Cultorum Martyrum*) Erwähnung, der das Museum zeitweise als Versammlungslokal diente (131–135). Der Wunsch de Waals, den Campo Santo selbst zu einer Verehrungsstätte der Protomärtyrer Roms zu erheben, wurde hingegen nicht erfüllt (135–142). Die heftigen Auseinandersetzungen, die um die Frage nach dem Hinrichtungsort Petri in Rom entbrannt waren, schildert der Autor am Beispiel einer Inschriftentafel, die de Waal an der Außenmauer des Campo Santo zu Ehren der Ersten Märtyrer Roms anbringen ließ (139–142). Thematisch etwas deplatziert wirken die darauffolgenden Erörterungen zur Museumsdidaktik (143–161). Während der Autor bereits im vorangehenden Kapitel (96–97, 103–104) auf die museale Nachbildung der Katakomben und ihre didaktische Funktion einging, werden in diesem Unterkapitel vier Aquarelle mit Katakombenmotiven besprochen, die de Waal vor 1890 eigens für den Campo Santo anfertigen ließ. Sie waren wohl Teil des Museums und wurden dazu eingesetzt, um Besuchern die christliche Lehre und Moral näherzubringen (148). Das Museum umfasste außerdem einen reichen Bestand an Tonlampen, die von de Waal in einem eigenen Katalog aufbereitet wurden, der in diesem Band erstmals veröffentlicht wird (161–174).

Das letzte Kapitel stellt mit dem „Museum deutscher Altertümer in Rom" und dem „Museo Petriano" zwei weitere zeitgenössische Museumsprojekte vor, in deren Planung de Waal ebenfalls involviert war (177–187). Anders als die Sammlung am Campo Santo waren beide jedoch zum Scheitern verurteilt.

Wie es nach dem Tod de Waals 1917 mit der Sammlung weiterging, schildert der Epilog des Bandes (189–203). Die schwierige finanzielle Lage in der Folgezeit nötigte zum Verkauf mancher Exponate. Hinzu kamen noch zahlreiche Um- und Neubauten des Kollegs, sodass die unter de Waal eingerichteten Museumsräume schon in den 1960er-Jahren abgerissen werden mussten.

Alles in allem eröffnet der Band überaus wertvolle Einsichten in den Alltag eines Museums und seiner didaktischen Konzeption, die vom Zeitgeist des klerikal-kirchlichen Umfeld Roms im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert, aber vor allem der Persönlichkeit Anton de Waals geprägt war. Mit 21 Farbillustrationen, 29 farbigen Tafeln und 91 s/w-Illustrationen besticht der Band mit einer besonders reichen Bebilderung, unter denen sich zahlreiche bisher unveröffentlichte Dokumente wie Briefe und Manuskripte, aber auch historische Fotografien befinden, die das Werk zu einer reichen Fundgrube machen. Darüber hinaus wird dem Leser ein interessanter Überblick über die Anfänge der Christlichen Archäologie in Rom geboten, mit welcher der Campo Santo mit seiner Privatsammlung bis heute untrennbar verbunden ist. Nicht zuletzt um dieses Kleinod mit seiner aufschlussreichen Hintergrundgeschichte stärker ins Bewusstsein zu rücken, sei der Band zur Lektüre sehr empfohlen.

Bamberg *Verena Fugger*

◆ Unverfehrt, Gerd: Wein statt Wasser. Essen und Trinken bei Jheronimus Bosch. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. (138) Kart. Euro 14,90 (A) / CHF 26,20. ISBN 3-525-47007-X.

Zu den faszinierendsten Malern der Niederlande im 15. Jahrhundert gehört Hieronymus (vom Verfasser nach der ursprünglichen Form genannt „Jheronimus") Bosch (1450–1516). Nun macht sich der Göttinger Kunsthistoriker in der kleinen Monografie, hinter der unglaublich viel Detailarbeit steckt, daran, aufgrund einer profunden Kenntnis der Lebenswelt des Künstlers allzu kühne und spekulative Bilddeutungen seiner Fachkollegen in die Schranken zu weisen. Es bedarf einiger Gewöhnung, sich auf die Argumentationsform des Verfassers einzustellen, der fantasievolle symbolische Deutungen der Bilder von Bosch ausgiebig auflistet, um sie dann genüsslich zu falsifizieren. Der motivgeschichtlich rote Faden ist das Essen und Trinken. Bei den besprochenen Bildern handelt es sich vor allem um den „Verlorenen Sohn", den „Garten der Lüste", die „Hochzeit zu Kana", „Das Jüngste Gericht", die „Sieben Todsünden" und das „Narrenschiff". Besonders eindrücklich erscheint das Motiv des Schwans mit seiner Ambivalenz: „Der Schwan habe weißes Gefieder, aber schwarzes Fleisch. Das unschuldig anmutende Äußere verbirgt das sündige Innere, konkret: die Fleischeslust" (36). Doch daneben kann der Schwan ebenso Symbol der Reinheit sein und für Maria stehen. Minutiöse Untersuchungen zu den Gastmählern der Liebfrauenbruderschaft in s'Hertogenbosch, zu welcher der Künstler gehörte, machen deutlich, dass in reichlichem Ausmaß gegessen und getrunken wurde. Stimmt also die Folgerung, dass Hieronymus Bosch Wasser gepredigt und selbst Wein getrunken habe (81)? Nur bedingt, denn die Bruderschaften hatten sich ein beeindruckendes religiöses Pensum auferlegt, das absolviert werden musste. Kenntnisreich werden vom Verfasser auch die Vermögensverhältnisse des Künstlers dargestellt. Bosch war ökonomisch so unabhängig, dass er malen konnte, was er wollte. Dankbar soll die reichliche Bebilderung des Bändchens erwähnt werden. Kurz: die kleine Monografie bietet eine kompetente Einführung in die Lebens- und Bilderwelt des berühmten Niederländers.

Bamberg *Hanjo Sauer*

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.

Eine gemeinsame Fachtagung der „Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral" (KAMP) und des „Instituts für Weltkirche und Mission" (IWM) vom 8.–10. März 2016 in Frankfurt am Main, die von der Frage geprägt war, wie die Kirche im 21. Jahrhundert „missionarisch" sein könne, ist Grundlage des vorliegenden Bandes, der neben einer Einführung vierzehn Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven enthält.

In der Einführung gibt *Hubertus Schönemann* einen Überblick über verschiedene Themenbereiche, die sich der Herausforderung stellen, das „Evangelium in neuen Räumen [zu] erschließen" (9), sowie über die einzelnen Beiträge. Nicht zufällig steht der Text von *Jonathan Y. Tan* am Beginn; er stellt das Paradigma der „*missio inter gentes*" vor und führt neben Orthodoxie und Orthopraxis als dritte Kategorie „Orthopathos" (30) ein: eine Weise der Teilnahme am Leben der Menschen, die insbesondere in der asiatischen Theologie Bedeutung erlangte. *Roman A. Siebenrock* macht in seinen Überlegungen zur Mission als Lernprozess darauf aufmerksam, dass das „Außen" (der Kirche) nicht einfach ein zu „bekehrender" Bereich ist, sondern eine Größe, die „uns die Gestalt und die Einsicht in unser eigenes Zeugnis" (52) lehrt. In ähnlicher Weise sieht *Markus Luber* die Räume der Mission als „Feedback" (68) der Kirche sowie als Orte der Glaubensbewährung, „die bisweilen einen experimentellen Charakter haben" (69). *Margit Eckholt* weist mit Blick auf den Zusammenhang von Urbanisierung und Evangelisierung darauf hin, dass „christlicher Glaube allein aus und in der Kraft der ‚Anerkennung der anderen' und im Streiten um das ‚Bürgerrecht' aller in der Stadt seine Stärke ‚beweisen'" (81) kann. Treffend bringt *Gemma Tulud Cruz* den partizipativen Zugang neuerer Missionstheologie mit der Formel „witness as *with*ness" (95) auf den Punkt. *James Ponniah* greift das traditionell indische Ritual *asanam*, in dem ein Rollentausch zwischen Gastgeber und Gästen stattfindet, als Modell der Gastfreundschaft im Kontext interreligiöser Begegnungen auf (vgl. 103–105). Eine „nationalistische Tendenz" (119), wie sie in Diasporagebieten generell entstehen kann, ortet *Klara A. Csiszar* in der Volksfrömmigkeit der ungarischen Minderheit in Rumänien. Eine andere Form der Volksfrömmigkeit, nämlich neue Rituale in der säkularisierten Gesellschaft des deutschsprachigen Raums, ist Thema des Beitrags von *Martin Hochholzer*. Ihm zufolge sollten diese neuen Ritualformen „der Kirche zu denken und zu lernen geben" (128). Den sozialen Aspekt von „Mission" hebt *Marie-Rose Blunschi Ackermann* hervor: „Der Einsatz für die Achtung der menschlichen Würde und für die Überwindung von Armut und Elend verbindet Menschen jeder religiösen, kulturellen, politischen oder sozialen Zugehörigkeit" (139). Auch *Monika Kleck* betont den sozialen Aspekt des Missionarischen, hier vor allem mit Blick auf Osteuropa; sie kritisiert eine EU-Politik, „die sich nur noch um Wirtschaftswachstum, Euro-Stabilität und Finanzkrisen kümmert, ohne auf soziale Stabilität und Standards zu achten" (144), und berichtet von Menschen, die gegen die dadurch ausgelöste „Hoffnungslosigkeit" (145) ankämpfen. Auf eine weitere Dimension politischer Theologie geht *Rita Perintfalvi* in ihrer Auseinandersetzung mit der rechtspopulistischen Politik Ungarns ein, konkret auf die verbreitete „Anti-Gender-Mobilisierung" (154). In diesem Zusammenhang kommt der gesellschaftspolitische Aspekt missionarischer Theologie zur Geltung, und zwar vor allem dann, „wenn in einer Gesellschaft solche Prozesse in Gang gesetzt werden, die die gesellschaftliche Gerechtigkeit und die Menschenwürde gefährden: Hier darf die Theologie nicht schweigen" (158). Feministische Ansätze afrikanischer Theologinnen behandelt *Stephanie Feder*, die aufzeigt, „welche negativen Auswirkungen kulturell eingeübte Geschlechterrollen für Frauen, Kinder, aber auch für Männer haben" (163). Einen weiteren Beitrag zur Genderforschung leistet *Daniel Bugiel*, der dazu ermutigt, „reflektiert und kritisch mit den herrschenden Männlichkeitsidealen umzugehen" (177). Und *Maria Widl*, die in ihrem Text nochmals auf die Ausführungen aller anderen Beiträge eingeht, stellt jeglichen missionstheologischen Ansätzen die Devise voraus: „Alles beginnt also mit der Selbstevangelisierung […]" (205).

Dieser Tagungsband ist als vielfältiger Impuls zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit neuen Perspektiven auf „Mission" zu würdigen; er verbindet grundsätzliche Überlegungen mit unterschiedlichen pastoralen Handlungsfeldern und arbeitet unbefangen und offen mit dem Begriff „Mission", insbesondere in der Ausrichtung auf eine „*missio inter gentes*", die den kommunikativen, heuristischen und reziproken Charakter missionarischer Praxis neu zur Geltung bringt. Zugleich teilt dieses (durchaus empfehlenswerte) Buch das Schicksal vieler Sammelbände, das darin besteht, dass jede/r Autor/in vor allem die eigenen Themen präsentiert und sich manchmal nur lose am „roten Faden" des Bandes orientiert.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

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.

„Frei zu leben" lautet der Titel der neuesten Veröffentlichung des Moraltheologen Michael Rosenberger von der Katholischen Privat-Universität Linz. Und tatsächlich: Die Freiheit des Menschen als Möglichkeits- und Ermessensspielraum verantwortlichen Handelns ist der rote Faden seines Werks, das als eine Art Ergebnis seiner nun bereits jahrzehntelangen Erfahrung als Universitätslehrer betrachtet werden darf. Freiheit als Proprium einer an Jesus Christus ausgerichteten Moraltheologie – das hat man schon lange nicht mehr so klar und eindeutig gelesen.

In sieben Kapiteln entfaltet Rosenberger seine Fundamentalmoral, angereichert mit vielen Beispielen aus den Bereichen der Angewandten Ethik: Einer Einführung in die Aufgaben und Methoden der Moraltheologie folgt ein Kapitel über die Handlung als Ausdruck verantworteter Freiheit; es folgt die Darstellung von Normen als Möglichkeitsbedingungen der Freiheit und ein Überblick über aktuelle und klassische Normierungstheorien (vertragstheoretische, naturrechtliche und utilitaristische Ansätze) sowie eine in meinen Augen fair ausgefallene Beurteilung ihrer Stärken und Schwächen. Nach der normativen Ethik ist die Tugendethik an der Reihe, einschließlich eines Kapitels über Spiritualität als Nachfolge Christi sowie ein ausführlicher Blick auf das Gewissen als „unvertretbare Letztinstanz des Freiheitsvollzugs". Ein Kapitel über die Idee der Grundentscheidung in der Tradition der Existenzialethik Karl Rahners, der – ebenso wie der Würzburger Moraltheologe Bernhard Fraling – Lehrer und Vorbild Rosenbergers ist und Freiheit als einen persönlichen Reifungsprozess in der Tradition der ignatianischen Lehre von der Unterscheidung der Geister kennzeichnet, bildet die Brücke zum Abschlusskapitel über den Menschen als Wesen der Freiheit und Autonomie.

Was insgesamt sehr positiv auffällt: *erstens* Rosenbergers klare Sprache, die das Buch über weite Passagen hinweg für Studierende der Theologie, aber auch für an Theologie interessierte Laien gut lesbar macht – und dies trotz hoher Komplexität einer abstrakten Materie; *zweitens* die vielen Beispiele aus den aktuellen ethischen Debatten unserer Gesellschaft, die Rosenberger als langjährigen Pädagogen und als guten Kenner der Lebenswelt seiner Studierenden erweisen; *drittens* die Schaubilder, die den Überblick erleichtern sollen und dies auch tatsächlich tun, was nicht selbstverständlich ist; *viertens* Rosenbergers kritische Loyalität gegenüber Kirche und Lehramt. Dem Leitfaden der Freiheit folgend, scheut er sich nicht vor klaren und kritischen Positionierungen, auch bei heiklen Themen wie dem Schwangerschaftsabbruch; *fünftens* die Arbeit an einzelnen Schlüsseltexten der Moraltheologie mit präzisen Quellenangaben, welche Rosenbergers Reflexionen überprüfbar machen, was leider in Überblickswerken durchaus nicht selbstverständlich ist.

Dass ein katholischer Priester außerdem in Zeiten, in denen die Kategorie „Gender" und das Studium der „Gender Studies" sowie seine VertreterInnen einer rechtspopulistisch orientierten Pauschalverurteilung unterzogen werden, konsequent eine gendersensible Sprache benutzt, grenzt fast schon an ein kleines Wunder.

Hervorzuheben ist ferner, dass hier einerseits ein Kompendium bekannter Anliegen der Fundamentalmoral vorliegt, dass aber andererseits hier und da auch neue Akzente gesetzt werden (auch wenn sie in einem Kompendium nicht ausführlich entfaltet werden können): Rosenberger votiert für ein Mischmodell von Vertragstheorien und Grundanliegen des Naturrechts und qualifiziert die Gerechtigkeit als eine verbindende Zielvorstellung beider Normierungstheorien, die biblisch im Ersten Testament bestens fundiert ist – eine deutliche Brücke von der Moraltheologie zur Sozialethik. Dass Gerechtigkeit nicht nur Zielvorstellung gemeinsamen gesellschaftlichen Handelns ist, sondern auch spirituelle Qualitäten hat und Spiritualität und Ethik miteinander verbindet, macht dieses Kapitel zum Herzstück einer Moraltheologie, welche spirituelle Theologie zu integrieren vermag.

Der in meinen Augen innovativste Punkt: Die Einbeziehung der Bedeutung von Gefühlen als einer vernünftigen Quelle ethischer Orientierung und zwar nicht nur im Sinne einer Motivation, sondern auch bei der Konstituierung moralischer Urteile selbst. Emotionen sind bislang in der Moraltheologie mehr als stiefmütterlich oder gar nicht abgehandelt worden. Mit

Neuerscheinungen



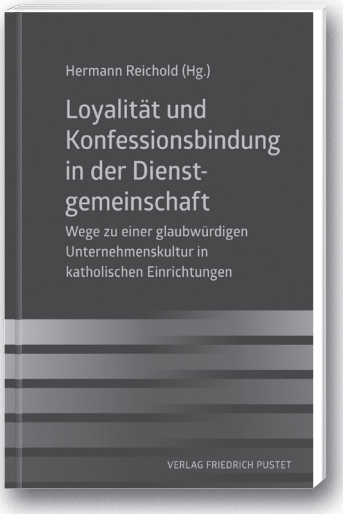
JÖRG SEILER (HG.)

Literatur – Gender – Konfession

Katholische Schriftstellerinnen I: Forschungsperspektiven

216 S., kart., ISBN 978-3-7917-3003-5
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Im Zentrum des Bandes steht die Frage, inwieweit katholische Schriftstellerinnen als Produkte und Produzentinnen ‚katholischer Weiblichkeit' zu betrachten sind. Der Band widmet sich neben einzelnen Autorinnen, wie z. B. Annette Kolb, Gerta Krabbel, Erica von Handel-Mazzetti, bislang wenig beachteten Forschungsfeldern, etwa katholischen Lyrikerinnen in Anthologien der Nachkulturkampfära.



HERMANN REICHOLD (HG.)

Loyalität und Konfessionsbindung in der Dienstgemeinschaft

Wege zu einer glaubwürdigen Unternehmenskultur in katholischen Einrichtungen

184 S., kart., ISBN 978-3-7917-3018-9
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook

Die Beiträge verbinden die Perspektiven der Moraltheologie und Caritaswissenschaft mit der Rechtspraxis und -wissenschaft sowie der Praktischen Theologie. Mit Beiträgen von Peter Beer, Ansgar Hense, Ulrike Kostka und Harald Schliermann.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

einer ausführlichen Reflexion der Gewissenskonzeption bei Bonaventura sowie neuerer Erkenntnisse der Hirnforschung sind sie nun sozusagen – nach der philosophischen – nun auch in der theologischen Ethik angekommen. Dass Emotionen in hohem Maße in der Liturgie angesprochen werden (sollten) und damit die Bedeutung des Rituals für die Ethik in den Blick gerät, macht Rosenbergers Reflexionen überdies auch für andere theologische Disziplinen anschlussfähig.

Alles in allem: Ein unbedingt empfehlenswertes Buch, welches das Potenzial zu einem Klassiker haben könnte – geeignet für all diejenigen, die theologische Ethik mit Herz und Kopf betreiben wollen und selbst um verantwortliche Entscheidungen ringen. *Kein* Werk allerdings für diejenigen, die klare und am besten lehramtlich abgesegnete Vorschriften verlangen, Garantien für ewige Wahrheiten suchen und das Risiko des Ernstfalls Freiheit scheuen.

Salzburg *Angelika Walser*

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.

Band 100 der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge" haben die HerausgeberInnen als einen Jubiläumsband vorgelegt. Er widmet sich – getreu dem Namen der Reihe – dem Seelsorgebegriff ebenso wie spezifischen Handlungsfeldern und Kontexten von Seelsorge. Die Idee, wichtige Publikationen aus der Reihe noch einmal aufzugreifen und die Leserin/den Leser dabei einzuladen, durch ein „Schaufenster" zu blicken, um einige Streifzüge gegenwärtiger Seelsorgediskurse zu erhaschen, erscheint dabei als ein ambitioniertes Unterfangen. Kein Wunder, wenn dann auch der Titel programmatisch gewählt ist: „Seelsorge: die Kunst der Künste" verheißt nicht nur ein gewagtes, sondern auch ein kunstvolles Vorhaben.

Gerahmt werden die Beiträge, die seelsorgliches Handeln in den unterschiedlichsten Feldern und mit ihren je spezifischen Anforderungen beleuchtet, von einem „Prolog" zu Beginn, der Seelsorge in Bildern skizziert (Erich Garhammer) sowie zu einer diskurskritischen Relektüre (Jörg Seip) einlädt, und einem „Epilog" (Martina Blasberg-Kuhnke) mit Ausblick am Ende.

In den Beiträgen werden der Reihe nach neue Entwicklungen in der Krankenhausseelsorge (Dorothee Haart), der christlichen Hospiz- und Palliativkultur (Benno Littger) sowie der Seelsorge im Notfall (Gerhard Dittscheidt) thematisiert. Die AutorInnen im Anschluss greifen Fragen nach Struktur und Sozialgestalt von Kirche auf, wenn pastorale Beobachtungen zur pfarrgemeindlichen Pastoral aktualisiert werden (Thomas Schüller, Michael Böhnke), nach systemischer Strategieentwicklung gefragt (Martin Lörsch) und Seelsorge mit Blick auf die Personalentwicklung thematisiert wird (Christine Schrappe). Gefragt wird auch, ob Priester überhaupt noch Seelsorger sein können (Johann Pock) bzw. welche Rolle Seelsorgebiografien bei Seelsorgenden einnehmen (Katharina Karl). Zwei Beiträge zum Schluss greifen einerseits das Thema der Interkulturalität (Hildegard Wustmans), andererseits die Frage nach der Vulnerabilität (Katharina Ganz) auf.

Charmant und interessant zugleich mutet die Idee an, in einem solchen Jubiläumsband auf wichtige ehemalige Publikationen noch einmal zurückzublicken und für die LeserInnenschaft zu „ajourieren". Mit Ausnahme des Beitrages von Dorothee Haart, die darin direkt und unmittelbar auf die zehn Jahre zurückliegende Veröffentlichung ihrer Dissertation Bezug nimmt, bleibt eine solche direkte Rückbindung an die vergangene wissenschaftliche Auseinandersetzung in den anderen Beiträgen aus, was bedauerlich ist, gerade angesichts der eingangs skizzierten Ausführungen im so genannten „Prolog". Dort nämlich geben auf eine im wissenschaftlichen Gestus sehr unterschiedliche, im Ansinnen jedoch sehr ähnliche Art und Weise Erich Garhammer und Jörg Seip Spuren vor, die mit den Phänomenen Prozesshaftigkeit, „Dazwischensein" und Transformation einhergehen. „Menschsein bedeutet nach [einem] Gedicht von Rainer Kunze: in Krise geraten", schreibt Erich Garhammer in seinem unter dem Titel „Seelsorge-Bilder" versehenen Vorspann. Es ist schön, dass sich in den Beiträgen dieses Bandes einerseits jene Themen widerspiegeln, die diese Krisenphänomene selbstverständlich ins Zentrum rücken: Krankheit, Sterben, exis-

tentielle Notfälle. Und es ist gut, dass auch die binnenkirchlichen „Klassiker“ wie Organisations- und Strukturfragen im kirchlichen System sowie seelsorgliche Berufsrollen und -verständnisse in den Blick genommen und angesichts der sich gesellschaftlich wandelnden Verhältnisse reflektiert werden.

Zuletzt in diesem Duktus ausscherend und zugleich wohltuend ergänzend gestalten sich die Beiträge zu den Themen „Interkulturalität“ und „Vulnerabilität“ in der Seelsorge. Der von Erich Garhammer und Jörg Seip im Prolog getätigte Aufschlag, das Seelsorge- und Theologieverständnis zum pastoralen und theologiediskursiven Mainstream erfrischend quergebürstet zu denken und zu begreifen, spiegelt sich in den folgenden Ausführungen nur vereinzelt und schemenhaftr. Martina Blasberg-Kuhnkes als „Epilog“ gesetzter Ausblick auf eine zu praktizierende und reflektierende Seelsorge in einer religionspluralen Gesellschaft ist notwendig wie ausbaubar.

Dennoch ist es den AutorInnen und vor allem den HerausgeberInnen gelungen, beim Leser / bei der Leserin Nachdenkprozesse anzustoßen. Welche Themen in Theologie und Seelsorge sind gegenwärtig zentral wichtig? In welchen Transformationsprozessen werden diese angesichts des global-gesellschaftlichen Wandels wahrgenommen? Wer bin ich als Seelsorger/in und Theologe/Theologin und wohin werde ich zukünftig mein Augenmerk lenken? Ein Jubiläumsband in einer Reihe, welche Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge bereitstellt, gibt somit einen Anstoß zur „Differenz- und Kohäsionsarbeit“ (Garhammer, 12).

Dass in einem solchen Band im 21. Jahrhundert nicht durchgängig gendergerecht formuliert wird, verwundert angesichts der in Kirche und Theologie nach wie vor offen klaffenden Wunde der Genderfrage. Ein Blick durch das „Schaufenster“ lohnt sich allemal – für alle bislang in dieser Reihe publizierenden AutorInnen wie für die an gegenwärtiger Theologie und Seelsorge interessierten Frauen und Männer.

Graz *Maria Elisabeth Aigner*

◆ Höring, Patrik C. (Hg.): Jugendarbeit zwischen Diakonie und Mission. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. (192) Gen. Euro 15,00 (D) / Euro 15,90 (A) / CHF 17,00. ISBN 978-3-451-37656-6.

Bereits in seiner Dissertation hat sich Patrik C. Höring, theologischer Referent in der Jugendseelsorge im Erzbistum Köln und seit 2012 Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, mit dem Thema Jugendpastoral beschäftigt. Seine im Jahr 2000 erschienene Studie („Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft“) hat er in einer überarbeiteten und aktualisierten Fassung 2017 nochmals unter dem Titel: „Jugendlichen begegnen. Arbeitsbuch Jugendarbeit“ (Reihe Praktische Theologie heute, Bd. 152, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart) veröffentlicht. Neben diesen und weiteren Publikationen zur jugendpastoralen Theorie und Praxis hat Höring ebenfalls 2017 den Sammelband „Jugendarbeit zwischen Diakonie und Mission“ herausgegeben. Die darin enthaltenen Beiträge gehen zurück auf Vorträge an der Hochschule der Steyler Missionare in Sankt Augustin im Herbst 2015 (17) und stammen überwiegend vom Herausgeber, so dass sein jugendpastoraler Ansatz erkennbar den Band bestimmt.

Im einleitenden Beitrag (9–17) gibt Höring einen knappen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Jugendpastoral und ihrer Konzeption seit Anfang des 20. Jahrhunderts, wobei er hier einen Wechsel vom Schwerpunkt der Verkündigung zur Diakonie und in jüngster Zeit wieder zurück zur Mission (Verkündigung) ausmacht. Unter dieser leitenden Perspektive „zwischen Diakonie und Mission“ verortet der Herausgeber auch die einzelnen Teile des Bandes. Nach diesem Auftakt analysiert Höring den Schritt „von der Mission zur Diakonie“ (18–37), den er mit dem jugendpastoralen Beschluss „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland („Würzburger Synode“) identifiziert. Zuverlässig werden hier wesentliche Vorgaben des Beschlusses vorgestellt: die soziologische Analyse der Gegenwartssituation Jugendlicher als notwendiger Ausgangspunkt der jugendpastoralen Reflexion; die Konzeption von kirchlicher Jugendarbeit als „selbstloser Dienst“ an den Jugendlichen im Blick auf ihre Selbstwerdung und mit der Absage an kirchliche „Rekrutierungsabsichten“; die Betonung des Vorrangs eines „personalen Angebotes“ im Sinne vorbildhafter Zeugen, die den christlichen Glauben glaubwürdig vorleben; schließlich die methodische Arbeits- und Sozialform

der „reflektierten Gruppe". Doch zugleich weist Höring bereits hier auf Grenzen dieser jugendpastoralen Konzeption der Synode hin, gerade im Blick auf ihre diakonische Ausrichtung.

Der evangelische praktische Theologe Ulrich Schwab, Professor an der Ludwig-Maximilians-Universität München, beleuchtet im Anschluss (38–59) die konzeptionelle Entwicklung der evangelischen Jugendarbeit von 1970 bis in die Gegenwart. Dabei zeigt sich, dass die protestantischen Diskussionen in ähnlichen Bahnen verliefen wie katholischerseits: zwischen den Polen von „Mission" einerseits und „Emanzipation" bzw. Subjektorientierung, Selbsttätigkeit, Autonomie und gesellschaftlichem Engagement andererseits. Schwab analysiert auf diesem Hintergrund überblickshaft die gegenwärtigen Herausforderungen angesichts einer von Pluralisierung und Globalisierung geprägten Gegenwartssituation und stellt die verschiedenen Angebote und Arbeitsformen evangelischer Jugendarbeit von der Gemeindejugend, Jugendverbänden bis hin zu Jugendkirchen und Jugendsozialarbeit vor.

Patrik Höring wiederum schlägt in seinem nächsten Beitrag (60–86) einen missionarischen Ansatz der Jugendarbeit („Von der Diakonie zur Mission?") vor, den er offenbar für die Gegenwart („… nach der Jahrtausendwende") favorisiert. Erneut geht er hier auf die Grenzen des diakonischen Ansatzes und die diesbezüglichen Debatten in den letzten Jahrzehnten ein. Als Alternative verweist er auf den Begriff Mission, der zu Beginn der 2000er-Jahre eine Renaissance erfahren habe und den er auf die Jugendarbeit übertragen will. Entsprechend skizziert Höring jugendpastorale „Handlungsorte und Handlungsformen" sowie Herausforderungen dieses Konzeptes. Mit drei möglichen „Prototypen" konkretisiert er dieses Modell und analysiert die jeweiligen Chancen und Grenzen: missionarische Jugendarbeit als „Weg, Jugendliche wieder zur Ortsgemeinde zurückzuführen" – das „Angelhakenkonzept" (sic!) –, „als Weg der Erneuerung von Ortsgemeinde" („das Jungbrunnenkonzept"), und schließlich als Weg zur Neugründung von Gemeinden bzw. zur jugendgemäßen Umgestaltung von Gemeinden („Jugendgemeindekonzept"). Schon hier stellt sich die Frage, ob solch eine Betonung des missionarischen Aspekts angesichts der gegenwärtigen pastoralen Herausforderungen wirklich angemessen ist.

Tobias Kläden, stellvertretender Leiter der katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt, fasst im Anschluss wichtige Erkenntnisse der soziologischen Milieuforschung für die Jugendarbeit zusammen (87–103) und schließt sich dabei der kritisch-differenzierten Sicht des Milieuforschers Eberhard Hauschildt an, wie gerade an den zuletzt von Kläden benannten „Stolpersteinen" (102 f.) deutlich wird. Die zunächst als „Experiment" gegründeten, inzwischen mancherorts etablierten Jugendkirchen beleuchtet Patrik Höring in einem weiteren Beitrag exemplarisch anhand des „Jugendpastoralen Zentrums Crux" in Köln (104–132). Erhellend sind hier die Folgerungen, die der Verfasser aus einer 2014 erstellten empirischen Untersuchung zur Arbeit dieser Jugendkirche ableitet. Thesenartig und nur fragmentarisch sind hingegen die Ausführungen des Herausgebers und von Holger Adler zur Bedeutung der kirchlichen Jugendverbände für die Jugendpastoral (133–141). Nicht beleuchtet wird hier etwa die schwindende Akzeptanz verbindlicher Mitgliedschaft oder der methodischen Gruppenarbeit. Erfreulich ist es wiederum, wenn Höring im Folgenden auch die katholische Jugendsozialarbeit als Teil der Jugendpastoral berücksichtigt und ihr einen eigenen Abschnitt widmet (142–157).

Zwei protestantische Autoren, die sich mit aktuellen missionarischen Neuansätzen befassen, beschließen den Band: Martin Scott, Leiter des Paulus-Jugendhauses in Essen, berichtet über die missionarische Arbeit in dieser Einrichtung der offenen Jugendarbeit und über weitere Praxisbeispiele missionarischer Jugend- und Gemeindearbeit (158–171). Den Versuch einer Übertragung des ursprünglich in der anglikanischen Kirche entwickelten Konzepts „Fresh Expressions of Church" schildert Sebastian Baer-Henney – unter Aufweis des zentralen Prinzips der „Geh-Struktur" (statt einer „Komm-Struktur" herkömmlicher Gemeindearbeit) – exemplarisch anhand des Projekts „Beymeister" in Köln-Mühlheim (172–186). Zwar stellt der Ansatz der „Fresh Expressions of Church" gewiss eine Wurzel der Jugendkirchen-Projekte in Deutschland dar; doch sind in diesem Beitrag die Bezüge zur Jugendpastoral nur am Rande erkennbar.

Patrik Höring präsentiert mit dem vorliegenden Sammelband einen insgesamt gelungenen, zuverlässig informierenden Überblick über wesentliche und aktuelle Themen der kirchlichen Jugendarbeit: von der Entwicklung der jugendpastoralen Theorie über

die Milieuforschung bis hin zu ökumenischen Kontexten, Jugendkirchen und missionarischen Aufbrüchen. Beachtenswert ist, dass Höring den in seiner Dissertation entwickelten Ansatz von Jugendpastoral unter dem Paradigma von Koinonia (bzw. Gemeinschaft, Begegnung, Beziehung) hier nicht mehr weiterverfolgt, sondern alternativ-ergänzend eine missionarische Konzeption vorschlägt. Das mag gerade gegenüber jüngeren Entwicklungen einer evangelisierenden Jugendpastoral (z. B. Weltjugendtage, Nightfever, Jugend 2000 …) anschlussfähig sein und nimmt aktuelle Tendenzen einer stärker kirchlichen Profilierung von Jugendseelsorge auf. Doch stellt sich die Frage, ob es tatsächlich weiterführt, eine Ablösung der von der „Würzburger Synode" geprägten diakonischen Grundlegung von kirchlicher Jugendarbeit durch das Paradigma der Mission einzufordern (zumal der Begriff „Mission" noch immer Vorbehalte weckt – besser wäre es wohl, stattdessen von Evangelisierung zu sprechen).

Aporien werden insbesondere offenbar, wenn diese missionarische Konzeption von Jugendpastoral auf den Bereich der kirchlichen Jugendsozialarbeit angewandt wird. Zwar schließt sich Höring ausdrücklich den Aussagen der Diakonie-Enzyklika „Deus caritas est" zur Selbstlosigkeit des christlichen Nächstendienstes an (146 f.). Jedoch birgt eine dezidiert missionarische Leitperspektive die latente Gefahr in sich, alles diakonische Tun unter missionarischen Erfolgskriterien sehen zu wollen. Martin Scott etwa umschreibt sein Verständnis von missionarischer Jugendarbeit in folgender Weise: Es „geht um nichts Geringeres, als einen bestimmten Menschen zum Glauben an Gott und für den Einsatz für das Reich Gottes zu gewinnen" (159 f.). Ganz anderes hatte Benedikt XVI. in „Deus caritas est" Nr. 31 vorgegeben: Praktizierte christliche Nächstenliebe ist „umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen" (147).

Seelsorge – und damit auch Jugendpastoral – ist pastoraltheologisch betrachtet als kirchlicher Heilsdienst zu verstehen: Dienst am ganzheitlich zu verstehenden Wohl und Heil des Menschen, biblisch gesprochen das „Leben in Fülle" (Joh 10,10). Das schließt die Verkündigung des Glaubens ein, ebenso aber den unverzweckten diakonisch-helfenden Beistand. Auch der synodale Ansatz kirchlicher Jugendarbeit berücksichtigte im Übrigen bereits die verkündigende („missionarische") Dimension kirchlicher Praxis, etwa wenn der christliche Glaube als Sinnangebot für Jugendliche in ihrer Identitätsfindung oder die Bedeutung des sog. „personalen Angebots" – von überzeugten Christen – als Vermittler des gelebten Glaubens in der kirchlichen Jugendarbeit betont wird.

Kirchliche Jugendarbeit soll Räume anbieten, in denen Jugendliche in ihren Suchprozessen dem christlichen Glauben begegnen können und „in denen sie herausfinden können, ob ihnen der christliche Glaube, wie er von anderen vorgelebt wird, etwas zu sagen hat", so beschreibt es Ulrich Schwab in seinem Beitrag treffend (45 f.). Wer einen ersten orientierenden Einblick in gegenwärtige Fragen der Jugendpastoral sucht, wird im vorliegenden Sammelband fündig. Zugleich aber wird er herausgefordert zur eigenen Positionierung von kirchlicher Jugendarbeit „zwischen Diakonie und Mission".

Augsburg *August Laumer*

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

Der emeritierte Wiener Pastoraltheologe, der mit seinen Vorschlägen oft für Aufsehen gesorgt hat, gibt die vorliegende Publikation, die bereits 2006 erscheinen ist, neu heraus. Die Rahmenbedingungen haben sich seitdem in der römisch-katholischen Kirche entscheidend verändert: Papst Franziskus hat das Erbarmen zu einem Leitmotiv seines Pontifikats gemacht und mit seiner Bulle „Misercordiae Vultus" vom April 2015 ein Jahr der Barmherzigkeit ausgerufen. Bekannt wurde sein Wort, dass sich die Kirche wie ein Feldlazarett um die Verwundeten zu sorgen habe. Ein erster Blick auf die Gliederung: Welt ohne Erbarmen (25–39), Gott des Erbarmens (40–70), Mensch des Erbarmens (71–169), Kirche des Erbarmens (170–214) macht ebenso neugierig wie gleichzeitig auch der Argumentationsgang deutlich wird. Die Publikation hat mehrere Vorzüge: Zunächst den, dass der Verfasser durchgehend biblisch argumentiert, dabei Schlüsseltexte der Heiligen Schrift aufruft, für das Thema stark macht und hilfreich auslegt. Weiterhin fällt auf, dass die Ausführungen sehr konkret und gesellschaftspolitisch kompetent sind. Insbesondere

werden auch die Rahmenbedingungen einer angemessenen Hilfestellung reflektiert, insofern es darum geht, das Hinschauen zu schulen und die Ursachen der Not aufzudecken und ins Bewusstsein zu rufen (78). Schließlich bedient sich der Verfasser einer einfachen und gut verständlichen Sprache. Das ermöglicht die Anschlussfähigkeit auch für jene, die sich nicht oder nur wenig für Theologie interessieren. Sehr umfassend wird gesagt, dass Erbarmen „das Herz aller großen Weltreligionen" sei (11). Dass sich diese Aussage im Detail doch sehr differenziert darstellt, macht die Diskussion um das Buch des renommierten Islamwissenschaftlers Mouhanad Khorchide „Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion" deutlich. Für einen Großteil der Anhänger der Weltreligionen wird die Grenze dort gezogen, wo mit der Barmherzigkeit Gottes eben doch nur die Gläubigen und Anhänger einer Religion rechnen dürfen, nicht jedoch die Ungläubigen. Ästhetisch nur bedingt ansprechend ist die Schwarz-Weiß-Reproduktion des Bildes von Rembrandt „Der verlorene Sohn" (45) mit Detailausschnitten (52, 54, 56, 68). Immerhin macht sie neugierig, sich das Original anzusehen. Zum Kernbereich der Publikation zählt eine zeitgerechte Interpretation der traditionellen Werke der Barmherzigkeit. Am Ende seines Gedankengangs geht der Verfasser auf das biblische Stichwort „Herz" ein und sagt mit Bezug auf die Theologie Karl Rahners: „Im Herzen der Welt sind Gott und das Leben. Von ihrer innersten Mitte greift sein Erbarmen um sich. Es umfasst alles, was lebt: Atheisten, Glaubende aller Religionen, Christinnen und Christen. Es erweist sich, was der Titel dieses meditativen Buches zum Ausdruck bringt, Gott ist größer als unser Herz. Er ist randvoll von Gnade, Langmut und Erbarmen." (214) Insgesamt ein großartiger pastoraler und spiritueller Wurf!

Linz *Hanjo Sauer*

PHILOSOPHIE

◆ Schürmann, Eva / Spanknebel, Sebastian / Wittwer, Héctor (Hg.): Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen. Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br.–München ²2017. (311) Geb. Euro 24,00 (A) / Euro 24,70 (A) / CHF 32,50. ISBN 978-3-495-48901-7.

Die Philosophie ist jene eigentümliche Disziplin, die, obzwar die älteste und auch grundlegendste aller geistigen Beschäftigungen des Menschen, sich immer wieder rechtfertigen muss. Und das tut sie nicht nur der Öffentlichkeit gegenüber, der spätestens seit den Tagen Platons die offensichtliche Nutzlosigkeit dieses Nachdenkens oftmals bitter aufstößt, lässt sich doch die Philosophie nicht direkt in etwas unmittelbar Nützliches übersetzen. Nein, die Philosophie rechtfertigt sich auch sich selbst gegenüber. Sie denkt sich selbst nach, indem sie ihre eigenen Methoden und Begriffe hinterfragt.

Genau dieses versucht nun der Band *Formen und Felder des Philosophierens* unter Herausgeberschaft von Eva Schürmann et al. Unter der Prämisse, dass Philosophie ein heterogenes Projekt ist, worin jede Fragestellung jeglicher Disziplin und jeglicher Fragerichtung – ob, wie man im englischen Sprachraum unterscheidet, analytisch oder kontinental – als gleichwertig gilt, versammelt der Band von klassischer Metaphysik über analytische Epistemologie und Politischer Theorie bis zur Naturphilosophie und Ethik, eine beachtliche Repräsentation der philosophischen Disziplinen. Dabei steht besonders der klassische Anspruch des λόγον διδόναι im Vordergrund, da man sich, so die Herausgeber, in der Philosophie wohl nur noch darüber einig sei, dass man Begriffe und Argumente zu rechtfertigen habe. Die Beiträge sind größtenteils aus einer Ringvorlesung an der Otto-von-Guericke-Universität entstanden, die dort im Wintersemester 2015/16 stattfand.

Der Band selbst ist zweigeteilt. Der erste Teil widmet sich den gängigsten, aber nicht nur klassischen Methoden der Philosophie. Der zweite Teil betrachtet exemplarisch Felder der Philosophie und geht dabei auch über klassische Bereiche hinaus, da etwa Neurophilosophie und Medienphilosophie als gleichwertige Disziplinen präsentiert werden. Drei Aufsätze werden exemplarisch vorgestellt.

Interessant ist, dass auch die nicht-akademische Philosophie explizit als ernstzunehmende Disziplin mit einbezogen wird. Damit versucht man, die oft als exkludierend empfundenen akademischen Diskurse der Philosophie und ihrer Fachbegriffe für lebensweltliche Philosophie etwa von Cafés, Theaterbühnen und Debattierclubs zu öffnen. Rainer Totzke arbeitet dafür die Methode der experimentell-performativen Philosophie heraus. Dazu gehören spontane Streitgespräche im Café ebenso wie

Vorlesungen und Vorträge, aber auch *Lecture Performances*, bei denen Philosophie explizit nach ihren Grenzen hin in den Blick komme. So artikuliere sich in der performativen Philosophie nicht nur das Lebensweltliche der Vortragenden und der mit einbezogenen Zuhörer, sondern auch der Rätselcharakter des Philosophierens.

Im Bereich „Felder" widmet sich Markus Gabriel der Frage der Ontologie. Gabriel unterscheidet *grosso modo* zwischen der aristotelischen, der kantischen und der kontemporären Neo-realistischen Ontologie. In einer Tour de Force fasst Gabriel diese knapp und verständlich zusammen und zeigt auf, dass der spekulative Realismus verknappt mit der Formel, „was existiert, bestimmt, was es heißt zu existieren", also einer radikalen Kontingenz, operiert. Innerhalb dieser Existenz erstehen Sinnfelder, die eine Erscheinung dieser Kontingenz sind. Diese Sinnfelder seien zu erforschen, um wahre Überzeugungen zu erlangen. Freilich könnte man dann auch fragen, ob denn eine solche Erforschung nicht hinfällig sei, da Kontingenz qua Kontingenz als alleiniges Konstitutivum jener Sinnfelder doch jederzeit diese Sinnbildung radikal entziehen könnte und ob das nicht die Aufgabe der Ontologie, zu erforschen, *was es heißt zu sein*, aus der Hand gibt.

Kristina Musholt stellt den Erkenntnisstand der Neurophilosophie vor. Diese junge Disziplin betrachtet sich das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie des Geistes und Neurowissenschaften. Die Autorin argumentiert gegen den Trend, die Fragen und Probleme der Philosophie auf die Ansätze der Neurologie zu reduzieren. Musholt weist besonders auf die problematische Behauptung der Neurologie hin, den freien Willen widerlegt zu haben und unterstreicht, dass die Experimente, mit denen die Unfreiheit bewiesen werden soll, komplexen Entscheidungssituationen menschlichen Lebens nicht gerecht werden.

Bei aller Umsicht, welche die Autoren und Herausgeber an den Tag legen, die Philosophie in ihrer Vielfalt möglichst breit abzubilden, muss allerdings die Frage erlaubt sein, ob der Leser am Ende ein genaueres Verständnis davon hat, was denn *die* Philosophie sei, oder ob man nur eine Übersicht über ihre Problemfelder und Herangehensweisen in ihrer derzeitigen Fasson erhalten hat.

Coventry *Johannes A. Niederhauser*

THEOLOGIE

◆ Benk, Andreas: Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2016. (317) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 23,08. ISBN 978-3-7867-3096-5.

Verstehen die Menschen noch, was wir ChristInnen meinen, wenn wir von Gott als dem Schöpfer der Welt sprechen? Andreas Benk, der über Themen im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaft promoviert und habilitiert hat, hegt da so seine Zweifel. Seit 2002 ist er Professor für Katholische Theologie-/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd und beobachtet, dass nicht einmal die Studierenden mit dieser Aussage etwas anfangen können. Deswegen geht er auf die Suche nach einer alternativen Rede von der Schöpfung.

In *Kapitel 1* mit der provokanten Überschrift *„Schöpfungstheologische Restbestände: angepasst, schwer vermittelbar und ideologieanfällig"* (27–58) konstatiert der Autor drei seines Erachtens gravierende Defizite: Erstens werde christliche Schöpfungstheologie noch immer material anthropozentrisch konzipiert und drehe sich ausschließlich um den Menschen. Zweitens vermöge sie es allen Beteuerungen zum Trotz nicht, ihre Vereinbarkeit mit der modernen Naturwissenschaft einsichtig zu machen. Und drittens werde sie noch immer zur Zementierung bestehender Machtverhältnisse missbraucht, etwa in der Frage der Zuordnung der Geschlechter oder beim Thema Homosexualität.

Kapitel 2 „Bis zur Neuzeit: Weltwissen illustriert Schöpfungsglauben" (59–84) analysiert zunächst die antiken Kosmologien der Bibel und der griechischen Philosophie. Sodann zeigt Benk, dass sich die frühchristliche Theologie vor allem daran abarbeitete, diese beiden Kosmologien als miteinander kompatibel zu erweisen. Daraus resultiere eine bis heute verhängnisvolle Entwicklung: Formal ringe Schöpfungstheologie vorwiegend defensiv um Kompatibilität mit der Naturwissenschaft. Und material lasse sich ihre fatale Anthropozentrik nur daraus erklären, dass sie die wichtigste Brücke zwischen platonisch-ptolemäischem und biblischem Weltbild darstelle.

Benk ist ein ausgezeichneter Dramaturg, und so spitzt er seine Thesen in *Kapitel 3 „Seit der Neuzeit: Weltwissen konterkariert Schöpfungsglauben"* (85–113) weiter zu: Obgleich sich die Naturwissenschaft in der frühen Neuzeit aus dem Griff von Theologie und Philosophie emanzipiert, gehen ihre Protagonisten noch selbstverständlich davon aus, dass ihre Ergebnisse mit dem christlichen Schöpfungsglauben kompatibel sind. Erst Biologie und Physik des 20. Jh. stellen diese Überzeugung radikal in Frage: Eine Welt, die 14 Milliarden Jahre ohne Menschen existiert, in der „Fressen und Gefressenwerden" das Grundprinzip des Daseins darstellt, konterkariert den christlichen Schöpfungsglauben. Sie steht ihm nicht neutral gegenüber, sondern untergräbt ihn bis auf seine Fundamente. Das sei das Dilemma junger Menschen, und deswegen wendeten sie sich vom Glauben ab.

Denkt man, dass Kapitel 3 eine nicht mehr zu überbietende Zuspitzung erreicht habe, wird man in *Kapitel 4 „Reaktionen von Theologie und Kirchen: Von der Konfrontation zur Immunisierung"* (115–142) eines Besseren belehrt. Benk weist ausdrücklich darauf hin, dass empfindsamere Seelen dieses Kapitel übergehen könnten. Denn er zeigt, wie die Kirchen in der Neuzeit in die Sackgasse liefen. Vier typische Reaktionen kennzeichnen vier Phasen: Die erste Phase ist die einer konfrontativen Machtdemonstration, verbunden mit repressiven Maßnahmen, von der Verbrennung Giordano Brunos bis zum Antimodernisteneid Pius' X. Die zweite Phase der ersten Hälfte des 20. Jh. beschreibt Benk als Zeit der Abkoppelung der Theologie von naturwissenschaftlichen Fragen und ihres Rückzugs in einen geschützten Sonderbereich. Die dritte Phase der ersten Generation nach dem II. Vatikanischen Konzil charakterisiert er als Zeit der Anknüpfung und (teils geradezu naiven) Vereinnahmung naturwissenschaftlicher Einzeltheoreme durch die Theologie, etwa wenn Wolfhard Pannenberg die physikalische Feldtheorie zur Untermauerung der Geistnatur Gottes heranzieht. Schließlich stellt er die gegenwärtige vierte Phase als eine Zeit der Immunisierung dar, in der sich Theologie schlichtweg darauf beruft, dass ihre Aussagen einer anderen Perspektive angehören als die der Naturwissenschaften. Auch diese Lösung befriedigt Benk nicht, weil sie die Schöpfungstheologie noch immer als Welterklärungsmodell versteht, woraus sich die Frage ergibt, wie sie völlig neu und vielleicht gerade so wieder biblisch gedacht werden kann.

Kapitel 5 „Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart" (143–182) ist der Angelpunkt des Buchs. Hier beschreibt Benk zunächst all die nicht vollzogenen Reformen der katholischen Kirche und die uneingelösten Versprechen des II. Vatikanischen Konzils. Sie stellten eine Blockade für die Weiterentwicklung der Theologie dar. Dann entwickelt Benk seine Vision: Theologie und Kirche sollten mehr fragen als antworten, mehr Lösungsvielfalt als Alternativlosigkeit anbieten, mehr von Humanität als von Gott und mehr in einer säkularen, allgemeinverständlichen als in einer binnenkirchlichen Sprache reden.

Auf dieser Grundlage entwickelt der Autor nun seine eigene Schöpfungstheologie. *Kapitel 6 „Schöpfungstheologische Kontexte der Bibel"* (183–216) zeigt, dass die biblischen Schöpfungstexte sich in den Horizont des Glaubens an einen befreienden, auf die Unterdrückten schauenden Gott einordnen, aus dem sie nicht herausgelöst werden dürfen, wie dies in der Kirchengeschichte lange Zeit geschah. Dem entspricht auch, dass die prophetische Tradition Israels eine dezidiert sozialkritische Linie beschreitet und der realen Gewalt und Ungerechtigkeit Visionen von einem friedlichen und gerechten Zusammenleben aller Geschöpfe entgegensetzt.

Kapitel 7 kennzeichnet *„Schöpfungstheologie als visionäre Theologie"* (217–246): Biblische Schöpfungstexte seien kontrafaktische Utopien, die sich mit den gegebenen Verhältnissen nicht zufrieden geben, sondern zur Umgestaltung der Welt motivieren. Kritische Gesellschaftsanalyse und nicht naturwissenschaftliche Erklärung sei das Ziel. Sie drücke sich auch in Jesu Reich-Gottes-Botschaft aus. Christlicher Glaube wolle also nicht auf das Jenseits vertrösten, sondern das Diesseits verändern.

Die *„Konsequenzen visionärer Schöpfungstheologie"* untersucht das abschließende *Kapitel 8* (247–275). Hier werden ein primär sozialethischer Blick auf die Wirklichkeit, der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, eine Analyse der menschlichen Verstrickung in die globalen Ungerechtigkeiten sowie ein neues Verständnis von Bildung eingefordert. Wie sich Benk die Umsetzung dieser Forderungen vorstellt, wird aber höchstens umrisshaft erkennbar.

Umfangreiche *Anmerkungen* (277–298) und das *Literaturverzeichnis* (299–316) schließen den Band ab.

Zur öffentlichen Relevanz des christlichen Glaubens



VEIT NEUMANN /
JOSEF SPINDELBÖCK /
SIGMUND BONK (HG.)

Glaube und Kirche in Zeiten des Umbruchs

Festschrift für Josef Kreiml

960 Seiten, Hardcover
ISBN 978-3-7917-3005-9
€ (D) 49,95 / € (A) 51,40

Was heißt Glauben? Welche Rolle spielt die Religion heute im Leben der Menschen? Wie können kirchliche Positionen in den öffentlichen Debatten überzeugend vertreten werden? Angesichts großer Veränderungen in vielen Bereichen der Gesellschaft stehen Theologie und Kirche vor bisher nicht gekannten Herausforderungen. Es stellt sich die Frage nach einer glaubwürdigen Verkündigung, die die Treue zum Ursprung wahrt und auf radikale Infragestellungen eingeht. Im Horizont dieser Situation diskutieren die Autorinnen und Autoren zukunftsweisende theologische und pastorale Perspektiven.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Das Buch ist ausgesprochen klar und verständlich geschrieben. Die pointierten Thesen werden gut hergeleitet und mit großem Wissen aus fast allen theologischen Disziplinen unterlegt. Der Gedankengang ist von Anfang bis Ende konsistent. Man liest das Buch mit Spannung und Neugier. Dennoch sind einige Anfragen zu stellen:

Mitunter neigt der Autor zur *plakativen Vereinfachung*: So wird z. B. Karl Rahner S. 128–130 als Exponent eines Trennungsmodells zwischen Naturwissenschaft und Theologie vorgestellt. Sein Bemühen im Grundkurs des Glaubens, die Christologie in eine evolutive Weltanschauung einzupassen, wird dabei völlig übergangen. Auch die pauschale Polemik gegen die Sexualethik von Papst Franziskus S. 19 ist so ein Beispiel. Oberflächlich bleiben auch die Exkurse zum Thema Homosexualität S. 52–57 und S. 127. Die Liste der theologischen „DissidentInnen" der Gegenwart S. 140 ist ebenso klischeehaft und undifferenziert wie die Liste der Elemente des kirchlichen Reformstaus S. 144–146.

Eine Schieflage hat Benks *Umgang mit seinen GesprächspartnerInnen*: Er referiert ausführlich die Generation seiner systematisch-theologischen Väter und rebelliert gegen sie. Aber er führt keinerlei Gespräch mit seiner eigenen Generation an systematischen TheologInnen – nur 1 % der Fußnoten und 3 % der Titel im Literaturverzeichnis beziehen sich auf sie. Symptomatisch für dieses Ausweichen vor der Gegenwart ist auch, dass die Enzyklika Laudato si, die offenkundig eine Schöpfungstheologie ganz im Sinne Benks anbietet, nur dreimal vorkommt (S. 242, 252 f., 271 f.).

Eine weitere Schwäche zeigt sich in Benks *Analyse*: Sie beschreibt ausführlich die kircheneigenen Mängel bei der Verkündigung der Schöpfungsbotschaft. Aber entgegen dem von Benk geforderten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln werden die gesellschaftlichen Umbrüche und die Zeichen der Zeit nicht untersucht. Benk stellt die Machtfrage nur binnenkirchlich, aber nicht gesellschaftlich. Für den Entwurf einer Schöpfungstheologie ist das ziemlich gewagt. Man gewinnt den Eindruck, der Autor ziele mehr auf eine Kirchen- als auf eine Gesellschaftsreform. Trotz seines Plädoyers für die Befreiungstheologie kommen nicht einmal die Begriffe gesellschaftlicher Strukturen oder struktureller Sünde vor. Die Dramatik der gegenwärtigen globalen Entwicklungen wird nicht sichtbar. Daher wundert es auch nicht, dass Benk die apokalyptischen Schöpfungstexte der Bibel völlig ausblendet.

Das Buch ist spannend, lesenswert und inspirierend. Der performative Selbstwiderspruch enttäuscht aber doch.

Linz *Michael Rosenberger*

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

Der Titel des Bandes gibt das Leitthema des 41. Theologischen Studienjahres in Jerusalem wieder. Versammelt ist darin eine Auswahl von Vorträgen, die von den eingeladenen Dozierenden im Rahmen des ökumenischen Studienprogramms an der Dormitio Abtei der Benediktiner 2014/2015 gehalten wurden. Thomas Fornet-Ponse – als Studiendekan und Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie zugleich Herausgeber – weist in seiner Einleitung auf die vielfältigen Perspektiven hin, unter denen das Thema dabei zur Sprache kam: Durch die Behauptung der universalen Heilsbedeutung des singulären geschichtlichen Ereignis „Jesus Christus" sei die Verschränkung von Universalität und Partikularität dem Christentum „von Beginn an eingeschrieben" (7). Die mit diesem Ereignis verknüpften Ansprüche machten das Thema zu einer zentralen Achse des interkulturellen und interreligiösen Dialogs.

Was den Band von vergleichbaren Publikationen unterscheidet, ist die konsequente Weise, in der er seinem eigenen „Hier und Jetzt"– dem widerspruchsvollen Jerusalem zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Rechnung zu tragen sucht.

Dies zeigt sich einerseits in dem großen Raum, welcher – einer Schwerpunktsetzung des Studienjahres folgend – der Auseinandersetzung mit Israel als dem „partikularen" Ort der biblischen Schriften geschenkt wird. Hier reihen sich die Beiträge von Georg Braulik, Martin Leuenberger und Florian Wilk über Schuld und Strafe im Deuteronomium, die Kyrostexte bei Deuterojesaja und die paulinische

Rede von „Christus“ ein. Andererseits spiegelt sich der Kontext in der intensiven Auseinandersetzung mit ökumenischen und interreligiösen Fragestellungen wider, zu der das heutige Jerusalem seine Besucher unweigerlich zwingt.

Der ökumenischen Auseinandersetzung verpflichtet ist der von Theodor Dieter vorgenommene Vergleich zwischen den Dokumenten „Lumen Gentium“ und „Die Kirche Jesu Christi“ hinsichtlich der konkreten (partikularen) Sichtbarkeit der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen“ Kirche. Ebenfalls innerhalb der innerchristlichen Auseinandersetzung steht der Beitrag von Felix Körner, der anhand der geschichtstheologischen Entwürfe von Alfred Delp, Ignacio Ellacuría, Wolfhart Pannenberg und Alberto Parra nach der Heils- bzw. Unheilsbedeutung geschichtlich singulärer Ereignisse fragt. Fornet-Ponse eröffnet in seiner Untersuchung der religionstheologischen Implikationen unterschiedlicher Offenbarungsverständnisse schließlich die interreligiöse Auseinandersetzung, der auf komplementäre Weise auch die Beiträge von Ulrich Rudolph und Susanne Talabardon zuzuordnen sind. Rudolph untersucht am Beispiel Abu Nasr al-Farabis die Zuordnung von Universalität und Partikularität in der Wissenschaftsarchitektonik der islamischen Philosophie des 10. Jahrhunderts. Talabardon zeichnet die Entwicklungen nach, die es dem rabbinischen Judentum – auf anderen als den innerhalb des Christentums von Paulus eröffneten Wegen – erlaubte, sowohl an der Zuständigkeit des einen und einzigen Gottes für die universale Menschheitsgeschichte als auch an der „soteriologischen Partikularität“ (193) des Bundes Gottes mit Israel festzuhalten.

Hans-Joachim Sander bietet schließlich eine originelle Perspektive auf die Frage nach dem Verhältnis der (universalen) Menschenrechte zu ihrer religiösen Begründung, wobei Gott nicht als Garant abstrakter Universalität, sondern als ort-, geschichts- und köperbezogene Größe ins Spiel gebracht wird, die sich empathisch gegenüber real erfahrenen Verletzungen zeigt, menschliche Ohnmachtserfahrungen übernimmt und gerade darin ermächtigend wirkt für die Kämpfe um verletzte Würde.

Der Rhythmus und die Erfordernisse eines Studienjahres bedingen eine Struktur des Bandes, die ihn von vergleichbaren Konferenzbänden unterscheidet. Dies geht bisweilen auf Kosten der thematischen Geschlossenheit, gibt jedoch Raum für ein Buch, in dem sich die Erfahrungen eines von Studierenden und Dozierenden in unterschiedlicher Intensität geteilten „Hier und Jetzt“ niederzuschlagen vermögen. Die Fruchtbarkeit einer solchen Perspektive zeigt sich nicht zuletzt in einem von den Studierenden verfassten Beitrag. Claudia Danzer, Henrik Günther, Bernhard Kronegger und Mathias Neumann reflektieren darin ihre Lernerfahrungen in exegetischer, religionstheologischer, ökumenischer und historischer Hinsicht. Ihr Schlusswort klingt bescheiden: „Wir haben partikulare Einsichten gewonnen, die nun [...] nach dem Studienjahr die Rezeptionsgeschichte desselben bedingen.“ (217) Für den Leser zeigt sich darin deutlich, wie die Erfahrungen des Studienjahres für den einen oder anderen die Perspektiven auf die scheinbar „überall und immer“ gleichen Fragen auf signifikante Weise verschieben. Bisweilen sind solche perspektivischen Verschiebungen der Fragestellung interessanter als verheißene Innovationen in der Beantwortung universal formulierter Themen. Diese Verschiebungen ein Stück weit nachzuvollziehen – nicht zuletzt hierin liegt der Reiz der Lektüre dieses Bandes.

Frankfurt a. M. *Sebastian Pittl*

◆ Garhammer, Erich: Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe. Echter Verlag, Würzburg 2018. (168) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04426-8.

2017 wurde der Würzburger Pastoraltheologe *Erich Garhammer* emeritiert. In seiner wissenschaftlichen Laufbahn etablierte er sich als Protagonist des Dialogs von „Theologie und Literatur“. In zahlreichen Büchern und wirkmächtigen Initiativen hat er dieses Dialogfeld ausgeleuchtet, immer verstanden als Begegnung „auf Augenhöhe“ (der Titel des vorliegenden Buches nimmt dieses Selbstverständnis explizit auf). Der vorliegende Band dokumentiert diese reiche Tätigkeit durch den Abdruck von sieben Einzelbeiträgen, ausgespannt von der programmatischen Antrittsvorlesung 2001 in Würzburg bis zur dortigen Abschiedsvorlesung 2017. Es handelt sich – so der Verfasser im Vorwort – um Versuche, „den Glauben redlich und in angemessener Sprache für heute zu buchstabieren und von Gott erzählend zu sprechen“. Er will einerseits aufbegehren „gegen

Sprachschlamperei und Trivialitätskonjunktur in kirchlicher Verkündigung", andererseits eine „Entdeckungsreise" anbieten „in den Reichtum der Poesie" (9).

In der Antrittsvorlesung wird der Anspruch klar formuliert: Nein, es geht Garhammer – anders als einigen anderen Pastoraltheologen (*Bohren*, *Grözinger*, *Huizing*, *Schröer*, *Stock*, *K. Müller*) – nicht darum, „Praktische Theologie als Ästhetik zu entwerfen". Bescheidener buchstabiert sein Ansatz aus, dass und wie „Praktische Theologie viel davon profitieren kann, wenn sie sich mit Literatur beschäftigt" (16). Sein Hauptverdienst: Er bringt Gegenwartsliteratur zu Gehör, gibt ihr Raum, hört ihr zu. Wie nur wenige neben ihm ist Erich Garhammer ein Mann, der in der praktischen Organisation von literarisch-theologischen Begegnungen auf unterschiedlichen Ebenen breite Möglichkeiten erschlossen hat. Ungezählt seine Seminare, Lesungen, Symposien, in denen er Literaten den Hörraum der kirchlichen Öffentlichkeit erschlossen hat. Dabei wird eine Vorliebe für bestimmte Autor*innen deutlich: *Thomas Hürlimann*, *Tankred Dorst*, *Patrick Roth*, *Sibylle Lewtscharoff*, *Arno Geiger*, vor allem immer wieder *Reiner Kunze*. Aber damit sind nur einige jener Schriftsteller*innen benannt, deren Werke und Anregungen er aufgreift, erschließt und deutet.

Mit besonderem Interesse liest man so Hinführungen zum Werk von Autor*innen, die eher am Rand des bisherigen Sichtfeldes Garhammers lagen: etwa zu *Hermann Hesse*, *Horst Bienek* und *Peter Handke*, aber auch einen Beitrag über „Väter in der Gegenwartsliteratur" oder Ausführungen über „Kontroversen zu biblischen Themen in der modernen Literatur". Gerade hier zeigt sich die Fähigkeit des Theologen zu einfühlsamem Lesen und pointiertem Deutezugang. Dass bei all den Chancen zur Erweiterung der (theologischen) „Sprachkompetenz", bei allen „Identifikations- und Plastizitätsangeboten", bei allen Förderungen zur „dialogische[n] Kompetenz" (37) am Ende eine offene, kaum auszulotende „Spannung zwischen Fiktionalität und Offenbarung" (38) bleibt, gehört dabei zu den Grundvorgaben des vorgelegten Ansatzes. Dessen Fluchtpunkt bildet letztlich die Überzeugung, dass eine literarisch sensible Pastoraltheologie als „Palliativtheologie" (147) wirken kann, als Raum, der zeigen kann, dass und wie die „individuelle Präsenz des Christentums in Lebensgeschichten" (148) wirkt. Die „kulturelle Präsenz" des Christentums ist letztlich wirkmächtiger als alle soziologischen (Krisen-)Befunde.

Lesenswerte, kenntnisreiche, sprachsensible Deutungen legt Garhammer vor. Er bestätigt erneut seine Fähigkeit, den Literaten Raum und Stimme zu geben. Aus der Sicht des Rezensenten subjektiv bestimmte Grenzen seines Zugangs – neben dem Wunsch, genauere Angaben über Erstabdruck oder Entstehungskontexte der einzelnen Bausteine zu erfahren?

– Wie Garhammer es selbst ausführt: An dem Entwurf einer ‚Theologischen Ästhetik' liegt ihm nichts. Er prägt keinen eigenen theoriebelasteten methodologischen oder hermeneutischen Zugang zur Literatur. Eine Schülerschaft, die explizit in seinen Fußstapfen Literatur deutet, wird es kaum geben. Dieser Anspruch ist ihm – selbsternannt – fremd. Eine transparente Selbstbescheidung.

– Auch wenn man in seinen Ausführungen wissenschaftliche Anschlüsse an das Diskursfeld von „Theologie und Literatur" sucht, wird man abgesehen von einigen Verweisen kaum fündig. Erneut zeigt sich: Ein explizit ausgeführter hermeneutischer Anschluss erfolgt nicht. Derartige Rezeptionsdiskurse – auch an literaturwissenschaftlichen Forschungen – liegen nicht im Fokus von Garhammers Ansatz. Auch hier: Eine Entscheidung, die nachvollziehbar (wenn auch gelegentlich, aus Sicht des Rezensenten, zu bedauern) ist.

– Und schließlich: Eine echte Begegnung auf Augenhöhe könnte eine noch stärkere Profilierung des explizit theologischen Ansatzes beinhalten. Das hieße ja nicht zwangsläufig vollmundige Besserwissensrhetorik. Sondern eine Spurenanzeige: Wie sähe sie denn nun aus, eine eigenständige christliche Theologie, die von den Literaten her inspiriert wäre? Wo führt das intensive Hören auf die Literaten zu eigenständigen theologischen Entwürfen (*von Balthasar*, *Guardini* aber auch *Halbfas* haben sich diesem Ansatz gestellt, jeweils aber auch die Schwierigkeiten demonstriert)? Das wäre ein spannendes Unterfangen echter Dialogizität, das sich freilich kaum auf wenigen Seiten skizzieren ließe.

Die Berücksichtigung dieser Anschlussfragen würde das vorgelegte Programm sprengen. Selbsternannt gehören sie nicht zu dem, was Garhammer anzielt. Sie sind deshalb auch nicht als Kritik verstanden, sondern als Versuch, die anregenden Vorlagen aufzunehmen und weiterzudenken.

Erich Garhammer legt mit diesem Buch Lese- und Deutungszeugnisse vor, die sicherlich nur eine Zwischenbilanz sind. Sein Engagement im Bereich, im Feld von „Theologie und Literatur" wird weitergehen, dass scheint mir sicher. Vielleicht noch freier, noch kreativer. Darauf darf man gespannt bleiben.

Augsburg *Georg Langenhorst*

◆ Middelbeck-Varwick, Anja: Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (387) Pb. Euro 56,00 (D) / Euro 57,60 (A) / CHF 57,09. ISBN 978-3-402-13169-5.

Anja Middelbeck-Varwick verfolgt mit ihrem Buch das Anliegen, den „Glauben von Musliminnen und Muslimen mit theologischer Wertschätzung neu in den Blick zu nehmen" (351). Ziel ihres Buches ist es also, der bisherigen dogmatischen Geringschätzung islamischer Theologie „entgegenzuwirken und das Bewusstsein für das Verbindende zu stärken" (10). Es gelte „allen Formen der Islam- und Religionsfeindschaft entgegenzutreten und Glaubensgemeinschaften gegen unberechtigte Kritik zu verteidigen" (11). Entsprechend verweist sie auf die langen Phasen friedlicher Konvivenz und Koexistenz von Islam und Christentum (38) und kritisiert zu Recht „diffamierende mediale Kampagnen" (42), in denen „alle Muslime unter Generalverdacht" gestellt werden (43). Sie fordert nicht nur mehr dialogische Theologie zwischen Islam und Christentum (223), sondern leistet mit ihrem Buch einen Beitrag, der genau diesen Neuaufbruch Wirklichkeit werden lässt. Von daher kann man der Verfasserin zu ihrem Buch erst einmal nur gratulieren: Sie hat ein wichtiges und wegweisendes Buch geschrieben, das eine ganze Fülle von wichtigen Informationen zum Islam zusammenträgt und diese theologisch luzide einordnet. So macht sie also wirklich einen wichtigen Schritt im Blick auf die Islamtheologie, die christliche Theologie im 21. Jahrhundert als epochale Herausforderung zu bewältigen hat.

Besonders gelungen scheint mir die materialreiche und sehr differenzierte Bearbeitung der Frage, ob Muhammad aus christlicher Sicht als Prophet anerkannt werden kann (151–211). Sie nimmt dabei nicht nur die gegenwärtige Debatte gründlich in den Blick, sondern arbeitet auch die Geschichte christlicher Polemik gegen Muhammad auf und versucht eine Rezeption der muslimischen Würdigung Muhammads. Mit Bobzin hält sie in wohltuender Klarheit fest, dass „an der Echtheit des prophetischen Erlebens von Mohammed nicht gezweifelt werden kann" (171). Zugleich plädiert sie im Blick auf den prophetischen Anspruch Muhammads mit Zirker für eine „Urteilsenthaltung" (199). Immerhin meint sie dennoch die Rede von Muhammad als „Prophet des Islam" christlich verteidigen zu können (211). Ausdrücklich lehnt sie allerdings ab, in Muhammad einen christlichen Propheten zu sehen oder ihn in die Reihe der biblischen Propheten aufzunehmen; „denn als nachbiblischer Prophet negiert er die Selbstoffenbarung in Jesus Christus" (210). Offen gestanden leuchtet mir die Anerkennung als Prophet des Islams bei gleichzeitiger ausdrücklicher Nichtanerkennung seines prophetischen Anspruchs aus christlicher Sicht nicht ganz ein. Zudem wird mir nicht so recht klar, was mit einer solchen Beurteilung eigentlich für den islamisch-christlichen Dialog gewonnen ist, und einen solchen Gewinn sucht sie ausdrücklich, weil sie die bisher „fehlende theologische Beurteilung Muhammads" als theologisch unangemessen kritisiert (22). Doch auch wenn ihre Formel am Ende ihres Abschnitts zu Missverständnisses Anlass geben kann, ist ihre Aufarbeitung des Diskussionsstandes verdienstvoll und die abschließende Aufnahme der Formel Timotheus I. im Blick auf Muhammad scheint mir wegweisend zu sein: Muhammad würde demzufolge nicht als Prophet anerkannt, aber als einer, der auf dem Wege der Propheten wandelt (211).

Ebenfalls hilfreich scheinen mir die komparativen Einzelstudien der Verfasserin, in denen sie im vierten Teil ihres Buches breite und gut informierte Einlassungen zur Gotteslehre, zum Gebet, zu Abraham und zur globalen Verantwortung beider Religionen (215–349) entwickelt, die in sich so facettenreich und vielfältig sind, dass sie in einer Rezension unmöglich alle gewürdigt werden können. Die Fülle des hier bearbeiteten Materials führt zwar mitunter zu Ungenauigkeiten. So scheint mir das bei der Verfasserin noch im Anschluss an Nagel referierte Vorurteil gegen die Preisgabe rationaler Durchdringung des Glaubens im Gefolge al Ghazalis (270) mittlerweile durch die Studien Griffels widerlegt. Und die Festlegung des muslimischen Offenbarungsverständnisses auf eine Formel, die dem menschlichen Anteil

am Offenbarungsgeschehen keinen Raum zu geben vermag (293), scheint mir eine unnötig abwehrende Rezeption des mittlerweile erreichten Diskussionsstandes zu sein. Aber trotz solcher Details sind die Studien der Verfasserin durchweg vertrauenswürdig und verarbeiten eine große Materialfülle in vorbildlicher Weise.

Zu loben ist schließlich, dass sich die Verfasserin ausdrücklich im Anschluss an Tobias Specker um eine Differenzhermeneutik bemüht (46). Mit Christian Troll fordert sie, „das Trennende zu benennen und zu problematisieren" (31), will aber „mittels der Akzeptanz der Alterität zugleich der Nähe zur islamischen Tradition nachspüren lernen" (33). Leider wird die Würdigung von echter Alterität nur selten in ihrem Buch erkennbar. Zu oft laufen ihre Ausführungen darauf hinaus, sich über Ähnlichkeiten zwischen beiden Religionen zu freuen, zugleich aber unüberwindliche Grenzen zu betonen. Dass die Verschiedenheit selbst das zu Lobende sein könnte und selbst ein Widerspruch zu christlichen Ansichten christlich-theologischen Sinn haben könnte, kommt kaum in den Blick.

Diese Schwäche ihres Buches scheint mir mit ihrer religionstheologischen Verortung zu tun zu haben. Zwar versucht sie auf der Metaebene eine Verteidigung eines mutualen Inklusivismus im Gefolge von Michael Bongardt und Reinhold Bernhardt (53–61). Aber bei den Gretchenfragen des muslimisch-christlichen Dialogs kann ich nichts mutual Lernbereites in ihren Ausführungen erkennen. So schreibt sie ausdrücklich: „Eine Überbietung oder Korrektur des Christusereignisses ist für Christinnen und Christen inakzeptabel; die Annahme der Gleichrangigkeit der koranischen Offenbarung ist ebenfalls aufgrund der inhaltlichen Widersprüche zu zentralen Dogmen von vornherein ausgeschlossen" (110). Der Koran werde christlicherseits niemals als „Rede Gottes … anzuerkennen sein" (113). Diese harsche Ablehnung ist gleich doppelt anstößig. Zum einen wird die Kategorie der „Rede Gottes" in der religionstheologischen Diskussion um den Koran ja gerade eingeführt, um seine Kennzeichnung als Wort Gottes zu vermeiden und religionstheologische Flexibilität zu erreichen – etwa bei Joshua Ralston –, so dass es brüskierend ist, hier schon vor jeder Auseinandersetzung zu wissen, dass eine solche Anerkennung niemals möglich sein wird. Zum anderen muss jede rationale Theologie immer bereit sein, Korrekturen anzuerkennen und Revisionen vorzunehmen. Was immer das Christusereignis also genau sein mag, so wird christlich-theologisches Verstehen dieses Ereignisses immer vorläufig und korrekturbedürftig sein. Von daher scheint es mir alles andere als abwegig zu sein, auch durch den Koran aufgeworfene Korrekturvorschläge zu diskutieren. In diese Richtung scheint mir die Verfasserin auch zu denken, wenn sie festhält: „Es darf angenommen werden, dass etwas von dem im Koran aufscheint, was auch für Christinnen und Christen ‚wahr und heilig' ist" (110). Allerdings scheint das gerade nicht das sein zu können, was wir nicht schon in Jesus Christus erkannt haben. Denn sonst könnte sie nicht schreiben: „Schon mit Blick in die biblischen Schriften ist unendlich vieles einzuwenden, warum die ‚Erinnerung' oder ‚Bestätigung', als die sich der Koran versteht, nicht mit dem christlichen Selbstverständnis übereinstimmt" (113). Welche unendlich vielen Punkte hat die Verfasserin hier im Blick?

Zum einen sieht die Verfasserin im koranischen Selbstverständnis einen tiefen Graben und unversöhnlichen Widerspruch zum Christentum. Dies ist deswegen überraschend, weil die Verfasserin „eine besondere Verwiesenheit des Islam auf die beiden anderen monotheistischen Glaubensgemeinschaften" (107) sieht und erläutert. Sie rezipiert sogar Angelika Neuwirths programmatische Rekonstruktion des Korans als Text der Spätantike (91–93) und zeichnet seine intertextuellen Bezüge zu jüdischen und christlichen Intertexten nach. Selbst durch die diachrone Koranlektüre begründete Aussagen Neuwirths werden rezipiert (102). Doch all das hindert die Verfasserin nicht an einer immer wieder vollzogenen essenzialisierenden Grenzziehung. Die Verfasserin wörtlich: „Der Koran begegnet dem Christentum als überbietende Korrektur der Traditionen der ‚Leute des Buches'" (35) und bewertet „die älteren Schriften in der bewahrten Form … als unvollständig, fehlerhaft bzw. verfälscht" (88 f.). Dieser Vorwurf der Schriftverfälschung an Juden und Christen wird häufiger wiederholt und auch nach der Rezeption Neuwirths als unausweichliche Botschaft des Korans behauptet (101). Aber wird der Koran hier nicht doch als *fait accompli* gesehen statt als dynamischer Prozess mit unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten? Die Aussagen des Korans über Christen und Juden werden jedenfalls auffälligerweise und gegen Neuwirths eigene Lektüre weder diachron geordnet noch surenholistisch eingebettet (99–101), so dass

die muslimische Position unnötig essenzialisiert und ein unüberwindlicher Gegensatz an einer Stelle konstruiert wird, der exegetisch unterschiedliche Wege offenließe.

Ähnliches kann man für den zweiten großen Differenzpunkt diagnostizieren, den die Verfasserin immer wieder einschärft: nämlich den Blick auf Jesus. Methodisch geht sie bei der Auseinandersetzung mit diesem sensiblen Punkt so vor, dass sie zunächst einmal durch die verschiedenen Aussagen des Korans hindurchgeht (114–132), um dabei ausdrücklich gerade auch die hohe Wertschätzung des Korans für Jesus erst einmal wahrzunehmen (146) und Bezeichnungen wie die von Jesus als Prophet wieder neu ernst zu nehmen (150). Zugleich wird diesen freundlichen Anknüpfungsbemühungen eine offenkundig kontrastierende Darstellung des christlichen Glaubens an Jesus Christus entgegengesetzt (132–150). Schon zu Beginn dieses Abschnittes hält sie fest: „Jesus wird also, anders als der Koran es vorstellt, nicht ‚nur' als Überbringer einer Botschaft geglaubt, sondern *ist* die Selbstzusage Gottes" (132). An dieser Stelle wäre es schön, wenn sie auf zeitgenössische islamische Theologen und Philosophen wie Muhammad Legenhausen hingewiesen hätte, die Jesus ausdrücklich und vom Koran her als die Botschaft selbst bezeichnen. Noch ärgerlicher ist es, wenn die Verfasserin darauf hinweist, dass Christen offenkundig immer wieder als Beigeseller gelten (121), ohne anzuzeigen, dass der Koran etliche Male Beigeseller und Christen als unterschiedliche Gruppen aufführt und von daher gar nicht identifizieren kann. Hier wären mehr Differenzierungen möglich als die Verfasserin zulassen will. Stattdessen sieht sie koranische Verse wie den zur Kreuzigung „im massiven Widerspruch zum Zentrum des christlichen Bekenntnisses" (146). Dabei ist gerade der Kreuzigungsvers in der neueren islamischen Koranhermeneutik in intensive Debatten verwoben, und es wäre zumindest angemessen gewesen, diesen Debatten angemessen Raum zu geben, statt unüberwindliche Gegensätze zu konstruieren.

Ich will mit dieser Kritik gar nicht in Abrede stellen, dass es Unterschiede und Widersprüche zwischen Islam und Christentum gibt. Aber sie sind nicht so unendlich zahlreich und auch nicht so eindeutig, wie die Verfasserin meint. Es wäre spannend, hier mehr hermeneutische Möglichkeiten zu erkunden. Am Ende müsste die Verfasserin dann allerdings den umfassenden Inklusivismus fahren lassen, der faktisch ihrem Buch zu Grunde liegt. Sie müsste dann zugeben, dass sich das kirchliche Lehramt keineswegs auf den Inklusivismus als religionstheologisches Modell verpflichtet hat (gegen 19). Vielmehr ist auch ein unentschiedener bzw. offener Exklusivismus problemlos mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vereinbar. Von daher scheinen mir weniger Vorentscheidungen und mehr Offenheit für den Dialog möglich und erforderlich zu sein. Wenn die Verfasserin „das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus maßgebliches Kriterium im Dialog der Religionen" (59) sein lässt und deshalb auch der Komparativen Theologie meint vorordnen zu müssen, übersieht sie, dass Vernunftkriterien seit jeher unverzichtbares Kennzeichen katholischer Theologie sind, sodass auch in einer sich komparativ öffnenden Theologie erst einmal Vernunftkriterien in den Vordergrund gerückt werden dürfen, ohne mein eigenes Verstehen von Jesus Christus zum Kriterium der Wahrheitssuche anderer Religionen zu machen.

Paderborn *Klaus von Stosch*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Hartmann, Richard (Hg.): Vergiss die Alten nicht. Hohes Lebensalter als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft (Fuldaer Hochschulschriften 61). Echter Verlag, Würzburg 2018. (244) Kart. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 17,13. ISBN 978-3-429-05312-3.

Hubert, Rudolf: Wo alle anderen Sterne verlöschen. Glaube als Zukunftsmodell. Echter Verlag, Würzburg 2018. (133) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-05314-7.

BIBELWISSENSCHAFT

Ballhorn, Egbert / Steins, Georg / Wildgruber, Regina / Zwingenberger, Uta (Hg.): 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018. (704) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,50. ISBN 978-3-579-08237-0.

Häfner, Gerd / Huber, Konrad / Schreiber, Stefan (Hg.): Kontexte neutestamentlicher Christologien (Quaestiones disputatae 292). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. (264) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 43,90. ISBN 978-3-451-02292-0.

BIOGRAFIE

Kräutler, Erwin: Mein Leben für Amazonien. An der Seite der unterdrückten Völker. In Zusammenarbeit mit Josef Bruckmoser (topos premium 53). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (231) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0053-5.

ETHIK

Brand, Lukas: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (152) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (D) / CHF 17,28. ISBN 978-3-7917-3016-5.

Hagencord, Rainer: Gott und die Tiere. Ein Perspektivenwechsel. Mit einem Beitrag von Bischöfin i. R. Bärbel Wartenberg-Potter (topos premium 47). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (191) Klappbrosch. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 15,29. ISBN 978-3-8367-0047-4.

Hilpert, Konrad: Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2019. (347) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 48,70. ISBN 978-3-506-78214-4.

FESTSCHRIFT

Egender, Nikolaus: Vermächtnis Heiliges Land. Zu seinem 95. Geburtstag herausgegeben von Joachim Braun / Katharina D. Oppel / Nikodemus C. Schnabel OSB. Mit einem Nachwort von Christoph Markschies (Jerusalemer Theologisches Forum 30). Aschendorff Verlag, Münster 2018. (321) Geb. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 46,89. ISBN 978-3-402-11043-0.

HOMILETIK

Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (680; zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,68. ISBN 978-3-7917-2999-2.

KIRCHENGESCHICHTE

Becker-Huberti, Manfred: Heiliger Nikolaus. Geschichte – Legenden – Brauchtum (topos premium 48). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (252, zahlr. s/w u. farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0048-1.

Clévenot, Michel: Große Ordensleute. Prägende Gestalten des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von Kuno Füssel, Corinna und Manuel Kellner sowie Michael Lauble (topos premium 43). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (207) Klappbrosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-8367-0043-6.

Drumm, Joachim (Hg.): Martin von Tours. Ein Lebensbericht von Sulpicius Severus (topos taschenbücher 1126). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (95) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1126-5.

Pryymych, Volodymyr: Unionsgespräche bei den Konzilien des 15. Jahrhunderts. Kiewer Metropoliten als Mittler zwischen Byzanz und Rom (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (272) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3008-0.

Stecher, Reinhold: Der blaue Himmel trügt. Erinnerungen an Diktatur und Krieg. Mit Aquarellen und Zeichnungen des Autors. Herausgegeben von Paul Ladurner. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (156; zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 19,95 (D, A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7022-3687-8.

Stühlmeyer, Barbara: Elisabeth von Thüringen. Spiritualität – Geschichte – Wirkung (topos taschenbücher 1125). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (176) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 12,23. ISBN 978-3-8367-1125-8.

KIRCHENRECHT

Reichold, Hermann (Hg.): Loyalität und Konfessionsbindung in der Dienstgemeinschaft. Wege zu einer glaubwürdigen Unternehmenskultur in katholischen Einrichtungen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (183) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3018-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Knapp, Andreas: Vom Segen der Zerbrechlichkeit. Grundworte der Eucharistie. Echter Verlag, Würzburg 22018. (184) Geb. Euro14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04451-0.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission 10). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (232) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3007-3.

Rüegg, François (Hg.): Ethnographie und Mission. Georg Höltker und Neuguinea. Beiträge zum Workshop an der Universität Fribourg, Oktober 2016 / Ethnographie et mission: Georg Höltker et la Nouvelle-Guinée. Actes du Colloque tenu à l'Université de Fribourg en octobre 2016 (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 110). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2018. (151) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-87710-551-1.

PHILOSOPHIE

Calin, Rodolphe / Dangel, Tobias / Vinco, Roberto (Hg.): Die Tradition der negativen Theologie in der deutschen und französischen Philosophie (Heidelberger Forschungen 41). Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2018. (436) Geb. Euro 66,00 (D) / Euro 67,90 (A) / CHF 67,28. ISBN 978-3-8253-6496-0.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Kühnlein, Michael (Hg.): Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2140). Suhrkamp Verlag, Berlin 2018. (946) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-518-29740-7.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Reiser, Franz: Menschen mehr gerecht werden. Zur Religiosität bzw. Spiritualität von Patientinnen und Patienten in Psychiatrie und Psychotherapie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 33). Echter Verlag, Würzburg 2018. (XIV, 368, X) Pb. Euro

36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 36,70. ISBN 978-3-429-05306-2.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Kalbarczyk, Nora / Güzelmansur, Timo / Specker, Tobias (Hg.): Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive (CIBEDO-Schriftenreihe 5). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (240) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3014-1.

SOZIALETHIK

Geyer, Felix / Jonas, Hagedorn / Riedl, Anna Maria / Veith, Werner (Hg.): Europa – verkauft und verführt? Sozialethische Reflexionen zu Herausforderungen der europäischen Integration (Forum Sozialethik 19). Aschendorff Verlag, Münster 2018. (288) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 25,38. ISBN 978-3-402-10648-8.

SPIRITUALITÄT

Brand, Fabian: Kirche, Bordell und Armenküche. 24 Orte adventlicher Hoffnung. Echter Verlag, Würzburg 2018. (110) Geb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,15. ISBN 978-3-429-05319-2.

Möde, Erwin: Spiritualität und Hermeneutik. Text und Sinn – Mystik und Transformation (Eichstätter Studien – Neue Folge 79). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (205. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3013-4.

Panikkar, Raimon: Der Weisheit eine Wohnung bereiten. Herausgegeben von Christoph Bochinger (topos premium 50). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (239) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0050-4.

Theobald, Christoph: Hören, wer ich sein kann. Einübungen. Herausgegeben von Reinhard Feiter und Hadwig Müller. Übersetzt aus dem Französischen von Gabriele Nolte und Hadwig Müller (Bildung und Pastoral 5). Grünewald Verlag, Ostfildern 2018. (198) Kart. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,49. ISBN 978-3-7867-3073-6.

THEOLOGIE

Brandscheidt, Renate / Röbel, Marco / Schaeidt, Mirijam / Schüßler, Werner: Eros oder Agape? Die Frage nach der Liebe. Echter Verlag, Würzburg 2018. (159) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-05304-8.

Garhammer, Erich: Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe. Echter Verlag, Würzburg 2018. (168) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04426-8.

Horstmann, Simone / Ruster, Thomas / Taxacher, Gregor: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (384) geb. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3002-8.

Pittl, Sebastian: Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría (Ratio fidei 67). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (431) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,10 (A) / CHF 47,90. ISBN 978-3-7917-3006-6.

Seiler, Jörg (Hg.): Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen. Band 1: Forschungsperspektiven. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (214) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3003-5.

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 978-3-7917-3068-4

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: Friedrich Pustet Gmbh & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

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:

Erzählen und Erinnern Heft 4/2018
Pock, *Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns* ◆ Boschki, *Nostra Aetate als Bildungsaufgabe* ◆ Hoppe, *Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit* ◆ Poplutz, *Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese* ◆ Handschuh, *Katholische Erinnerungen im Konflikt – Hedwigskathedrale Berlin* ◆ Funk, *Erinnerungsorte* ◆ Arend, *Artefakte erzählen Geschichte (?)* ◆ Körber, *Mehr als neue Organigramme* ◆ Wenzel, *Die poetische Kraft der Religion*

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*

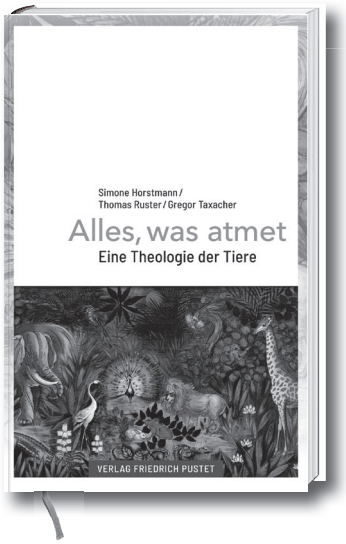
Kapitalismus – Kultur und Kritik Heft 1/2018

Angst und Hoffnung Heft 4/2017

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

Theologie der Tiere



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? Der Abschiedsblick der Tiere – in den Zoos, in den industriellen Mega-Schlachthöfen der Großstädte wie auch in den letzten ihnen noch verbliebenen Naturreservaten – gilt auch einer Theologie, die sich über lange Zeit damit begnügt hat, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christologie und Trinitätslehre einzig für den Menschen und auf diesen hin zu lehren. 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

ISBN 978-3-7917-3068-4
9 783791 730684

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Hölle und Fegefeuer

Michael N. Ebertz · Der Kampf um Hölle und Fegefeuer

Magnus Striet · Zwischen Hölle und ewiger Melancholie

Markus Mühling · Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis

Klaus Bieberstein · Dem Tod einen Ort geben

Christoph Niemand · „Höllenpredigt" im Evangelium

Andreas Merkt · Das Jenseits außerhalb des Kanons

Ines Weber · Erziehung zu einem guten christlichen Leben

Theresia Heimerl · Die Hölle im Film

Johanna Rahner · Das Amt weiter denken

Sabine Demel · Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken

Literatur:

Martin Stuflesser / Tobias Weyler (Hg.): Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven (Christoph Freilinger)

Aktuelle Fragen, Pastoraltheologie, Spiritualität, Theologie

2

2019

167. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Hölle und Fegefeuer

Ines Weber: Editorial ... 113
Michael N. Ebertz: Der Kampf um Hölle und Fegefeuer. Ein soziologischer Blick ... 115
Magnus Striet: Zwischen Hölle und ewiger Melancholie. Nachdenken über die Idee der Allversöhnung ... 125
Markus Mühling: Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis ... 133
Klaus Bieberstein: Dem Tod einen Ort geben. „Unterwelt" und „Hölle" in der alttestamentlichen Literatur ... 142
Christoph Niemand: „Höllenpredigt" im Evangelium. Wen Jesus mit ewiger Strafe bedroht ... 153
Andreas Merkt: Finsternisse, Feuerflüsse und andere Straforte. Das Jenseits außerhalb des Kanons ... 167
Ines Weber: Erziehung zu einem guten christlichen Leben. Hölle und Fegefeuer in Mittelalter und Neuzeit ... 176
Theresia Heimerl: Feuerseen, unerträgliche Idyllen und die Qual der tristen Wirklichkeit. Die Hölle im Film ... 186

Abhandlungen:

Johanna Rahner: Das Amt weiter denken. Sondierungen in unübersichtlichem Gelände ... 194
Sabine Demel: Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken und für ein kooperatives Miteinander nutzen! Ein Plädoyer aus kirchenrechtlicher Sicht ... 205

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Christoph Freilinger: Martin Stuflesser / Tobias Weyler (Hg.): Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven (Theologie der Liturgie 14) ... 214
Besprechungen: Aktuelle Fragen (217), Pastoraltheologie (218), Spiritualität (219), Theologie (220)
Eingesandte Schriften ... 223
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:
Univ.-Prof. Dr. Klaus Bieberstein, An der Universität 2, D 96045 Bamberg
Univ.-Prof.in Dr.in Sabine Demel, Universitätsstraße 31, D 93040 Regensburg
Univ.-Prof. DDr. Michael N. Ebertz, Karlstraße 63, D 79104 Freiburg i. Br.
Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A 5010 Salzburg
Ao. Univ.-Prof.in DDr.in Theresia Heimerl, Heinrichstr. 78/2, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Andreas Merkt, Universitätsstraße 31, D 93040 Regensburg
Univ.-Prof. Dr. Markus Mühling, Missionsstraße 9a/b, D 42285 Wuppertal
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Johanna Rahner, Liebermeisterstraße 12, D 72074 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Magnus Striet, Platz der Universität 3, D 79098 Freiburg i. Br.
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 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 978-3-7917-3069-1

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ewig lodernde Feuer, schmerzverzerrte Antlitze, schier nie enden wollende Qualen … Das sind vielfach die Assoziationen, die Menschen haben, wenn sie an Hölle oder Fegefeuer denken. Vor ihrem inneren Auge erscheinen Orte der Angst und des Schreckens, an denen der strafende Richtergott die Seelen leiden lässt. So verstanden ist das Fegefeuer, ist die Hölle jedoch „eine von außen auferlegte Strafe, die dem, was geschehen ist, äußerlich bleibt“[1]. Diese Sichtweise spiegelt das eigentliche christliche Verständnis von Hölle oder Fegefeuer jedoch nicht. Hölle und Fegefeuer waren nie nur äußerlich, sondern bezogen sich immer auch auf das Innere des Menschen. Als Medien der Erziehung wollten sie zur Buße hinführen und damit zu einem guten christlichen Leben anleiten. Überdies boten sie Trost und Hoffnung, insofern nach dem Tod denjenigen, die in dieser Welt Unrecht und Leid erfahren hatten, Gerechtigkeit widerfahren werde, ja einem selbst angesichts eigener Fehler Barmherzigkeit zuteilwerde, so dass Versöhnung noch möglich wird. Wenn aber Hölle und Fegefeuer diese Konnotationen haben, warum ist es in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Pastoral so still um sie geworden? Seit den 1950er-Jahren sind diese Themen aus den Predigten genauso verschwunden wie sie beispielsweise auch in der Sterbebegleitung keinen Platz mehr haben, und das, obwohl die Menschen ein (un-)ausgesprochenes Bedürfnis nach Antworten haben. Im Genre Film und Literatur nämlich boomt das Thema.

Vor diesem Hintergrund erläutern die ersten drei Autoren die verschiedenen aktuell in der Theologie vertretenen Vorstellungen von Hölle und Fegefeuer. Der Freiburger Soziologe und Theologe *Michael N. Ebertz* macht deutlich, dass sich im Laufe der (katholischen) Christentumsgeschichte zwei kontradiktorische Modelle entwickelt haben: ein „Exklusionsmodell“, nach dem Teile der Menschheit am Ende der Zeiten in der Hölle und damit Gottferne verharren werden, und ein „Inklusionsmodell“, das eine Allversöhnung im Endgericht vorsieht. Aus beiden leiten sich die heute diskutierten Modelle ab, wobei das Inklusionsmodell – ausdifferenziert in vier Varianten – von den meisten Theolog/inn/en eindeutig favorisiert wird. Eine dieser Varianten erläutert der Freiburger Fundamentaltheologe *Magnus Striet*, der angesichts des Leids in der Welt dafür votiert, dass sehr wohl eine Hölle als Ort der Vergeltung angenommen werden muss. Zugleich darf auf eine so starke Liebe Gottes gehofft werden, die es den Opfern schlussendlich ermöglicht, den Tätern zu vergeben (Allversöhnung), was eine Hölle obsolet werden lässt. Ganz ähnlich argumentiert *Markus Mühling*, Systematischer Theologe an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, aus evangelischer Sicht. Er macht nach der Erläuterung aller bisher in der protestantischen Theologie gescheiterten Konzepte klar, dass Gericht als ein Prozess der Versöhnung sowohl im Hier und Jetzt als auch nach dem Tod verstanden werden muss, der als „Transformations- und Konstitutionsprozess“ der/des Einzelnen geschieht, ohne dabei die negativen Elemente des Lebens zu negieren.

Die folgenden Beiträge gehen der Entwicklung der Vorstellung von Hölle und Fegefeuer in der Christentumsgeschichte nach. Der Bamberger Alttestamentler *Klaus Bieberstein* erläutert den Umgang mit dem Tod bzw. den Toten im Alten Testament und verdeutlicht, wie sich erst mit der Ausbildung der Idee der Auferweckung der Toten

[1] *Ottmar Fuchs*, Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg 2018, 45 f.

eine Vorstellung eines Strafortes, einer Hölle entwickelte. *Christoph Niemand*, Neutestamentler in Linz, zeigt anhand von ausgewählten „Höllenpredigten" in den Evangelien, wie diese die/den einzelne/n Christ/in ausschließlich zur Buße und damit zum ständigen Überdenken des eigenen Lebens als gutes christliches Leben anhalten sollen. Der Regensburger Altkirchenhistoriker *Andreas Merkt* und die Linzer Kirchenhistorikern *Ines Weber* knüpfen direkt an diese Linie an. *Andreas Merkt* führt vor Augen, wie sich in der Alten Kirche die Idee des Fegefeuers als Ort einer noch möglichen Rettung, aber auch als pädagogische Mahnung und damit als Anleitung zu einem guten christlichen Leben entwickelt hat. *Ines Weber* bestätigt diese Befunde für das gesamte Mittelalter und die Neuzeit. Sie macht deutlich, dass überhaupt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Hölle zur Drohbotschaft wird, um in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Plausibilität zu verlieren und völlig aus der Pastoral zu verschwinden. Mit diesen Befunden sowie mit dem Beitrag von *Theresia Heimerl*, Religionswissenschaftlerin in Graz, schließt sich der Kreis zum eingangs Erläuterten. Sie zeigt, wie sehr das Motiv der Hölle über das Medium Film als realer Ort im heutigen Leben oder als innerer Ort im einzelnen Menschen nach wie vor präsent ist und so seine Aufarbeitung findet.

Das Heft schließt mit zwei Beiträgen zum Amt in der Kirche, die aus dem Studientag „Das Amt weiter-denken", der im November 2018 im Bildungshaus Schloss Puchberg bei Wels stattgefunden hat, hervorgegangen sind. *Johanna Rahner*, Tübingen, plädiert aus dogmatischer Perspektive genauso wie *Sabine Demel*, Regensburg, aus kirchenrechtlicher Sicht für eine Revision des Amts, gerade auch, wenn es um die Fragen von Frauen in kirchlichen Ämtern geht.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

„Religionen können menschliche Ängste bis ins Unermessliche steigern, sie können aber auch von Ängsten befreien und sie bewältigen helfen", so schreibt Ottmar Fuchs, emeritierter Pastoraltheologie in Tübingen, in seinem Buch „Wer's glaubt wird selig … Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel"[2]. Dieser Impetus – Befreiung von Ängsten und Hoffnung auf Versöhnung sowie Anleitung zu einem gelingenden Leben – ist der christlichen Botschaft von Hölle und Fegefeuer immanent. Dessen aber sind wir nicht mehr immer gewahr. Theologinnen und Theologen sollten sich deshalb, da sind sich unsere Autor/innen einig, der Thematik neu stellen, um sie für die aktuell vorfindlichen kulturellen Zusammenhänge fruchtbringend zur Sprache zu bringen und damit in die Pastoral neu zu übersetzen. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine erhellende Lektüre!

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

[2] *Ders.*, Wer's glaubt, wird selig … Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012, 9.

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei. Ebenso bitten wir um Beachtung des Unterstützungsersuchen „ThPQ Ostabo".

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.

Michael N. Ebertz

Der Kampf um Hölle und Fegefeuer

Ein soziologischer Blick

◆ **Dass die Rede von Hölle und Fegefeuer auch soziologisch aufschlussreich gelesen und verstanden werden kann, zeigt Michael Ebertz in diesem Beitrag. Dabei werden in einer zweigleisigen Vorgehensweise theologische Motive mit soziologischen Motiven in Verbindung gebracht. So spielt etwa die Dynamik von Inklusion und Exklusion eine zentrale Rolle für bestimmte Jenseitsvorstellungen und das Fegefeuer kann als Innovation der Theologieentwicklung verstanden werden. Gezeigt wird auch, dass sich verändernde irdische Gewalterfahrungen (und umgekehrt: die Ächtung der Gewalt in modernen Gesellschaften) die Wahrnehmung und Darstellung der „Höllenpein" in der Theologie beeinflussen. (Redaktion)**

Wie auch immer die Nachtodregionen in einigen Religionen modelliert werden, sie haben „häufig eine erkennbare historische Entwicklungs- oder Tiefendimension und können daher für die Beobachterperspektive ‚von außen' sowohl Kongruenzen als auch deutliche Spannungen aufweisen oder Widersprüchliches enthalten"[1]. Die soziologische Perspektive wird solche Spannungen auch im Feld einer Religion wie der christlichen interpretieren und als Kämpfe unterschiedlicher Statusgruppen „um das Monopol der legitimen Verfügung über die Heilsgüter"[2] und Heilswahrheiten lesen, zumal es auch nicht-religiöse Antworten auf die Frage nach Leben und Tod geben kann und den sich wandelnden religiösen Bedürfnissen der ‚Massen' Rechnung zu tragen ist, um die religiösen Autoritäten zu stabilisieren: „Die Durchsetzung der großen Religionen war das Endergebnis langer Kämpfe. Jede führende Gruppe begegnete dem Widerstand einer oder verschiedener anderer Statusgruppen, die ebenfalls materielle oder ideelle Interessen verfolgten […]"[3]. Wissenssoziologisch ist dabei zu vermuten, dass mit der massenförmigen Ausbreitung einer Religion überkommene Exklusionsformeln von Heilswahrheiten durch Inklusionsformeln ausbalanciert werden, die den gewandelten gesellschaftlichen Plausibilitätsstrukturen Rechnung tragen müssen, um in der Zeit bestehen zu können.

1 Inklusion – Exklusion

Tatsächlich dreht sich während der gesamten Christentumsgeschichte eine der spannungsvollsten Arbeiten im religiösen Feld um die Frage der postmortalen Inklusion und Exklusion. Dabei geht es auch um die Gewichtung der beiden Gottesattribu-

1 *Andreas Grünschloß*, Systematisch-religionswissenschaftliche Orientierung zum Thema Tod und Jenseits, in: Glaube und Lernen 25 (2010), 33–45, hier: 34.

2 *Pierre Bourdieu*, Mit Weber gegen Weber, in: *ders.*, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000, 111–129, hier: 121.

3 *Reinhard Bendix*, Max Weber. Das Werk, München 1964, 205.

te, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Bereits Origenes (gest. ca. 253) hatte die dilemmatische Frage damit beantwortet, dass er die Vorstellung von der ewigen Hölle in ein vorübergehendes – wohlgemerkt metaphorisches – Fegefeuer auflöste und damit eine postmortale Resozialisationsstrafe und somit ein Inklusionsmodell für alle Geschöpfe favorisierte. Eine endzeitliche Beseitigung alles Bösen und die vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung, auch des Teufels und seiner Engel, sei zu erwarten. Diese Lehre von der Apokatastasis pantón (Allerlösung; Wiederherstellung; vgl. Apg 3,21; 1 Kor 15,25), dass also die Rettung von Gott allein kommt und dem gesamten Kosmos gilt, wurde durch Augustinus (gest. 430) heftig bekämpft und sollte schließlich auf dem 5. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel, also dreihundert Jahre nach dem Tod ihres Urhebers, in 15 Canones „contra Origenem sive Origenistas" ausdrücklich verdammt werden. Gegen das eschatologische Inklusionsmodell setzte Augustinus[4] und die ihm nachfolgende Theologie ein eschatologisches Exklusionsmodell, das bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts das kirchenoffiziell gewordene eschatologische Format des westlichen Christentums prägte. Augustinus wird damit zum „großen Töter der Hoffnung"[5], indem er jeder „Hoffnung auf Allerlösung jede Grundlage entzog"[6], aber damit für die ‚Pastoralmacht' (Michel Foucault) der klerikalen Statusgruppen die Grundlagen legte.

2 Innovation Fegefeuer

Diese Macht über die Seelen im Hinblick auf ihr jenseitiges Heil konnte seit der frühchristlichen Innovation des Purgatoriums erheblich gesteigert werden. Denn nicht ‚Himmel und Hölle', sondern ‚Himmel, Hölle, Fegefeuer' zählen seitdem zum Kernbestand der eschatologischen Vorstellungswelt, die für die römisch-katholische Tradition spezifisch, zur Profilierung des für sie typischen „sakramentalen Religionstypus"[7] funktional geworden und dementsprechend auch dogmatisch fixiert worden ist. Spekulativ vorbereitet durch einflussreiche Theologen der Alten Kirche, forciert durch Papst Gregor d. Gr. und auch aus der kirchlichen Frömmigkeitspraxis (Gebete und ‚Seelenmessen') heraus entwickelt, war schließlich die Lehre vom Fegefeuer oder ‚Reinigungsort' (‚Purgatorium') fest in den alten, auch biblisch und außerbiblisch überlieferten Jenseitsdualismus aus ‚Himmel und Hölle' hereingezogen und sodann – unter Einfluss der hochmittelalterlichen Scholastik – nach einem Brief des Papstes Innozenz IV. (1254), anlässlich des 2. Konzils von Lyon (1274) sowie auf dem Konzil von Florenz (1439), und zwar gegen die griechische Teiltradition des Christentums zum Glaubensartikel offizialisiert worden. Diese theologische Innovation zielte darauf ab, das diesseits unvollendet gebliebene persönliche Bußgeschehen durch Reinigung im postmortalen Jenseits, abkürzbar über Mess-

4 Vgl. etwa *Aurelius Augustinus*, Enchiridion de fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben von Joseph Barbel (= Testimonia 1), Düsseldorf 1960.

5 *Friedrich Heer*, Abschied von Höllen und Himmeln. Vom Ende des religiösen Tertiär, München–Esslingen 1970, 84.

6 *Hans Urs von Balthasar*, Eschatologie, in: *Johannes Feiner* u. a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Zürich–Köln [2]1958, 403–421, hier: 413.

7 *Paul Tillich*, Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, in: *ders*., Gesammelte Werke. Band 7, Stuttgart 1962, 124–132.

opfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit der noch lebenden Gläubigen, zum Abschluss bringen zu können, d. h. auch einer großen Zahl von Sündern – nicht den qua ungebeichteter Todsünde Verdammten – einen ‚Umweg' zur himmlischen Seligkeit und somit Heilsgewissheit, zumindest -hoffnung zu erschließen. Dogmatisch bestätigt wurde diese eschatologische Vorstellung schließlich auf dem Konzil von Trient, das auf seiner letzten Sitzung (3.12.1563) im „Decretum de purgatorio" nun auch gegen die Vertreter der Reformation befahl, *„dass von den Glaeubigen Christi die gesunde, von den heiligen Vaetern und heiligen Concilien überlieferte Lehre vom Fegfeuer geglaubt, beybehalten, gelehrt und ueberall geprediget werde"*. Denn auch Calvin verwarf die Fegefeuer-Vorstellungen wie Luther („Gauckelwerk"), der das Thema im Kontext der Seelenmessen und der Ablasstheorie behandelt, wegen der fehlenden biblischen Begründung, jener aber auch und vor allem im Zusammenhang mit seiner Prädestinationslehre, dieser aufgrund der Rechtfertigungslehre.

„Diese Behausungen ‹receptacula› sind jedoch nicht alle ein und derselben Art. Es gibt nämlich einen furchtbar grausenhaften und finstern Kerker, wo in ewigem und unauslöschlichem Feuer die Seelen der Verdammten zugleich mit den unreinen Geistern gequält werden, welcher auch Gehenna, der Abgrund, und in eigentlicher Bedeutung die Hölle genannt wird. Außerdem gibt es ein Reinigungsfeuer ‹purgatorius ignis›, durch welches die Seelen der Frommen eine bestimmte Zeitlang gepeinigt und dadurch geläutert werden ‹cruciatae expiantur›, auf dass ihnen der Eingang in das ewige Vaterland geöffnet werden kann, in welches nichts Beflecktes eingeht."[8] So formulierte vor 450 Jahren der Vorläufer unseres heutigen Weltkatechismus: der hochgradig autorisierte und normierende Catechismus Romanus. Vom Tridentinum angeregt, erschien er unter Papst Pius V. als pastorale Richtlinie für den Pfarrer („ad Parochum"). Er galt „weithin als Äußerung des ordentlichen Lehramts", war „in der ganzen Kirche gehört und benützt"[9] worden und blieb „bis in das 20. Jahrhundert der offizielle Katechismus" der römisch-katholischen Kirche.[10] Er gab für die Seelsorge- und Predigtpraxis eine Antwort auf die Katechismusfrage, „wie viele Orte (!) es gebe, in welchen die der Seligkeit nicht theilhaftig gewordenen Seelen nach dem Tode aufbehalten werden" („Quot sint loca, quibus animae extra beatitudinem constitutae, post mortem detinentur").. Und von dieser Antwort, *„von der Wahrheit dieser Lehre, welche, wie die heiligen Concilien es aussprechen, sowohl durch die Zeugnisse der Schrift als durch die apostolische Ueberlieferung bestätigt ist, soll der Pfarrer um so sorgfältiger und öfter reden, weil wir in solche Zeiten gerathen sind, in denen die Menschen die gesunde Lehre nicht aufnehmen wollen"*, heißt es an gleicher Stelle weiter.

3 Das Jenseits im Diesseits

Ohne eindeutigen biblischen Beleg (vgl. 2 Makk 12,45; 1 Kor 3,15) und abgelehnt von den Ostkirchen sowie von den Kirchen der Reformation, deren Theologen

8 *Adolf Buse* (Hg.), Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl Papstes Pius des Fünften herausgegeben. 2 Bde., Bielefeld [2]1859, 52.

9 *Philipp Schäfer*, Eschatologie. Trient und Gegenreformation, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1984, 42.

10 *Carl Andresen* / *Georg Denzler*, Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1982, 306.

im 17. und 18. Jh. in materialreichen Arbeiten die Ablehnung des Fegefeuers mit dem späten Aufkommen dieser Lehre begründeten, avancierte dieser eschatologische Trialismus in der Folgezeit zusammen mit der Marien- und Heiligenverehrung, dem Buß- und Ablass-, dem Prozessions- und Wallfahrtswesen zu einem zentralen konfessionellen Identitäts- und Unterscheidungszeichen und bestimmte – neben der Kontroverstheologie – erheblich die Frömmigkeitspraxis (z. B. Eucharistiefrömmigkeit, Armeseelen-, Marien-, Heiligenkult und die Frömmigkeit u. a. bezüglich der Werke der Barmherzigkeit) der katholischen Länder Europas im Barock, ja die kleinbürgerliche Massenreligiosität bis ins 20. Jahrhundert hinein, aller Aufklärungskritik zum Trotz.

Damit hebt innerhalb der theoretischen und praktischen katholischen Eschatologie verstärkt eine dialektische Entwicklung an, sich von der augustinischen Exklusionstheologie, wonach nur eine Minderheit des Heils teilhaftig werde, abzulösen. Dieser relativ heilsoptimistisch getönte „Übergang von einem Gott des Zornes und der Plagen zu einem Gott der Liebe", den H. D. Kittsteiner als „eine der größten kulturhistorisch wichtigen Verschiebungen in der Entwicklung des europäischen Denkens" einschätzt,[11] kam auch in Predigten und Katechismen der frühen und späten Neuzeit zur Entfaltung. Bereits die katholische Kontroverstheologie blieb bezüglich der dunklen Seite der Eschatologie ziemlich vorsichtig und zurückhaltend, abgeschwächt und gedämpft wurde das Droh- und Strafpotenzial der Hölle. Der Jesuit Francisco de Suárez (1548–1619) soll der erste katholische Theologe sein, der die Position vertrat, dass die Mehrzahl der erwachsenen Katholiken des jenseitigen Heils teilhaftig werde. Die „Hoffnung, alle Katholiken würden einmal den Himmel bevölkern, trägt zum Wiedererstarken der Kirche nach den Verlusten der Reformation bei"[12]. Ein anderer Jesuit, Petrus Canisius (1521–1597), der von Köln bis Wien im Auftrag der katholischen Reform tätig war und die bis ins 19. Jh. hinein in Deutschland und Frankreich einflussreichste Serie von Katechismen geschrieben hatte, sollte mit Maria, der Mutter der Barmherzigkeit, allen Nachdruck auf die göttliche Güte im eschatologischen Gericht legen. Auch die in Italien vorherrschenden Katechismen des Jesuiten Robert Bellarmins (1542–1621), welche „die Fegfeuerlehre unmäßig ausgebaut" und „die Ablasslehre breit entfaltet" haben, suchten „ein sieghaftes Erlösungsbewusstsein und ein unbeirrbares Frohgefühl katholischen Lebensgefühls" zu vermitteln.[13] So konnte auch gezeigt werden, dass in den nachtridentinischen katholischen Katechismen bis ins 18. Jh. hinein „die umfassende Weite der Eschatologie […] einer stark eudämonistisch geprägten und auf den Einzelnen zugeschnittenen Heilsverkündigung gewichen ist […] Das Interesse am Schicksal des Einzelnen beherrscht das Ganze": Ernst genommen werde die Eschatologie „nur auf das jeweils private Heil hin

[11] *Heinz Dieter Kittsteiner*, Spee – Thomasius – Bekker: ‚Cautio Criminalis' und ‚prinzipielles Argument', in: *Doris Brockmann / Peter Eicher* (Hg.), Die politische Theologie Friedrich von Spees, München 1991, 191–218, hier: 203; vgl. *ders*., Die Entstehung des modernen Gewissens, Darmstadt ²1992, 151 ff.

[12] *Bernhard Lang / Colleen McDannell*, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a. Main 1990, 227 f.

[13] *Philipp Schäfer*, Eschatologie (s. Anm. 9), 42.

[…] Die Gemeinde, die Gesamtheit der Christen und erst recht das Schicksal der Menschheit interessieren viel weniger als der Einzelne."[14]

4 Weichenstellungen

Mit der Offizialisierung der Fegefeuer-Lehre, an die „jeder gute römische Katholik zum Wohl seiner Priester glauben muss", wie d'Holbach 1768 höhnte,[15] wurde einerseits bereits eine Weichenstellung vorgenommen, die, verknüpft mit der Ohrenbeichte, den Weg zu einer ‚Entwirklichung' der Hölle bzw. zu einem inklusionistischen Himmel für tendenziell alle bahnt, ohne mit dem – auch von protestantischer Seite festgehaltenen – Dogma von der Ewigkeit der Hölle und seiner Gewaltsymbolik brechen zu müssen. Der spannungsvolle – tröstende wie furchterregende – Glaube an das Fegefeuer stärkte nicht nur die „Pastoralmacht" klerikaler Statusgruppen und das Erlösungsinteresse der Laien, sondern hatte erhebliche – diesseitige – Handlungs-, Struktur- und Kulturfolgen. Er trug zur eschatologischen Solidaritätsgemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten (z. B. durch Bruderschaften, Stiftungen und Testate), aber auch zu einer wachsenden Disziplinierung und Individualisierung bei, steigerte doch die Verkündigung des Fegefeuers über die „Dauerkatechetisierung des Kirchenvolks" (Wolfgang Brückner) das Interesse am religiösen Schicksal des Einzelnen. Der kirchlich vermittelten Sorge um die Toten korrespondierte die wachsende (Heils-)Sorge um sich selbst. Die Geschichte des Stiftungswesens kann ohne den Glauben an das Fegefeuer nicht verstanden werden. Indem der Stifter testamentarisch sein Erbe für einen guten Zweck (z. B. Armenspeisung) zukommen lässt und die Stiftungsadressaten zur Fürbitte als Gegenleistung für den Stifter verpflichtet, sorgt er für sich wie für andere, schöpft und tauscht er ökonomisches, religiöses und soziales Kapital.

Doch wird der Niedergang dieses heiligen Tauschs wie andere Maßnahmen der Sicherung des Seelenheils in den testamentarischen Verfügungen in einigen europäischen Regionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts deutlich fassbar. Auch die Zahl der Fegefeuer-Gemälde in Kirchen, Kapellen und Beinhäusern, die seit dem 15. und 16. Jahrhundert stetig zunahmen, erreichen im 18. Jh. ihren Höhepunkt, während ein „für das andächtige Weibervolk" konzipiertes Gebetbuch des Kapuzinerpaters Martin von Cochem („Guldener Himmelsschlüssel zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers", 1690 ff.) im 18. und 19. Jh. über 300 Auflagen erlebt. Es waren somit bereits Zeiten angebrochen, in denen auch Katholiken, zumal des Bildungsbürgertums, „die gesunde Lehre nicht mehr aufnehmen wollen". Wie die Angehörigen des aufgeklärten Bürgertums in der wachsenden Sicherheit des Blitzableiters das Gewitter als himmlisches Feuerwerk bestaunen konnten, so haben sie auch die Höllenpredigten immer mehr als irdisches Schauspiel ästhetisch genossen.

Noch in den 1950er-Jahren konnte man in Deutschland nicht nur über die eine oder andere Höllenpredigt staunen, sondern auch über einschlägige Abschnitte der „Katholischen Dogmatik" von Mi-

[14] *Georg Moser*, Die Botschaft von der Vollendung, Düsseldorf 1963, 112 ff., 135 f., 144, 148 f.
[15] *Paul Thiry d'Holbach*, Religionskritische Schriften. Hg. von *Manfred Naumann*, Schwerte 1970, 361.

chael Schmaus[16]: „Man kann gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht einwenden, sie sei sinnlos, weil sie den Bestraften nicht mehr zu bessern vermag", um an gleicher Stelle antiorigenistisch fortzufahren: „Der Sinn der Hölle ist nicht die Besserung, die Erziehung des Menschen, sondern die Verherrlichung Gottes, des Heiligen, des Barmherzigen, des Wahrhaftigen und Gerechten." „Gott verurteilt zu Peinen und Qualen", so Schmaus weiter, „damit so die Übertretung des Sittengesetzes gerächt werde. Diese Strafen sind nicht einfach die Auswirkung der Sünde, sie kommen vielmehr infolge des unergründlichen göttlichen Gerechtigkeitswillens von außen her hinzu. Gott wirkt […] auf den Verdammten nicht unmittelbar ein, sondern benützt hierbei geschaffene Dinge als seine Werkzeuge." Zu diesen „zerstörenden Kräften der gegen ihn aufgebotenen Schöpfung", zu den „geschöpflichen Medien, die Gott für die Bestrafung des Sünders verwendet", sei „das Feuer" als „ein wirkliches Feuer" zu rechnen: „Wegen der Schmerzen, die es bereitet, ist es […] Sinnbild und Werkzeug seines Zornes und seines Gerichtes, seiner Strafen und seiner Prüfungen."

5 Ausschweigen und ‚himmeln'

Auch ‚wir' sind offensichtlich in Zeiten geraten, in denen immer weniger die überkommenen christlichen Jenseitsvorstellungen rezipiert werden,[17] und Höllenpredigten lassen sich ebensowenig mehr genießen wie Predigten über das Purgatorium. ‚Der Pfarrer' schweigt inzwischen, nachdem er noch bis in die 1950er-Jahre hinein dem Auftrag des Catechismus Romanus Folge leistete.[18] Dieses Unterlassen erinnert an eine Szene aus einer frühen Kurzgeschichte („Taubenfedern") des vor zehn Jahren verstorbenen John Updike,[19] in der ein Junge, David, auf die Frage nach dem Jenseits von einem Geistlichen die Antwort erhielt: „David, vielleicht könntest du dir den Himmel ungefähr so vorstellen, wie die guten Taten Abraham Lincolns nach seinem Tod weiterleben." Unzufrieden und wütend über diese Antwort entgegnet David gegenüber seiner Mutter: „Genauso gut hätte er sagen können, es gibt überhaupt keinen Himmel." Die findet nicht, „dass es dasselbe ist", und fragt, wie sich David denn die Beschaffenheit des Himmels wünsche. Ihr Sohn antwortet: „Das weiß ich nicht. Ich will, dass er *irgend etwas* ist. Und ich habe gedacht, Reverend Dobson würde mir sagen, was er ist. Ich habe gedacht, das sei sein Beruf." Während allerdings Updike den amerikanischen Pfarrer über den Himmel schweigen lässt, reden die deutschsprachigen Prediger*innen immerhin über ihn, allerdings verstummen sie vor ‚Hölle' und ‚Fegefeuer'. Indem sie ‚himmeln', verstümmeln sie

16 *Michael Schmaus*, Katholische Dogmatik. Band 4, 2. Halbband: Von den Letzten Dingen, [3/4]München 1953, 207 f.

17 Vgl. *Andreas Feige / Carsten Gennerich*, Lebensorientierungen Jugendlicher, Münster 2008; *Michael N. Ebertz*, Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Umfrage im Auftrag des Hessischen Rundfunks, in: *ders. / Meinhard Schmidt-Degenhard* (Hg.), Was glauben die Hessen? Horizonte religiösen Lebens, Berlin 2014, 11–82.

18 Vgl. *Michael N. Ebertz*, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

19 *John Updike*, Taubenfedern, in: *ders.*, Glücklicher war ich nie, Hamburg 1971; vgl. *Christhard Löber*, Ewiges Leben als Thema des Religionsunterrichts, in: Glaube und Lernen 25 (2010), 66–79.

die Eschata um diese beiden ‚grausenhaften Rezeptakula'. Und sie scheinen damit auch den Zusammenhang von Jenseitsstatus und moralischer Biografie der Verstorbenen zu entkoppeln, jedenfalls die „Verknüpfung von diesseitiger Schuld und jenseitiger Qual"[20]. Die Darstellungen des Jüngsten Gerichts über Kirchenportalen, in Glasfenstern und in Handschriften des Mittelalters, bis hin zu Michelangelos berühmtem Fresko in der Sixtinischen Kapelle werden dann ähnlich anachronistisch wie der Gerichtstopos der christlichen Glaubensbekenntnisse. Es geht diesen homiletisch Berufstätigen dann so ähnlich wie vielen einfachen Kirchenmitgliedern, aber auch wie den theologischen Reflexionseliten. Die meisten tun sich nicht nur schwer mit dem Glauben an postmortale Zustände der Vergeltung, der Exklusion und der Gewalt. Mit dieser noch heute im päpstlichen Weltkatechismus des Heiligen Johannes Paul II. präsenten Himmel-Hölle-Fegefeuer-Triade stehen sie in massiver kognitiver Dissonanz und versuchen sie auf verschiedene Weise zu reduzieren.

6 Illegitimisierung symbolischer Gewalt

Denn wissenssoziologisch gesehen ist das traditionelle eschatologische Sinnschema mit seinem exklusionistischen Strafkonzept und der ihm inhärenten Vergeltungs-, Ausschluss- und Gewaltsymbolik höchst voraussetzungsvoll, und die Plausibilitätsstrukturen für seine Akzeptanz dürften im zivilisierten Wohlfahrtsstaat der Gegenwart immer weniger gegeben sein. Es hatte seine Plausibilitätsstruktur offensichtlich im Erfahrungsraum einer bestimmten Gewaltkultur der spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Gesellschaft, in der körperliche Instrumentalgewalt im Erziehungskontext und ‚autotelische Gewalt' im Kriminalkontext – von der Prügelstrafe bis zur Verbrennung und Vierteilung in öffentlichen Hinrichtungsszenen – als Selbstverständlichkeiten galten. Norbert Elias hat zum Beispiel gezeigt, dass in der mittelalterlichen Gesellschaft „die Grausamkeitsentladung […] nicht vom gesellschaftlichen Verkehr aus[schloss]. Sie war nicht gesellschaftlich verfemt. Die Freude am Quälen und Töten anderer war groß, es war eine gesellschaftlich erlaubte Freude."[21] Von einer solchen „autotelischen Gewalt"[22] lässt sich dann sprechen, wenn die Verletzung, ja Zerstörung des Körpers des anderen selbst das Ziel ist und sich darin erschöpft. Sie ist in der heutigen modernen Gesellschaft „so erfolgreich geächtet, dass wir sie gar nicht mehr wahrnehmen können, und wo wir nicht umhinkommen, sie dennoch zu sehen, sie nur als pathologische Monstrosität"[23] definieren. Entscheidend dafür war, dass sie wie auch die raptive und die instrumentelle Gewalt, die noch lange auch im Erziehungskontext von Familien, Heimen und Schulen praktiziert wurden, in tendenzi-

[20] *Alois Hahn*, Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits, in: *Alfred Bellebaum*, Glück und Zufriedenheit. Ein Symposion, Opladen 1992, 141–163, hier: 145.

[21] *Norbert Elias*, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände, Frankfurt a. Main [3]1977, Band 1, 268.

[22] *Jan Philipp Reemtsma*, Hässliche Wirklichkeit und liebgewordene Illusionen, in: Süddeutsche Zeitung, 25.01.2008; *ders.*, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg 2008.

[23] Ebd.

ell allen Handlungskontexten nicht zuletzt dadurch „unter einen besonderen Legitimationsdruck gestellt“,[24] ja geächtet wurde, als es der Staat in einem langen Prozess der Zivilisation erfolgreich geschafft hat, die physische Gewalt zu monopolisieren und damit seine Mitbürgerinnen und Mitbürger sozusagen zu entwaffnen, sie also auch gezwungen hat, ihre Konflikte gewaltfrei zu lösen. Gewalt wird – zumindest in der dominanten Kultur unserer Gesellschaft – nur noch für legitim erachtet, wo Gewalt vor schlimmerer Gewalt schützen soll.[25]

7 Paradigmenwechsel im eschatologischen Büro

Dies erklärt auch erheblich mit, weshalb überlieferte eschatologische Sinnstiftung nicht nur bei ihren Adressaten, sondern ebenso bei ihren theologischen Experten und den wohlinformierten Kirchenmitgliedern erhebliche kognitive Dissonanzen hervorrufen musste. Höllen- wie Fegefeuervorstellungen geraten bei den Zivilisationsmenschen und -priestern von heute, denen Gewaltausübung im Alltag als ebenso verpönt gilt wie Folter, Todes- und Körperstrafe als Maßnahmen des Staates, in den – bereits von d’Holbach formulierten – Verdacht der kognitiven Barbarei und werden als Ausdruck eines längst überwundenen gesellschaftlichen Zivilisationsstadiums betrachtet. Im eschatologischen Büro ist deshalb seit den 1950er-Jahren „mit Überstunden“ „eine starke Tätigkeit im Gang“[26]; denn der ehedem auf allen Ebenen des kirchlichen Kommunikationsgeschehens gelehrte christliche Terminalsinn gerät mit seiner erheblichen Gewalt- und Exklusionsmetaphorik in massivsten Widerspruch zum Erfahrungsraum des „wohl bedeutsamsten zivilisatorischen Fortschritts der Menschheitsgeschichte“[27], sofern er die Gewalt unter erhöhten Legitimationsdruck stellt und seiner eigenen „gewaltbewältigenden Gewalt“[28] selbst enge Grenzen auferlegt. Gleichzeitig mit Michael Schmaus – also seit den 1950er-Jahren und über das Erscheinungsdatum des Weltkatechismus hinweg – lässt sich innerhalb der katholischen Eschatologie der Einstieg in einen massiven Paradigmenwechsel[29] beobachten, der destruktive wie konstruktive Züge zeigt, aber auch neue Folgeprobleme

Weiterführende Literatur:
Patrick Becker, Der Jenseitsverlust der Gesellschaft. Hoffnung worauf?, in: Herder Korrespondenz 3 (2018), 36–39.
Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg ²2018.
Ottmar Fuchs, Eschatologie – mehr gefragt als vermutet?, in: *Tobias Kläden* (Hg.), Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 297–317.

24 Ebd.
25 Vgl. *Michael N. Ebertz*, Gewalt, in: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Band 2: Eid – Hermeneutik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ⁸2018, 1307–1314.
26 *Hans Urs von Balthasar*, Eschatologie (s. Anm. 6), 403 f.
27 *Jan Philipp Reemtsma*, Hässliche Wirklichkeit und liebgewordene Illusionen (s. Anm. 22).
28 *Heinrich Popitz*, Phänomene der Macht: Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik, Tübingen 1986, 91.
29 Unter Paradigmenwechsel versteht man in der Wissenschaftsphilosophie seit Thomas S. Kuhn (1973), dass ein Denk- und Erklärungsmodell (‚Paradigma‘) umgestürzt und durch ein neues ersetzt wird, da das alte durch angehäufte Widersprüchlichkeiten einen Evidenzverlust erleidet.

mit sich führt. Beobachtbar ist, dass bei diesem Paradigmenwechsel „vom klassischen dogmatischen Traktat ‚De novissimis' […] kaum ein Stein auf dem anderen geblieben ist"[30] und die klassischen Topoi „allesamt fraglich geworden sind"[31].

8 Modellierungen

Dennoch halten einige Theologen an diesem traditionellen ‚Dualismus' im eschatologischen Denken fest, auch der Katholische Weltkatechismus (Modell 1), der seit neuestem immerhin nicht mehr die Todesstrafe akzeptiert. Andere bauen diesen Dualismus in ein ‚monistisches' Modell um, d. h. gehen von der Hoffnung – nicht vom origenistischen ‚Wissen' – aus, dass alle Geschöpfe, selbst der Teufel, einmal zu den Erlösten zählen werden. Das *‚Modell 2'* der verdammten origenistischen Lehre von der Apokatastasis panton (vgl. Apg. 3,21; 1 Kor 15,25 ff.; Phil 2, 5 ff.) erhält somit ein hoffnungstheologisches Gewand (Motto: Lehre nein, Hoffnung ja) und wird als *‚Modell 3'* heute von vielen, wenn nicht den meisten Theologen vertreten. Ihm neigt sogar Gerhard Ludwig Müller, der von Papst Franziskus abgesetzte Präfekt der römischen Glaubenskongregation, zu:[32] *„Wer, wieviele* und *ob überhaupt* Menschen bis in den Tod einen radikalen Widerstand gegen die Liebe durchgetragen haben, entzieht sich unserem Wissen nicht nur zufällig, sondern prinzipiell. Wir sollen aber hoffen (!) und beten, dass der allgemeine, sich auf jeden Menschen erstreckende Heilswille Gottes bei allen zum Ziel kommt. Es gibt vielleicht noch Liebe und angekommene Selbstmitteilung Gottes, wo man von Gott und Christus explizit nichts weiß." Es lassen sich auch Vertreter eines *‚Modells 4'* ausmachen, die es definitiv „offen" halten und sich nicht festlegen, ob sich am Ende wirklich alle mit allen – auch Opfer und Täter – miteinander versöhnen lassen. Für eine Minderheit von Theologen wird die Hölle zu einer bloß denkbaren Konsequenz des freiwilligen „dauerhaften Sich-Verweigerns des Sünders gegenüber der bedingungslos für ihn entschiedenen Liebe Gottes"[33]. Dieses *‚Modell 5'*, das sehr auf die Freiheit des Menschen setzt, vertritt etwa Edward Schillebeeckx,[34] der seinerseits die Vorstellung von der Apokatastasis oder Allversöhnung ablehnt. Statt von einer ewigen Verdammnis (in der Hölle) geht dieses Modell von der Möglichkeit eines endgültigen Aufhörens oder Erlöschens als ewig währendes, d. h. irreversibles postmortales Scheitern der menschlichen Existenz aus. *„Ob es Menschen gibt, die das Böse wählen, weiß ich nicht"*, sagt Schillebeeckx. „Aber auch wenn ich annehme, dass es solche Menschen gibt, die Hölle gibt es jedenfalls nicht. Es gibt kein Leben in der Hölle. Wenn es jemanden gibt, der fähig ist, in seinem Leben sich vollständig und definitiv von der Gemeinschaft mit dem Gott des Lebens zu trennen, so ist ihm die Vernichtung des eigenen We-

30 *Ulrich Ruh*, Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie, in: Herder Korrespondenz 33 (1979), 249–253, hier: 249.

31 Vorwort, Was letztlich zählt – Eschatologie, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 26 (2010), 9–10, hier: 9.

32 *Gerhard L. Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 564 f.

33 *Klaus von Stosch*, Vollendungsgewissheit und Gewalt, in: *Sven Kalisch / ders. / Jürgen Werbick* (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2011, 105–116, hier: 114.

34 *Edward Schillebeeckx*, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990, 177 ff.

sens bestimmt […] Das ist schrecklich. Gott hegt keine Rachegedanken. Für mich ist diese Koexistenz des ewigen Himmels für die Guten und der Hölle für die Bösen, die eine ewige Strafe erleiden, unvorstellbar."[35]

9 Etwaismen

Mit solchen Konstruktionen sucht zwar die theologische Reflexionselite kognitive Dissonanzen zu lösen und überkommene Exklusionsformeln durch Inklusionsformeln auszubalancieren, auch um den gewandelten Plausibilitätsstrukturen der zivilisierten Gesellschaft Rechnung zu tragen, gerät damit aber auch mit den dogmatisierten Heilswahrheiten der eigenen Tradition in Konflikt und löst neue kognitive Dissonanzen aus. Diese zu verschweigen, reduziert sie nicht, allenfalls auf einen „Etwaimus", dessen „Credo lautet: ‚Ich glaube zwar nicht an Gott, aber etwas über uns muss es geben.'"[36] Wenn Thomas Luckmann für die gesellschaftliche Gegenwart immer wieder das „*Fehlen* eines plausiblen und allgemein verpflichtenden sozialen Modells für die bleibenden, universalen menschlichen Transzendenzerfahrungen und für die Suche nach einem sinnvollen Leben"[37] konstatiert, dann gilt dies inzwischen auch für die Antworten auf zentrale existenzielle Fragen im religiösen Feld des Christentums, ja im – jeweiligen – konfessionsinternen Feld selbst. Eine Folge ist dann die von Pierre Bourdieu allenthalben beobachtete spirituelle „Autogestion"[38], auch im Blick auf die Letzten Dinge.

Der Autor: *Prof. Dr. rer. soc. habil., Dr. theol. Michael N. Ebertz, geb. 1953, ist Soziologe und Theologe, er lehrt und forscht pastoralsoziologisch an der Katholischen Hochschule Freiburg. Neuere Publikationen: Verschiebungen des religiösen Feldes. Anstöße und Anstößigkeiten Bourdieus für die Pastoralsoziologie, in: Ansgar Kreutzer / Hans-Joachim Sander (Hg.), Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 268–292; Der Kampf um die Kirche – in der katholischen Kirche. Soziologische Perspektiven auf die Debatte um „Amoris laetitia", in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2/1 (2018), 1–18, online: https://rdcu.be/Lq7u; zus. mit Lucia Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016.*

35 *Francesco Strazzari* (Hg.), Edward Schillebeeckx im Gespräch, Luzern 1994, 125.
36 *Tomáš Halík*, Geduld mit Gott, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [5]2012, 94.
37 *Thomas Luckmann*, Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002), 285–293, hier: 287.
38 *Pierre Bourdieu*, Die Auflösung des Religiösen, in: *ders*., Rede und Antwort, Frankfurt a. Main 1992, 231–237.

Magnus Striet

Zwischen Hölle und ewiger Melancholie

Nachdenken über die Idee der Allversöhnung

◆ **Wer es wagt, den harten Fragen rund um das unbeschreibliche Leid und die Aporien, in die sich Opfer und Täter miteinander in der Menschheitsgeschichte verstrickt haben, nicht nur nicht auszuweichen, sondern sie mit einem unbedingt liebenden Gott zusammenzudenken, muss Hölle als *denkmöglich* zulassen. Nichtsdestotrotz würde der Glaube an diesen Gott, so der Autor, Fundamentaltheologe in Freiburg i. Br., hoffen *dürfen*, dass die Opfer ihren Peinigern vergeben können. (Redaktion)**

Grenzt es nicht an Obszönität, überhaupt auch nur die Frage zu stellen, ob am Ende der Zeiten alle Menschen gerettet werden können? Verbietet sich diese Frage nicht angesichts des Grauens in der Geschichte und der unendlich vielen zu Tode Geschundenen? Sollte man nicht aufhören, ausgerechnet auch noch auf die Verbrecher der Menschheitsgeschichte Gedanken zu verschwenden?

Was Menschen einander im Verlauf der Geschichte angetan haben, mit welcher Brutalität sie gefoltert und gemordet haben, ist unsäglich. Sie haben es aus Sadismus getan, oder aber weil ihnen ein Menschenleben schlicht gleichgültig war, und auch meinten sie sich teils sogar im Recht, wenn sie töteten – oder aber, sie sind nur einfach mitgelaufen und haben sich an den Vernichtungsmaschinerien beteiligt. Opportunismus kann sehr aktiv sein. Und auf der anderen Seite wurden Menschen vernichtet. Wie „lästige Insekten" wurden sie vernichtet. So hat der Überlebende von Auschwitz Primo Levi es erinnert.[1] Es mag nicht immer eindeutig sein, wer Täter ist und wer nicht, und Opfer von Gewalt sind teils auch Täter geworden,[2] aber selbst wenn dies so ist, so darf dies nicht über die grundlegende Differenz von Opfern und Tätern hinwegtäuschen. Es gibt Situationen von Gewalt, in denen zugefügte Gewalt die Folge erlittener Gewalt ist. Wie groß in diesen Situationen der eigene Handlungsspielraum ist, ist schwer abzuschätzen. Moralische Urteile aus einer Schreibtischposition heraus zu treffen, ist immer heikel – und kann auch wiederum obszön sein. Aber so schwierig Situationen auch zu bewerten sein mögen, über eines kann dies nicht hinwegtäuschen: Es gibt Täter, und es gibt Opfer. Und es gibt unschuldige Opfer. Die Trennlinie zwischen Opfern und Tätern mag sich manchmal verwischen, aber: Es gibt sie. Wer über die Schergen von Auschwitz so redet wie über die, welche an der Rampe aussortiert wurden, um sofort im Gas vernichtet zu werden, weiß nicht, was er redet. Ich lasse die Frage, ob Auschwitz einen singulären Zi-

1 *Primo Levi*, So war Auschwitz. Zeugnisse 1945–1986. Übersetzt aus dem Italienischen von Barbara Kleiner, München 2017, 143.

2 Vgl. *Aleksandar Tišma*, Kapo. Roman. Übersetzt aus dem Serbischen von Barbara Antkowiak, München 1997.

vilisationsbruch darstellt, offen. Er war ein Bruch mit allem, was menschheitsgeschichtlich an moralisch-ethischen Standards errungen wurde. Menschen wurden dort auf zu vernichtende Nummern reduziert.

I.

Christlich-theologisch ist diese angemahnte Unterscheidung alles andere als selbstverständlich. So erschreckend dies klingt, aber: Dass es unschuldige Opfer geben könnte, kommt in der historisch aufgebauten Gedankenlogik des Christentums nicht vor.

Fragt man nach dem Konstruktionsprinzip christlicher Theologie, so ist der Grund dafür klar benennbar. Er liegt in einem Konzept von Sünde begründet, das schließlich immer dominanter wurde. Ob dies bereits in neutestamentlicher Zeit mit dieser Dominanz so war, wie es dann über Jahrhunderte der Fall sein sollte, kann nicht diskutiert werden. Erinnert man zumal die synoptische Evangelientradition, so ist zu beobachten, dass der dort auftretende Jesus Schuld und Praktiken der sozialen Ungerechtigkeit, die für ihn immer auch Vergehen vor Gott und damit Sünde sind, angreift. Aber gleichzeitig ist auch zu beobachten, wie er eine hohe Ambiguitätsaufmerksamkeit pflegt. Nicht auf den konkreten Menschen zu schauen, die Undurchsichtigkeiten zu respektieren, die das Leben mit sich bringt, verfällt ebenfalls seiner harschen Kritik. Der ethische Monotheismus Israels, von dem Jesus keinen Deut abweicht, verlangt dem Menschen zwar Entschiedenheit ab, aber: Diesen zu leben kann nicht bedeuten, die Komplexität menschlicher Lebenssituationen aus dem Blick verlieren zu dürfen.

Mit der allmählichen Abspaltung des Christentums vom Judentum und mit dessen Eindringen in die antike Welt wird sich dies radikal ändern. Die Differenz zwischen Tätern und Opfern wird nun zugunsten einer ausnahmslos von allen geteilten Gemeinsamkeit unbedeutend, denn: Ausnahmslos alle sind vor Gott Sünder. Es war Augustinus, der mit seiner Erfindung der Erbsünde nun enorm wirkmächtig werden sollte. In der Folge standen die, die Böses taten, zunächst einmal unter Verdacht, Sünder zu sein und nun ewige Höllenstrafen erleiden zu müssen. Aber sicher konnten sich auch die nicht sein, denen von außen betrachtet übel mitgespielt wurde. Denn auch sie waren vor Gott zunächst einmal Sünder. Unschuldige vor Gott gab es in dieser Vorstellungswelt nicht. Nicht einmal die Kinder waren unschuldig. Augustinus war sich da sehr sicher.[3]

Wie stark diese Vorstellungswelt das Bewusstsein von Menschen bestimmt und sie gedemütigt, ja im modernen theoretischen Begriffsvokabular krankgemacht hat, ist aus heutiger Sicht kaum noch vorstellbar. Nicht das Sterben hat massiv verängstigt, sondern die Frage danach, was postmortal kommen würde. Dass Gott allen Menschen zugewandt sei, er allen eine Zukunft nach dem Tod schaffen könnte, die keine Tränen mehr kennt, kam nur noch Randgruppen des Christentums in den Sinn. Aber darf man dies überhaupt hoffen? Vergeht sich eine solche Hoffnung, die nicht mehr davon ausgeht, dass ein Großteil der Menschheit wegen der Sünde

[3] Vgl. das 20. Buch in *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München [4]1997, hier Bd. 2, bes. 585 f.

Adams ewige Höllenstrafen erleiden wird, nicht an den Geschundenen der Geschichte? Müssen nicht zumindest die größten Menschheitsverbrecher vom Himmel ausgeschlossen bleiben? Die, die Menschen ins Gas schickten? Und was ist mit denen, die Kinder für ihre sexuellen Gelüste missbrauchten und so deren Leben zerstörten?

Ja, sie vergeht sich dann an diesen, wenn sie als diese Hoffnung die Geschichte und damit den Unterschied zwischen Tätern und Opfern bedeutungslos werden lässt. Jede eschatologische Vorstellungswelt, und diese sind immer begriffliche Welten, weil Menschen nicht anders als in Begriffen denken und vorstellen können, die sich mit dem Rücken zur Geschichte konzipiert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, die Differenz zwischen Opfern und Tätern aufzuheben. Ob es dann der zu sich selbst kommende Hegelsche Weltgeist ist, der in dem Moment den historischen Karfreitag hinter sich lässt, wenn in der Instanz endlicher Vernunft erst einmal spekulativ begriffen ist, dass Endliches und Unendliches eins sind, oder aber die Vorstellung – bei christlich-frommen Gemütern ist diese sozialisationsbedingt gewohnheitsmäßig bis heute abrufbar –, dass aufgrund der adamitischen Schuld ausnahmslos alle Sünder und nichts als Sünder sind, ist dann beinahe schon beiläufig. Der Zynismus kennt unterschiedliche Gesichter. Theologisch anerkennen zu können, dass es unschuldiges Leid gibt, setzt voraus, das Erbsündenkonstrukt des Augustinus aufzugeben. Historisch ist nachvollziehbar, warum er zu ihm kam. Um keinen Preis wollte er den freien Schöpfergott mit der Existenz des Übels belasten. Es heute noch zu vertreten, läuft jedoch darauf hinaus, nicht nur dem Zynismus, sondern auch noch dem intellektuellen Bankrott zu huldigen. Sünde in ihrer Dimension als ethisches Versagen ist entweder Schuld, d. h. geschieht aus Freiheit, oder aber sie ist ein neurotisches Hirngespinst.

Aber so zu insistieren, macht die Frage, ob am Ende der Zeiten alle Menschen gerettet werden, so abgründig. Dass diese Möglichkeit nur dann eine reale Aussicht hat, wenn überhaupt der freie, allmächtige und d. h. den Tod töten könnende Gott existiert und er dann noch von dem Willen bestimmt ist, keinen Menschen aufzugeben, ihn der Gottferne und damit ausschließlich sich selbst und seiner geschichtlich gewordenen Identität, die ausnahmslos die einer Nicht-Identität[4] ist, zu überlassen, ist als Erstes klarzustellen. Ob dieser Gott, der diese Möglichkeit eröffnen kann, tatsächlich existiert, weiß ich nicht – und was heißt, ich weiß es nicht: Nicht dass ich es nicht gern wüsste, aber bisher hat sich bei mir auch noch kein Philosoph gemeldet, der behauptet hätte, ‚ich weiß es' – und hier sind die Beweise. Der Glaube an den freien, allmächtigen Gott bleibt daher ein Vermutungsglaube – mehr ist er nicht. Dass es freilich das Höchste des Menschen als Freiheitswesen, das sich als selbstbestimmt und deshalb gründegeleitet, sprich vernünftig will, ist, auf diesen Gott zu setzen – es deshalb den Gott will, der alle Allmacht hat, weil es sich einfach nicht abfinden will mit dem, was geschehen ist, lasse ich mir auch nicht ausreden. Doch zwingt dies dazu, den Gedanken dieses Gottes, der dem Tod seine Allmacht entgegentrotzt, so zu denken, dass die Unbedingtheit seiner Menschenzuwendung nicht doch wieder zynisch wird.

[4] Vgl. *Theodor W. Adorno*, Gesammelte Schriften. Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a. Main 1970.

Kennt der kommende Gott kein Auschwitz, nicht die stalinistischen Verbrechensorte, den Armeniergenozid, das ethnische Morden in Ruanda, die massenhafte sexualisierte Gewalt und und und –, dann darf dieser Gott kein Gott für den Menschen sein. Jedenfalls wäre er dann bedeutungslos, wenn sich religiöse Bedürfnisse aus prekären Reflexionen einer sich moralisch bestimmenden Vernunft herausschälten, die das moralisch Böse und damit auch die grundlegende Differenz zwischen Opfern und Tätern kennt.

II.

Sollte dieser den Tod überwindende und theologisch ja gesetzte Gott aber existieren, so ist zu fragen, was dies eschatologisch bedeutet. Formal betrachtet ist Eschatologie die Extrapolation des jetzt wirksamen Glaubens in eine ausstehende Zukunft. Das bedeutet aber, dass die begriffliche Selbsterfassung des Glaubens auch eschatologisch durchgetragen werden muss. Exakt dann drängen sich die bereits angedeuteten abgründigen Fragen auf. Dass der von Jesus verkündigte und gelebte Gott kein anderer Gott war, als der lange vor ihm praktizierte Gott eines ethischen Monotheismus, ist historisch unzweideutig. Im jüdisch-christlichen Dialog notwendig offen bleiben muss die Frage, ob und wenn ja wie Jesus den Messiaserwartungen Israels entsprach.[5] Hier wird der Dissens bleiben. Allerdings könnte und sollte sich die christliche Theologie aus moralphilosophischen, aber auch aus christologischen Gründen endlich aus satisfaktionstheoretischen Vorstellungen lösen. Gott darf nicht abhängig davon gewesen sein, vorab ein Sühneopfer zu bekommen, um sich versöhnen zu können. Eine solche Vorstellung unterläuft die freien Möglichkeiten Gottes. Ist aber Gott der, der will, dass Menschen ein Herz aus Fleisch (Ez 36,26) haben, weil er selbst ein solches besitzt, und den auch nicht die Sünde des Volkes dazu führt, seine Bundeswilligkeit aufzugeben, d. h., ist Gott ein Gott unbedingter und universaler Liebe, dann umfasst sie auch noch die, die zu Tätern wurden. Aber kann diese Vorstellung denen zugemutet werden, die unter diesen gelitten haben? Denen, die vernichtet wurden? Denen, deren Biografie durch Missbrauch zerstört wurde? Denen ein Wirtschaftssystem, das es einem ökonomischen Narzismus erlaubt, sich auszutoben, keine Chance ließ?

Wer die Rede von Gottes Liebe nicht verharmlost, ihr – weil sie den realen Menschen meint – unterstellt, im Gericht auch das radikal Böse im Menschen und seine Folgen aufzudecken, wird sich immer noch die Frage stellen müssen, was mit den Zukurzgekommenen, Ausgegrenzten und Gemordeten der Geschichte ist. Darf Gott den Tätern, wenn sie denn überhaupt bereuen, vergeben, ohne jene einzubeziehen und ihre Zustimmung zu erfragen? Zu erbitten?

Ob Gott schließlich alle retten wird, ist eine Frage, die bereits in der antiken Welt verhandelt wurde. Augustinus war sich sicher, dass Gott nur einigen wenigen seine Gnade erweisen, die allermeisten Menschen aber ewigen Sündenstrafen aussetzen würde. Er hat damit die westliche Welt zutiefst neurotisiert, in Höllenängste versetzt. Origenes bot in seiner Vorstellung von einer Apokatastasis die Alternative auf.

[5] Vgl. jetzt dazu *Walter Homolka / Magnus Striet*, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

Am Ende der Zeiten würde alles wiedergebracht sein. Unter Druck geraten ist diese Vorstellung, weil man Gott einen solchen, unendlichen Liebeswillen nicht zu unterstellen vermochte, vor allem aber, weil man als Konsequenz ethische Laxheit vermutete. Die Alternative ist bis heute interessant, aber: Sie kann höchstens als das historische Alternativparadigma angesetzt werden, in der Frage, ob selbst die schlimmsten Täter der Menschheitsgeschichte noch auf eine eschatologische Rettung hoffen dürfen. Dabei liegt der Kern des Problems in der Frage begründet, ob Gott ihnen vergeben kann und will, ohne die Gedemütigten und Opfer einzubeziehen. Darauf zu verweisen, dass der christlich als der Sohn Gottes bekannte Jesus doch auch grausam hingerichtet worden sei, hilft hier nicht weiter. Wieso sollte Gott deshalb die unzähligen anderen Opfer übergehen dürfen? Jesus hat grauenhaft gelitten. Aber das haben Unzählige andere auch. Argumentiert man, sein Leiden sei doch deshalb nochmals unermesslich größer gewesen als das Leiden anderer, die zu Tode gefoltert wurden, weil er in seinem Leiden die Sünde aller auf sich geladen habe, so fällt man ins Satisfaktionsdenken zurück. Und erst recht kann nicht gesagt werden, alle Menschen seien doch mit Schuld belastet, wenn auch sehr ungleich. Dies Argument zerschellt schon an dem Faktum, dass definitiv auch Unschuldige, Säuglinge und Kinder ermordet wurden.

Schmerz, Leid – ja erlittene Folter und Todesqual, sie sind und dürfen nie verglichen werden. Es gibt hier keinen Vergleichspunkt, weil das Erlittene je individuell ist. Selbst wenn Gott als er selbst in der Person des Sohnes unendliche Qualen erlitten haben sollte, weil der Jude aus Nazareth tatsächlich nicht nur Mensch war (und in Klammern: das markiert das Zentrum des christlichen Glaubens), dann darf dieses Leiden nicht abgewogen werden gegen das Leiden unzähliger anderer.

Kaum jemand hat so ehrfürchtig vom Menschen geredet wie ausgerechnet Franz Kafka, der so abgründig ausweglos gedacht und geschrieben hat. Dass nichts vergleichbar ist, ja nicht einmal verglichen werden darf, weil jeder Schmerz zutiefst ‚intim' ist, in die Faser und die Psyche des nur um sich selbst wissen könnenden Individuums schneidet, sich dort festmacht, hat er noch vor den Katastrophen des 20. Jahrhunderts eindringlich in einem Brief an Oskar Pollak beschrieben: „Verlassen sind wir doch wie verirrte Kinder im Walde. Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst, was weißt Du von den Schmerzen, die in mir sind und was weiß ich von den Deinen. Und wenn ich mich vor Dir niederwerfen würde und weinen und erzählen, was wüßtest Du von mir mehr als von der Hölle, wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiß und fürchterlich. Schon darum sollten wir Menschen vor einander so ehrfürchtig, so nachdenklich, so liebend stehn wie vor dem Eingang zur Hölle."[6] Eindringlicher kann man die unhintergehbare Instanz des Individuums nicht beschwören.

Soteriologische Ambitionen, die sich, um sich nicht zu stark auf Opferperspektiven einlassen zu müssen, auf das unendlich größere Leiden Jesu festlegen, sollten sich durch Kafka irritieren lassen. Ein Schmerz ist einer zu viel. Im Übrigen auch der, den Jesus, für seinen Gott streitend – und dann grauenhaft für diesen leidend, hat ertragen müssen. Niemand kann ihn

6 *Franz Kafka*, Briefe 1902–1924 (= Gesammelte Werke. Hg. von Max Brod), Frankfurt a. Main 1975 (1958), 19.

nachempfinden. Und auch keine Theologie darf ihn verstehen, weil sie ihn nicht verstehen kann.

III.

Die Rede von Gericht, Fegefeuer und Hölle ist auf einem Religionsfeld, das Gott seine zornigen Züge genommen hat, eher unüblich geworden. Was geblieben ist, ist die – wenn dann zumeist nicht ausbuchstabierte – Rede vom Himmel. Aber gerade dann, wenn man sich aus der Theologie Augustins löst, ist nicht auf sie zu verzichten. Warum? Zu beobachten, bezogen auf die letzten Jahrzehnte, ist nicht nur, wie christlich immer stärker ein Gottesbild bestimmend wurde, das die Unbedingtheit seiner Liebe in seinem Zentrum hat, sondern auch, wie anthropologisch zunehmend das Freiheitsthema Gewicht bekam. Verwundern kann dies nicht. Theologisches Denken nimmt Anteil am Selbstverständnis einer Zeit, und auch wenn es immer noch Verächter von Freiheit in der Theologie gibt: Sich selbst bestimmen zu können und zu dürfen, ist zum Kern des menschlichen Selbstverständnisses geworden. Wenn dies so ist, kann dies theologisch nicht belanglos sein – was bedeutet: Die Möglichkeit der Hölle, d. h. von radikaler Gottferne und Unerlöstheit, muss gedacht werden können. Denn wenn es theologisch-eschatologisch darum geht, radikal menschliche Freiheit vor Gott denken zu wollen, dann muss auch die Möglichkeit mitgedacht werden, dass ein Mensch sein Nein zu ihm von Angesicht zu Angesicht aufrechterhält. Ob dies realistisch ist, ist eine andere Frage.

Aber der bisher angemahnte fundamentale Unterschied zwischen Tätern und Opfern zeigt nun seine Anthropodramatik. Gott will für sich gewinnen, unbedingt. Das kann christlich-theologisch daraus abgeleitet werden, dass er mit seiner eigenen Menschwerdung keine Möglichkeit und kein Risiko gescheut hat, um erfahrbar zu machen, wie er Gott für den Menschen sein will. Aber: Will sich auch der Mensch auf Gott einlassen? Werden die Täter zu ihrer Schuldgeschichte stehen können? Werden sie es aushalten, mit dem konfrontiert zu werden, was sie angerichtet haben? Können sie die Blicke derer, die sie übersehen und verachtet haben, die sie gedemütigt und gefoltert, gemordet haben, aushalten? Vor allem aber bleibt fraglich, was mit den Opfern sein wird. Wollen und können sie Vergebung gewähren? Gott selbst kann nicht an die Stelle der Opfer treten, will er ihre Freiheit nicht übergehen. Kann er sie so bitten, dass sie es aus sich heraus können?

Als ich zum ersten Mal über diese Frage öffentlich nachdachte,[7] handelte ich mir den Vorwurf ein, ich würde die Möglichkeit des Himmels davon abhängig machen, dass die Opfer vergeben können. Ausgerechnet die, die gelitten haben, würden nun moralisch unter Druck gesetzt werden. Das ist nicht ganz falsch, aber richtig ist es auch nicht. Zu verzeihen kann nie zu einer moralischen Pflicht erklärt werden. Der Verzeihensakt ist eine der höchsten

Weiterführende Literatur:
Magnus Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2015.

7 *Magnus Striet*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: Theologische Quartalsschrift 184 (2004), 185–201.

Möglichkeiten der Freiheit, aber er als dieser Akt ist – grundlos. Er stellt keine einem Menschen abzuverlangende Pflicht dar. Niemand hat auch die Pflicht, einen anderen Menschen zu lieben. Ich kann mich zu einem anderen Menschen in unbedingter Weise bestimmen. Aber als Pflichterfüllung verlangt werden kann Liebe nicht. Und so ist es auch mit der Verzeihung. Sie kann gewährt werden, in Freiheit – aber: Auch wenn sie als eine der höchsten Möglichkeiten von menschlicher Freiheit beschrieben werden kann, so ist sie doch auch nicht so als eine Pflicht zu beschreiben, dass ich mich ihr nicht verweigern könnte. Sie ist eine Möglichkeit, mehr nicht. Als Pflicht abverlangt werden kann sie als diese Möglichkeit nicht.

Abgründig ist diese Nicht-Notwendigkeit aus einem ganz anderen Grund. Psychologisch immer wieder beschrieben ist, dass es Negativfixierungen von Opfern auf ihre Täter aufgrund erlittener Gewalt und damit einhergehende Traumatisierungen gibt. Sind diese eschatologisch irrelevant? Nochmals: Niemand weiß selbstverständlich, was sich eschatologisch ereignen wird. Solange es aber niemand weiß, gilt nur das, was gegenwärtig begrifflich extrapolierbar ist. Und es gibt ein starkes, sachbezogenes Argument, das, was jetzt beschreibbar ist, in dieser eschatologischen Extrapolation, die ja nichts Anderes darstellt als das, was im Glauben erhofft wird, auszublenden. Geht es im eschatologischen Prozess um die geschichtlich gewordene Identität eines Menschen, die immer auch die einer Nicht-Identität ist, anders ausgedrückt: geht es in dem Prozess, der Gericht genannt wird, um den tatsächlichen Menschen, so können diese Negativfixierungen nicht einfach ausgeblendet werden. Oder um es anders zu sagen: Wenn der Himmel nichts mehr mit dieser Realität zu tun hat, ist er Verrat an der Geschichte, Ideologie. Dann aber stellt sich die bedrückende Frage, wie ein Himmel vorstellbar sein soll, in dem Opfer nicht mehr negativfixiert bezogen auf die existieren, die sie missbraucht, gefoltert oder gar vernichtet haben? Besteht das himmlische Glück der Opfer der Geschichte darin, dass die Täter ewigen Strafen zugeführt werden? Dass die Hölle für sie eine Hölle auf immer sein wird?

Melancholie ist ein hoch ambivalentes Phänomen. Sie ist nie davor gefeit, nur Ausdruck eines ethisch desinteressierten Zeitgeistes, so betrachtet ein Dekadenzphänomen zu sein. Aber es gibt auch eine Melancholie, Traurigkeit angesichts des Geschehenen – einer Geschichte, in der „unablässig" „Trümmer auf Trümmer angehäuft" (Walter Benjamin) werden. Eine solche Melancholie weiß von keinem versöhnenden Begriff, und sie kennt auch keinen Glauben, der mehr als zu hoffen vermöchte. Aber sie verweigert sich, sich mit dem, was geschehen ist, abzufinden.

Sich nicht abfinden zu wollen mit dem, was geschehen ist – zugleich aber zu hoffen, dass es in dem Zustand, der Himmel genannt wird, keine Negativfixierungen mehr gibt, heißt auf eine Möglichkeit zu hoffen, die angesichts des Geschehenen und dessen, was bis heute geschieht sich Gott nennt. Nicht vorstellbar, wie es ihm gelingen können soll … –, hofft der Glaube dennoch, dass die Opfer denen vergeben können, die sie so gequält haben. Kann dies sein? Wenn es alttestamtlich heißt, dass es Gott „reute", „dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden", ihn es „in seinem Herzen" (Gen 6,6) bekümmert habe –, ist dann auch so zu lesen: Dass Gott schon einige Kapitel nach seinem Schöpfungswerk in die tiefe Sorge verfällt, wie er sein Werk zu Ende führen können soll? Eines scheint mit klar zu sein: Hätten die Opfer der Ge-

schichte kein Mitspracherecht, so wäre dies der Zynismus pur. Deshalb kann der Glaube auch nur hoffen, dass Gottes Liebesmacht so eindringlich ist, dass er diese dazu bewegt, das unmöglich Scheinende doch zu vermögen: zu vergeben. Dass dies auf der Seite der Täter voraussetzt, Reue zu zeigen und die von ihnen Gequälten um Vergebung zu bitten, ist so selbstverständlich, dass es nicht betont werden muss.

Epilog

Wird in diesen Überlegungen zu viel ‚gewusst'? Nutzlos eschatologisch spekuliert? Ich plädiere entschieden auf ein Nein.

Ich kann verstehen, dass ohnehin schon religiös melancholisch gewordene Menschen aufgrund der sich hier aufbauenden Abgründe lieber distanziert bleiben. Nicht oder nicht mehr glauben zu können, dass ein Gott existiert, der menschenzugewandt ist, hat gute Gründe für sich. Nur wer das Schweigen Gottes geflissentlich überhört, sich nicht um unschuldiges Leiden schert, kann sich ungebrochen seiner Gottfreude widmen. Dass das Schweigen Gottes auch die Kehrseite seiner Nicht-Existenz sein könnte, kommt dann nicht mehr in den Sinn.

Rechne ich aber, immer wieder irritiert und zweifelnd, weil sich Gott verschweigt, mit seiner Existenz – ja mehr noch: glaube ich daran, dass Gott im auferweckenden Handeln Jesu auch das Versprechen mit gesetzt hat, keinen Menschen im Tod zu lassen, dann treffen die hier verhandelten Fragen auf das Zentrum des Glaubens selbst. Glaube ist nicht unschuldig, und Theologie erst recht: Ist letztere es doch, die dem Glauben nachdenkt und der so die Aufgabe zufällt, eine kritische Korrektivfunktion einzunehmen, wo es ihr mit Gründen angezeigt zu sein scheint. In der Eschatologie aber kommt es zur Entscheidung, was theologisch gedacht und geglaubt wird. Einen theologiefreien Glauben gibt es nicht. Was es leider zuhauf gibt, ist ein gedankenloser Glaube.

Deshalb ist es kein theologisch-intellektuelles Glasperlenspiel, über solche Fragen nachzudenken. Die eschatologischen Vorstellungswelten entscheiden über das, was jetzt geglaubt wird. Dass diese Fragen selbst verschwiegen werden im Raum der Kirchen, sie auch theologisch eher ein Randdasein fristen, könnte ein Indiz dafür sein, dass nur wenig realisiert ist, wie – um dieses Wort ein letztes Mal zu benutzen – abgründig dieser Glaube ist.

Der Autor: *Magnus Striet, Jahrgang 1964, seit 2004 Professor für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.*

Markus Mühling

Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis

◆ **In diesem Beitrag finden sich in verdichteter Form zentrale Schlaglichter auf 500 Jahre protestantisches Nachdenken über Hölle, Fegefeuer und Gericht. Dabei macht der Autor, Systematischer Theologe an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, geltend, dass die Erosion der Höllenvorstellungen seit der Aufklärung die Verschiebung in Richtung einer wachsenden Bedeutung des Gerichts in den Dogmatiken des 20. Jahrhunderts (Tillich, Barth und Pannenberg) bewirkt hat. Gericht verstanden als Transformationsprozess könne den scheinbaren Widerspruch von Gnade und Freiheit lösen. (Redaktion)**

1 Luthers Verständnis der Hölle

Zum Verständnis der Hölle bei Luther muss dessen spezifisches, ontologisches Weltverständnis vorausgesetzt werden. Luther dreht die Reihenfolge von gegenwärtiger Aktualität und zukünftiger Potenzialität um: Das gegenwärtige Geschehen ist Potenzialität für seine zukünftige eschatische[1] Aktualisierung und Bildung durch Gott.[2] Sofern etwas gegenwärtig wirklich ist, ist es eine Abschattung des eschatischen Geschehens. Die Verdammung der Hölle einschließlich ihrer Endgültigkeit ist daher real vor allem in der gegenwärtigen Erfahrung von Anfechtung und Verzweiflung als Erfahrung des Zornes Gottes[3] und der Trennung von Gott im Gewissen.[4] Während der junge Luther hier nicht nur die Höllenerfahrung, sondern

1 Das Eschatische und das Eschatologische verhalten sich zueinander wie Objektsprache und Metasprache. Das Eschatische bezieht sich auf das Ultimative, Letztgültige, die „letzten Dinge", die Vollendung des Reiches Gottes. Das Eschatologische bezieht sich auf die theologische Reflexion des Eschatischen. Menschen haben so beispielsweise eine eschatische, nicht eine eschatologische Hoffnung.

2 *Martin Luther*, D. Martin Luthers Werke (WA), Wiemar u. a. 1883–2009, , Bd. 39/I, 177, 3–5: „Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam. Sicus et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam (Daher ist der Mensch dieses Lebens reine Materie, d. h. Möglichkeit Gottes zu dem Leben in seiner zukünftigen Verwirklichung. Gleichwie auch die ganze Schöpfung, die nun der Leere unterworfen ist, mögliche Materie für Gott ist zu seiner zukünftigen ruhmvollen Verwirklichung.)". Vgl. dazu *Markus Mühling*, Art. Geschichte/Geschichtsauffassung, in: *Volker Leppin* / *Gury Schneider-Ludorff* (Hg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 250–252, und *ders*., Art. Eschatologie, in: ebd., 199–204.

3 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 1, 557,33; Bd. 17/II, 200–204.

4 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 10/III, 192,11–23. Dennoch spricht Luther damit gerade keiner Subjektivierung und Entfuturisierung der Eschatologie das Wort, wie es vermutet wurde von *Notger Slenczka*, Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihre Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht, in: *Stephan Schaede* / *Thorsten Moos* (Hg.), Das Gewissen (Religion und Aufklärung 24), Tübingen 2015, 235–283. Der Grund

auch die Erfahrung des Fegefeuers grundgelegt sieht,[5] wird dieses später vollständig abgelehnt (und notwendige Transformationen dem Gericht zugewiesen).[6] Die Erfahrung der Hölle in Anfechtung und Verzweiflung wird vom Satan, von Luther mit dem Papsttum seit Gregor VII. identifiziert, genutzt, um Menschen vom Glauben abzubringen, indem die an sich sinnvolle Höllenerfahrung der Anfechtung durch die mittelalterliche Ausmalung der Höllenstrafen, wie sie bei Gregor d. Gr. oder in der Visio Tnugdali erscheinen, vom Wesentlichen, vom Christusereignis in Kreuz und Auferstehung, ablenken.[7] Denn wer glaubt, von Gott ewig bestraft zu werden, misstraut Gott. Misstrauen aber ist Unglaube bzw. Aberglaube, so dass man Gott hier am fernsten ist. Das Christusereignis hingegen und das Kreuz ist Gottes Mittel zur Gestaltung der eschatischen Realität, so dass Christus zur Hölle der Hölle wird: „Aber sofort ruft Christus aus: Tod des Todes! Hölle der Hölle! Teufel des Teufels! Das bin ich! Fürchte dich nicht, mein Kind, ich habe gesiegt!“[8] Die vom Glauben als *fiducia*[9] abbringende und furchteinflößende Erfahrung der Hölle in der Anfechtung wird daher in Kreuz und Höllenfahrt überwunden, indem sich Christus hier der Hölle als radikaler Gottferne aussetzt, wie es kein Mensch erleben muss.[10] Diese Denkfigur hebt die Wirklichkeit der zukünftigen Hölle, die als Beziehungslosigkeit zu Gott, da „wo Gottis wort nicht ist“[11], verstanden wird, keineswegs auf: Luther hält fest am doppelten Gerichtsausgang. Allerdings wird dieser in seiner Wirksamkeit paradox umgestaltet: Da auch die Vernunft gefallen ist und noch ihrer eschatischen Vollendung bzw. Aktualisierung und Formung bedarf, kann Luther die Hoffnung aussprechen, dass im *lumen gloriae* die vollendete Vernunft erkennen kann, dass das Verdammungsurteil über die Verworfenen für diese in Wirklichkeit höchste Gerechtigkeit (und daher Gnade) ist.[12]

2 Probleme der Folgezeit

Luthers folgerichtiges Verständnis der Hölle in ihrer Einbettung in sein dynamisches Geschichtsverständnis wurde weder von seinen Mitreformatoren noch in der Folgezeit verstanden. Zwar ist man sich in der Ablehnung des Fegefeuers,[13] im Festhalten am doppelten Gerichtsausgang mit ewiger

besteht in Luthers grundlegendem Zusammenhang von gegenwärtiger Potenzialität und zukünftiger Aktualität.

5 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 1, 558, 12–15.

6 Vgl. *Irene Dingel* u. a. (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen–Bristol (CT) 2014, 732–735.

7 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 32, 502.

8 *Martin Luther*, WA, Bd. 39/I, 427, 6–8: „Mors mortis, infernus inferni, diabolus diaboi ergo sum, noli timere, fili mi, eco vici“.

9 *Fiducia* (Vertrauen) ist die Grundbestimmung des Glaubens (*fides*), in der auch *notitia* (Kenntnis) und *assensus* (Zustimmung) eingeschlossen sind. Glaube ist also wesentlich ein Vertrauensakt und erst sekundär ein kognitiver und ein voluntativer Akt.

10 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 23, 702,9–703,4.

11 Vgl. *Martin Luther*, WA, Bd. 10/III, 192,21.

12 Vgl. *Martin Luther*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 654–657.

13 Vgl. z. B. *Ulrich Zwingli* in Corpus Reformatorum (CR) III, 856–858; *Johannes Calvin*, Unterricht in der Christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1988, III 5,7–9.

Verwerfung einig (Confessio Augustana [CA] 17), jedoch findet schon in Melanchthons *Apologie der CA* ein Rückfall in eine sadismusverdächtige und geradezu die Bedeutung des Kreuzes verkennende Ausmalung der Höllenstrafen als ein „gekreuzigt werden ohne Ende" statt.[14] Bei Calvin kommt es aufgrund dessen dualistischer Anthropologie und der Annahme der Unmöglichkeit der Untätigkeit der Seele zur Auffassung, schon die verdammten Seelen erleiden noch vor dem Gericht in Ketten gebunden die Strafen, zu denen sie verurteilt werden.[15] Im Gericht wird diese Strafe verewigt. Zwar ist auch diese im Kern Trennung von der Gemeinschaft mit Gott, allerdings wird der schon bei Melanchthon angeklungene Racheaspekt insofern ausgebaut, als es nun auch alle Kreaturen sind, die vom göttlichen Zorn mitgerissen sich am folternden Strafen beteiligen.[16] In der altprotestantischen Theologie kommt es schließlich zur Restitution einer Lehre *de inferno*, die mit altkirchlichen Mitteln und traditioneller aristotelischer Philosophie breit entfaltet wird, einschließlich der Wiedereinführung der bei den Reformatoren gestrichenen Höllenstufen, Luthers Umgestaltung aber kaum aufnimmt.[17]

Der Ablehnungsgrund für das Fegefeuer besteht nur oberflächlich in dessen mangelnder biblischer Begründung. Der Sachgrund besteht darin, dass der Gedanke des Fegefeuers einen gesteigerten Heilssynergismus bedeutet, der das Heilswerk Christi reduziert. Die systematische Sachfrage, auf die das Fegefeuer antwortet – die Frage nach der eschatischen Vereinbarkeit von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit – wird mit der Ablehnung des Fegefeuers auf das Gericht verschoben (s. u.).

Aufgrund der fehlenden systematischen Ausgestaltungen von Luthers Vorstellung der Hölle in der Folgezeit wundert es nicht, dass seit der Aufklärung bis heute die Höllenvorstellung einer Erosion durch eine unkritische Entmythologisierung unterlag und unterliegt. Die Folgen reichen von einer gewünschten, aber kaum mit positiver Argumentation einzufangender Lehre von der *apokatastasis panton* bis hin zur repristinatorischen Aufnahme traditioneller Höllenvorstellungen.

3 Allerlösung und Repristination der Hölle

Der erste Trend wird exemplarisch sichtbar bei Schleiermacher, der eine ewige Strafe als nicht vereinbar mit der Seligkeit der Geretteten und deren im Liebesgebot grundgelegtem Mitgefühl erkennt.[18] Obwohl diese Argumentation richtig ist, krankt sie doch an zweierlei: Einerseits handelt es sich bei Schleiermacher nur um ein *argumentum e contrario*, so dass eine *apokatastasis panton* nicht positiv begründet wird. Andererseits handelt es sich um eine merkwürdige Kapitulation, weil Schleiermacher letztlich einer *apokatastasis panton* nur „gleiches Recht" mit

14 *Irene Dingel* u. a. (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (s. Anm. 6), 549: „Impios vero condemnaturum esse, ut cum diabolo sine fine crucientur."

15 Vgl. *Johannes Calvin*, Unterricht in der Christlichen Religion (s. Anm. 13), III 25,6.

16 Vgl. ebd., III 25,12.

17 Vgl. *Tarald Rasmussen*, Art. Hölle, II. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 15, Berlin u. a. 1986, 449–455, hier: 453.

18 Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin ^{7}1960, §163, Anhang, 437–439.

der Höllenvorstellung einräumt. Die Möglichkeit zu dieser Unentschiedenheit, die für die protestantische Tradition der Neuzeit typisch ist, ist für Schleiermacher darin begründet, dass die Eschatologie nur ein „prophetisches" Lehrstück ist, dem kein Anschauungsgehalt entsprechen kann,[19] sondern das nur die regulative Funktion einer Utopie für das Leben des Glaubens besitzt. Dennoch hat Schleiermacher an anderer Stelle versucht, das Problem der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit zu lösen. Die angedeutete Lösung entspricht dabei der unabhängig von ihm gewonnenen Lösung von Thomas Erskine of Linlathen: Hier wird postmortales, aber präeschatisches Leben von geschöpflichen Personen angenommen, das es ermöglicht, dass – zumindest wenn dieser „Zwischenzustand" mit unendlicher Dauer ausgestattet gedacht wird – sich Gnade und geschöpfliche Freiheit ohne Semipelagianismus[20] vereinbaren lassen. Allerdings kommt dies einer abzulehnenden Weltverdoppelung gleich, die das Hier-und-Jetzt auch eschatisch entwertet.[21]

Der zweite Trend kann am norwegischen Höllenstreit in den 1950er-Jahren exemplifiziert werden, ausgelöst durch Ole Hallesbys Radioansprache, in der er Ungläubigen im Moment ihres Todes die Hölle versprach, und der weit in die Gesellschaft hineingewirkt hat.[22]

4 Die Hölle des 20. Jahrhundert

Die Erosion von Höllenvorstellungen findet sich auch in klassischen Dogmatiken des 20. Jh., wenn auch in der Regel durch kritische Entmythologisierung. Tillich verwendet das Symbol des „ewigen Todes" als Entmythologisierung der „immerwährenden Strafe". „Ewiger Tod" meint dabei einen Tod, der von der Ewigkeit ausschließt, also ein ganz an die Zeitlichkeit gebundenes Leben, das unfähig zur Essentifikation[23] ist. Das polare Gegenstück ist die „Rückkehr zum Ewigen" als entmythologisierte Gestalt des Restitutionsgedankens. Beide Pole müssen nach Tillich negiert werden,[24] um die eschatische Essentifikation ausdrücken zu können, nach der „das Neue, das sich in Raum und Zeit verwirklicht hat, zu dem essentiellen Sein etwas hinzufügt […] Man könnte von ei-

19 Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Der christliche Glaube (s. Anm. 18), 439–440.

20 Semipelagianismus meint jede Auffassung, die zwar nicht die Erbsünde leugnet, aber dennoch die Meinung vertritt, der Mensch sei zu einer freiheitlichen Willensentscheidung zu glauben fähig, so dass das Heil auf einer Kooperation von Gott und Mensch beruht (Synergismus) und der Mensch dadurch verantworlich für das Heil wird.

21 Vgl. *Markus Mühling*, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (UTB 2918), Göttingen 2007, 257.278.

22 Vgl. *Ingun Montgomery*, Der „Hölle-Streit" im Norwegischen Parlament als Indikator des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat im Norwegen der fünfziger Jahre, in: Kirchliche Zeitschichte 3 (1990), 107–116.

23 Essentifikation ist ein Ausdruck, der von Schelling stammt und von Tillich übernommen wird. Bei Tillich ist die Essenz, d. h. das Wesen der Dinge, zunächst noch nicht verwirklicht. In der Aktualisierung der Essenz in der Existenz tritt aber zugleich ein Schaden ein und eine Geschichte der Dinge entsteht, die nicht mit deren Essenz identisch ist. Essentifikation bezeichnet nun die Aufnahme von Gehalten der geschichtlichen Existenz in die Essenz, die vor dem Durchgang durch die Existenz nicht zur Essenz gehörten.

24 Vgl. *Paul Tillich*, Systematische Theologie III, Frankfurt a. M. ^{4}1984, 470.

ner ‚Anreicherung' des göttlichen Lebens durch geschichtliche Prozesse sprechen"[25]. Das Symbol der Hölle hält aber fest, dass nicht alles eines individuellen Lebens essentifiziert werden kann.[26]

Pannenberg weist darauf hin, dass der Zusammenklang aller Einzelmomente eines Lebens in der Ewigkeit eher zum „Bild der Hölle als auf das einer ewigen Seligkeit"[27] führe. Entsprechend ist ein Läuterungsgericht nötig. Pannenberg beschreibt hier, wie die traditionell mittelalterlichen Aussagen des Fegefeuers auf dieses Gericht anzuwenden sind. Während aber traditionell ewige Verdammnis einer Mehrheit von Personen droht, ist sie bei Pannenberg eher die Ausnahme, die aber selbst nicht mehr den Charakter der ewigen Strafe, sondern der ausnahmsweisen Annihilation hat: „Demgegenüber kann mit dem […] Feuer des Endgerichts ein Spektrum sehr verschiedener Wirkungen verbunden werden, von der Reinigung und Läuterung der Glaubenden bis hin zur völligen Vernichtung derer, die darauf beharren, unversöhnlich von Gott abgewandt zu bleiben. Angesichts […] neutestamentlicher Aussagen […] kann jedenfalls die Möglichkeit der ewigen Verdammnis einzelner nicht ausgeschlossen werden. Es mag im Einzelfall, nachdem das Feuer der göttlichen Herrlichkeit alles getilgt hat, was mit der Gegenwart Gottes unvereinbar ist, nichts übrigbleiben."[28]

Sowohl bei Tillich als auch bei Pannenberg läuft es auf eine doppelte Verschiebung hinaus: In einem ersten Schritt wird die ewige Strafe der Hölle zu einer Annihilation reduziert, die dann Teil des „selektiven Gerichts über die partikularen Lebensgeschichten"[29] wird. Der Vorteil dieses selektiven Gerichts besteht darin, dass die Einheit der menschlichen Person nicht mehr monolithisch verstanden wird, sondern als das Werden einer Geschichte ernst genommen wird, so dass der doppelte Ausgang bejaht werden kann, indem sich die Scheidung durch jede Person vollzieht. Der Nachteil besteht darin, dass einerseits die negative Seite als Annihilation verstanden werden muss, die aber der Schöpfertreue Gottes widerspricht: Kann es Gottes Treue zu sich selbst erlauben, etwas zu vernichten, das er selbst geschaffen hat? Andererseits besteht der Nachteil darin, dass zwar die Geschichtlichkeit menschlichen Werdens bejaht wird, nicht aber in vollem Ernst die konstitutive Relationalität aller Menschen untereinander: Bejaht man diese umfassend, wird man zur erschreckenden Einsicht der „Relativität des Bösen" geführt: Ein Ereignis einer Geschichte mag für einige Beteiligte grausam und verdammenswert sein, während es sich für andere als Segen erweisen kann. Zu behaupten, Gott könne im Unterschied zum Menschen im Endgericht sehr wohl diese Scheidung vornehmen, entnimmt Gott genau dieser Geschichte, in die er mit Inkarnation und Kreuz unauflöslich verwoben ist.

Luthers Höllenlehre hatte drei wichtige Einsichten verbunden: Die Ernstnahme der Höllenangst in der Erfahrung des Werdens der Gegenwart, die christologisch-soteriologische Fundierung des Erkenntnisgrundes, und die im *lumen naturae* und im *lumen gratiae* noch parado-

25 Ebd., 453.
26 Vgl. ebd., 472 f.
27 *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie II, Göttingen 1993, 657.
28 Ebd., 667.
29 Vgl. *Markus Mühling*, Grundinformation Eschatologie (s. Anm. 21), 279–282.

xe Auflösung der Hölle im *lumen gloriae*.[30] Diese Einsichten sind im 20. Jh. insbesondere von K. Barth aufgenommen worden. Für ihn gehört die Rede von der Hölle in den Bereich des Nichtigen, von dem nur als Erkenntnisgrund von Christus her gesprochen werden kann.[31] Man mag die Kohärenz der Rede Barths vom Nichtigen bezweifeln, doch verfehlt man mit einer solchen Kritik Barths Anliegen: Das Nichtige ist nicht nichts, es bleibt das von Gott Verworfene: „Verwerfung bleibt hier Verwerfung. […] Wie denn auch der dämonische Bereich […] nicht aufhört […] ein Bereich des Widerspruchs […] zu sein, der als solcher nur verworfen sein […] kann. Es ist also der Blick, den wir auf diesen Bereich zu werfen haben […]: ein Blick des Abscheus […]. Es gibt aber kein positives Verhältnis zum Teufel und zu den Dämonen. Man kann und darf sie nicht ignorieren. […] Man kann nur in der Weise um sie wissen, daß man ihnen […] den radikalsten *Unglauben* entgegensetzt. […] Er muß darin bestehen, daß […] von der christlichen Wahrheit her […] eingesehen wird, daß ein positives Verhältnis zu ihnen, daß Scheu, Respekt und Gehorsam ihnen gegenüber tatsächlich *unmöglich*“[32] sind. Erliegt der Mensch doch dieser Pseudowirklichkeit des Nichtigen und der Lüge, droht ihm mit gleichem Ernst die Verwerfung. Keine Logik kann zu einer „Kassierung jener Drohung“[33] führen und eine Allversöhnung behaupten, weil dies gerade bedeuten würde, den dämonischen Verharmlosungsbemühungen nachgegeben zu haben. Dennoch ist eine Allversöhnung auch nicht verboten, weil der Mensch im Glauben offen ist für „das höchst Unerwartete der Beseitigung jener letzten Drohung“[34]. Barths Argumentation gleicht hier Luthers Argumentation mit Hilfe des *lumen gloriae*. Inhaltlich geht es bei Barth um das Festhalten an einer intensionalen Höllenvorstellung bei gleichzeitiger Unwissenheit um die extensionale Füllung, die man mit folgendem Bonmot veranschaulichen kann: Einerseits sei Barth überzeugt gewesen, dass es eine Hölle gäbe, wenn es auch unsicher sei, ob sich jemand darin befinde, wenn Barth auch später geträumt haben soll, dass die Hölle leider doch nicht leer sei.[35]

5 Die Hölle der Literatur

Während sich die Systematische Theologie des 20. Jh. einerseits um eine gehaltvolle Entmythologisierung der Rede von der Hölle bemüht und so zugleich den Sach-

30 Die Drei-Lichter-Lehre mit ihrer Unterscheidung eines Lichtes der Natur (*lumen naturae*), eines Lichtes der Gnade (*lumen gloriae*) und eines Lichtes der Vollendung (*lumen gloriae*) geht zurück auf Luthers „De servo arbitrio“ und bezeichnet die verschiedenen Fähigkeiten der Einsicht des Menschen. Das natürliche Vernunftsvermögen (*lumen naturae*) ist gestört, so dass der natürlichen Vernunft die Gnade des Kreuzes nicht zugänglich ist. Allerdings wird die Vernunft durch das Kreuz weiter gebildet und geformt, so dass im Licht der Gnade mehr, aber noch nicht alles, einsehbar ist. Daher hofft Luther auf das Licht der Vollendung, unter dem die Vernunft perfektioniert wird und der Mensch Dinge einsehen können wird, die unter den anderen beiden Lichtern noch als Antinomien erscheinen.

31 Vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932–1967, III/3, 347.

32 Ebd., 611 f.

33 Ebd., IV/III, 550.

34 Ebd.

35 Vgl. *Wolfgang Schildmann*, Karl Barths Träume. Zur verborgenen Psychodynamik seines Werkes, Zürich 2006, 234.

gehalt des Bildes ernst nehmen will bei Aufgabe des traditionellen furchteinflößenden Hölleninventars, das Luther und Barth korrekterweise als gefährliche Anfechtung erkannten, findet eine innovative bildhafte Rede von der Hölle im Protestantismus eher im Bereich der Literatur statt, von Milton bis in die Gegenwart. Exemplarisch sei hier C. S. Lewis' *The Great Divorce* von 1945, beeinflusst von einer Reihe klassischer Autoren, genannt:[36] Hier wird die Hölle als freudlose, graue und regnerische Stadt geschildert, in der die Einwohner einander, wie bei Sartre[37], die Hölle sind: je näher sie in Beziehung stehen, desto schlimmer. Aber auch die Flucht in die ländlichen Außenbezirke bringt keine Besserung, wie Lewis am einsam in einem Landhaus Herrscher spielenden Napoleon illustriert. Die höchste Qual bringt das enge Zusammengepferchtsein in öffentlichen Verkehrsmitteln, die freilich auch eine Erlösungsmöglichkeit verspricht, denn Lewis nimmt den Gedanken des Refrigeriums – von Prudentius Aurelius Clemens – auf, eines periodisch wiederkehrenden Höllensabbats, an dem die Insassen der Hölle sich am Fuße des als Gebirge vorgestellten Himmels erneut für den Himmel entscheiden können. Die Pointe allerdings besteht darin, dass die Entscheidung für den Himmel in der Regel nicht fällt, sondern sich die Insassen wieder freiwillig in die Hölle zurückziehen, denn „[a]m Ende gibt es nur zwei Arten von Menschen: die, die zu Gott sagen: ‚Dein Wille geschehe', und die, zu denen Gott am Ende sagt: ‚*dein* Wille geschehe'"[38]. Lewis nimmt hier sehr geschickt die Wahrheit des Bösen als pervertierte oder ver-rückte Liebe auf, indem sowohl das Böse als Individualismus und falsche Autonomie verstanden wird, als auch den Gedanken, dass das Gerichtsurteil zur Verdammung jedenfalls in Einklang mit den irrigen Identitätsansprüchen der Verworfenen zu stehen hat. Allerdings kommt auch er über das Grundproblem der Auffassung vom doppelten Ausgang nicht hinaus, indem es bei einem eschatischen Dualismus bleibt, der mit der soteriologischen Bedeutung von Kreuz und Auferweckung Christi wohl unvereinbar bleibt. Ebenso kommt es zu einem eschatisch-soteriologischen Semipelagianismus, indem des Menschen ver-rücktem Willen eschatische Valenz zugeschrieben wird.

6 Ein mehrfaches Dilemma

Sachlich ist Folgendes festzuhalten: Die Höllenvorstellung darf nicht in die Annihilationsvorstellung einer absoluten Beziehungslosigkeit aufgelöst werden, da dies der Treue Gottes zu sich selbst widerspricht. Eine Hölle als ewige Qual kann nur dann kohärent gedacht werden, wenn die Strafe in genau der gleichen Anschauung wie die ewige Seligkeit besteht: Unmittelbar auf Gott bezogen zu sein, kann nur für denjenigen Seligkeit bedeuten, der zu Gott ja zu sagen vermag. Für denjenigen, der in seiner Ver-rücktheit an sich selbst als Standard des Guten festhält, kann eine solche ewige Bezogenheit auf Gott (und auf die Mitgeschöpfe) nur Abscheu und die Qual der Hölle bedeuten. Insofern ist intensional klar, was die Hölle ist: Ewige Abscheu

36 *Clive S. Lewis*, The Great Divorce. A Dream, Glasgow [9]1979.

37 *Jean-Paul Sartre*, Geschlossene Gesellschaft, Hamburg 1991, 59: „Die Hölle, das sind die anderen."

38 *Clive S. Lewis*, Die große Scheidung oder zwischen Himmel und Hölle (Kriterien 47), Einsiedeln 1980, 78.

vor dem dreieinigen Gott und den Mitgeschöpfen. Allerdings ist es fraglich, ob dieser Intension eine eschatische Extension entsprechen kann. Das macht die folgende Argumentation klar:[39]

Weder Allversöhnung noch doppelter Ausgang mit Vernichtung, doppelter Ausgang mit ewiger Verdammung, sei es durch göttlichen Richterspruch oder als Selbstgericht, oder das selektive Gericht über die Lebensgeschichten sind gangbare Möglichkeiten.

Der doppelte Gerichtsausgang in Form einer Annihilation einiger personaler Geschöpfe muss abgelehnt werden, da dies der Absicht Gottes widersprechen würde, personale Geschöpfe hervorzubringen. Ein Selbstwiderspruch ist aber ausgeschlossen, wenn Gott, der Liebe ist, sich selbst treu ist. Wenn Gott redet, sei es im Zorn oder in der Gnade, dann ist nach Luther[40] eine Vernichtung ausgeschlossen.

Ein doppelter Gerichtsausgang in Form des ewigen Lebens für die Einen und der ewigen Pein für die Anderen ist mit verschiedenen Problemen konfrontiert: Nimmt man eine Selbstverwerfung der Verworfenen an, gesteht man des Menschen Willen eschatische Heilsrelevanz zu und lehrt einen unter reformatorischen Prämissen abzulehnenden Heilssynergismus. Geht man von einer protologischen doppelten Prädestination aus, wird Gott für den doppelten Ausgang verantwortlich gemacht und dessen Güte kompromittiert. In allen Fällen entsteht durch den doppelten Ausgang dieser Form eine Verewigung des Bösen und damit ein eschatischer Dualismus. Soll die eschatische Realität aber gut und nichts als gut sein, ist auch diese Form des Ausgangs nicht anzunehmen.

Die Vorstellung einer Allversöhnung könnte so verstanden werden, dass der Weltlauf bis zur eschatischen Realität mindestens so lange andauert, bis sich auch alle zu Verwerfenden für Gott entscheiden, oder dass sie in ihrem Todesfalle durch die Vorstellung des Refrigeriums, einem Erholungsort von den Qualen, die Möglichkeit erhalten, auch nach ihrer Verwerfung noch zu Gott zu finden. In diesem Falle ist aber wieder ein Heilssynergismus des Menschen gelehrt und die Vorstellung ist abzulehnen. Die Vorstellung von der Allversöhnung könnte auch mit Schleiermacher so verstanden werden, dass allein Gott der dafür Verantwortliche ist. Wie diese Möglichkeit positiv aussieht, wird allerdings nicht entfaltet. *De facto* würde eine solche Möglichkeit ein postmortales, aber präeschatisches Handeln Gottes an einigen Menschen voraussetzen. Ein solches ist aber abzulehnen, da es den Gedanken einer Weltverdoppelung bedeuten würde, der die Geschehnisse im Hier-und-Jetzt ihrer eschatischen Relevanz berauben würde.

Der Gedanke des selektiven Gerichts über Lebensgeschichten bleibt einem individualistischen atomistischen Personbegriff verhaftet, weil er davon ausgeht, Lebensgeschichten einzelner Personen könnten voneinander separiert werden.

7 Lösungsmöglichkeiten

Da alle beschriebenen Möglichkeiten gescheitert sind, ist neu anzusetzen beim Gedanken des Gerichts als Prozess. Das Ziel des Gerichts ist die eschatische Realität, die ausschließlich als gut gedacht sein muss. Gleichzeitig muss die Welt im Hier-und-

[39] Vgl. *Markus Mühling*, Grundinformation Eschatologie (s. Anm. 21), 263 f.
[40] Vgl. *Martin Luther*, WA 43, 481,32 f.

Jetzt von eschatischer Relevanz sein, wenn die eschatische Realität die Vollendung der Schöpfung ist. Dann aber können aus dem Beziehungsgefüge der prozesshaften Ereignisse der Welt auch negative Ereignisse nicht einfach im Gericht wegfallen, insofern sie konstitutiv für andere, positiv zu würdigende Ereignisse sind. Vielmehr sind sie zu transformieren in Ereignisse mit ästhetischer Differenz: Das eschatische Bild des auferweckten Christus trägt die Wundmale als Narben, in denen das vergangene Böse überwunden und aufgehoben ist und bleibend zu seiner Identität gehört: als Zeichen seiner Schönheit.

Die Gegenstände des Gerichts als Transformations- und Konstitutionsprozess sind die welthaften, dynamischen Beziehungslinien der unvollendeten Welt und abgeleitet davon auch „Personen" und deren Tun und Ergehen, weil Personen Knoten von narrativen Beziehungsfäden sind. Das Gericht ist dann derjenige Transformationsprozess, in dem der scheinbare Widerspruch von Gnade und Freiheit gelöst wird, indem neben dem primären Richter Christus *die zu Richtenden selbst als Richtende*[41] erscheinen. Das Gericht ist so als abschließende oder überführende[42] Offenbarung zu verstehen, die so die Wahrheit über Welt und eigenes Leben mit einer Gewissheit nach dem Gerichtskriterium des Doppelgebotes erschließt, dass der zu Richtende mit Hilfe des Heiligen Geistes gar nicht mehr anders kann, als den Urteilsspruch zu sprechen, wie er in Christi Sinn ist – wie immer er auch ausfallen mag.

Das Gericht vollzieht sich einerseits im Hier-und-Jetzt insofern Christi Gegenwart gegeben ist, aber noch strittig bleibt. Das Gericht als Endgericht meint den Konstitutions- und Transformationsprozess, den geschöpfliche Personen durchleben, wenn sie aus dem raumzeitlichen Individuationsrahmen in den eschatischen Individuationsrahmen, der Gott selbst ist, wechseln. Insofern erübrigt sich eine zeitliche oder örtliche Lokalisation des Gerichts.

Alle denkbaren Implikationen des Gerichts müssen einem Kriterium genügen (1 Joh 4,17 f.): „Darin ist die Liebe völlig bei uns, daß wir eine Freudigkeit haben am Tage des Gerichts; denn gleichwie er ist, so sind auch wir in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus."

Weiterführende Literatur:
Markus Mühling, Grundinformation Eschatologie, Göttingen 2007.

Der Autor: *Prof. Dr. Markus Mühling, Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel; wichtige Veröffentlichungen: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013; Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie, Göttingen 2016.*

41 Vgl. den Gedanken Kählers, dass der zu Richtende die Strafe als sein Recht fordert in *Martin Kähler*, Zur Lehre von der Versöhnung (1898), Gütersloh ²1937, 409.

42 Vgl. *Paul Althaus*, Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie, Gütersloh ²1924, 99.

Klaus Bieberstein

Dem Tod einen Ort geben

„Unterwelt" und „Hölle" in der alttestamentlichen Literatur

◆ **In einem breit angelegten Überblick zeigt Klaus Bieberstein zunächst, wie alttestamentliche Texte den Tod, den Weg ins Grab, die Unterwelt und die Beziehung zwischen Lebenden und Toten schildern. Dabei werden nicht nur biblische Texte in den Blick genommen, sondern auch die Gemeinsamkeiten mit altorientalischen Vorstellungen aufgezeigt. Daran anschließend beschreibt der Autor, wie sich diese Vorstellungen im Alten Testament hin zu einer Erwartung der Auferstehung der Toten verändern. Erst im Zuge dieser Entwicklung findet sich dann auch die Vorstellung von einem Endgericht und einem eigenen Strafort für die Frevler, womit die Grundlagen für spätere Höllenvorstellungen gelegt sind. (Redaktion)**

1 Der Tod

Vom Baum der Erkenntnis haben wir gegessen. Auch noch vom Baum des Lebens zu essen, war uns verwehrt. Darum leiden wir unter der Spannung, zwar erkenntnisfähig, zugleich aber auch sterblich zu sein und unser Leben folglich im steten Wissen um unsere Sterblichkeit gestalten zu müssen. Diese Spannung ist ein Kulturgenerator erster Ordnung und hat im Laufe der Menschheitsgeschichte zu vielfältigen Versuchen geführt, dem Tod einen Sinn und Ort zu geben. Diese Versuche lagen auf unterschiedlichen Ebenen, bezogen sich auf vielfältige Aspekte und haben sowohl in der materiellen Kultur als auch in interpretierenden Texten Spuren hinterlassen, die uns erlauben, eine Geschichte des Todes und der Deutungen des Todes zu schreiben.

Tiere spüren unmittelbare Todesgefahren, doch nur wir Menschen verfügen über die Fähigkeit, uns in Gedanken mit dem Tod auseinanderzusetzen, ihm Bedeutungen zuzuweisen und ihn in Riten zu fassen.

Der Tod zerstört das Netz der sozialen Bezüge, die uns tragen. Daher verstehen biblische Texte unter dem Tod nicht erst den letzten Pulsschlag, sondern schon den Abbruch sozialer Bezüge oftmals lange vor dem medizinischen Tod. So kann ein Beter Gott anklagen, seine sozialen Beziehungen zerstört und ihn somit dem Tod ausgeliefert zu haben (Ps 88,7–9), während andere ihm danken, sie aus dem Tod gerettet und in ihre sozialen Beziehungen zurückgeführt zu haben (Ps 30,4; 56,14; 86,13; 116,8), und der Vater des verlorenen und heimgekehrten Sohnes spricht: „Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden" (Lk 15,24).

Erst der medizinische Tod setzt eine unwiderrufliche Zäsur, doch dienten – und dienen bis heute – anschließende Riten dazu, Zeichen der Verbundenheit über den medizinischen Tod hinweg zu setzen.

2 Der Weg ins Grab

Beim Erhalt der Todesnachricht zerriss man – zumindest in literarischen Darstellungen – seine Kleider und legte Trauerkleidung (vermutlich aus grobem Stoff) an (Gen 37,34), legte Kopftuch und Sandalen ab, verhüllte Gesicht und Bart (2 Sam 19,5; Ez 24,17), schlug die Hände auf dem Kopf zusammen, streute sich Asche aufs Haupt (2 Sam 13,19), ritzte sich die Haut (Jer 16,6; Jer 41,4–5) und fastete (1 Sam 31,13). So dauerte die rituelle Trauer – jedenfalls in frühhellenistischer Zeit – sieben Tage (Jdt 16,24; Sir 22,12).

Am Grab wurde der Klageruf „Hoy!" (*hôy*) angestimmt, der am besten mit „Ach!" zu übersetzen ist:

„Da hob der Prophet den Leichnam des Gottesmannes auf, legte ihn auf den Esel und brachte ihn zurück, und er kam in die Stadt des alten Propheten, um die Totenklage zu halten und ihn zu begraben. Und er legte den Leichnam in sein eigenes Grab, und man klagte um ihn: ‚*Ach*, mein Bruder!'" (1 Kön 13,29–30)[1]

Auch wurden „Leichenlieder" (*qînâ*) gesungen, die teilweise eigens gedichtet wurden und einen so eigentümlichen Rhythmus (3:2 Betonungen pro Doppelzeile) hatten, dass Hörerinnen und Hörern eines solchen Liedes schon von Ferne, noch ohne den Text zu verstehen, klar gewesen sein muss, dass ein Trauerfall zu beklagen war:

„Und David sang das folgende *Leichenlied* für Saul und Jonatan, seinen Sohn, und er sagte, man solle es die Judäer lehren als das Lied vom Bogen; sieh, es steht im Buch des Aufrechten:

‚Die Zierde, Israel,
auf deinen Anhöhen durchbohrt!
Wie sind die Helden gefallen!'" (2 Sam 1,18–27)

Wir sind gewohnt, primär an Einzelgräber zu denken, aber Erdbestattungen waren nur in den Ebenen vor allem entlang der Mittelmeerküste üblich, wo ausreichend Sand oder Erde zur Verfügung stand, und Brandbestattungen, die in großen Mengen Brennholz verbrauchten, kamen erst in römischer Zeit auf. Dagegen waren im Bergland westlich und östlich des Jordan spätestens seit den Bronzezeiten (um 3.700–1.125 v. Chr.) Beisetzungen in Felskammergräbern die Regel. Diese wurden im Bergland, wo Erde ein kostbares Gut und darum für Gärten oder Felder reserviert war, an den Abhängen der Täler angelegt, meist über einen engen Stollen oder Schacht betreten und blieben oft über Jahrhunderte im Familienbesitz in Gebrauch. Wenn ein Familienmitglied starb, wurden die verwesten Relikte der zuletzt Verstorbenen mit ihren Beigaben an Geschirr und Lebensmitteln auf die Seite geschoben, und der neue Leichnam wurde mit neuen Beigaben eingebracht, so dass sich in Familiengräbern über Generationen hinweg mehrere Dutzend Beisetzungen ansammeln konnten.

Derartige Felskammergräber wurden schon vor dem Eintritt aktueller Todesfälle angelegt (1 Kön 13,30; 2 Chr 16,14) und notfalls kurzfristig käuflich erworben (Gen 23,4) und meist als *qæḇær* (67-mal) oder *qəḇûrâ* (14-mal) bezeichnet, zwei Begriffe, die am besten als „Grabanlage" zu übersetzen sind. Noch öfter ist von *bôr* (68-mal) die Rede, ein Begriff, der sich auf Zisternen, Gefängnisse und Grabanlagen beziehen kann und am besten mit „Grube" wiederzugeben ist, gelegentlich aber auch, vor allem in der Wendung „die in die Grube

[1] Die Übersetzungen der Bibelzitate folgen weithin der Zürcher Bibel von 2007.

fahren“ oder „gefahren sind“ (Jes 38,18; Ez 26,20 u. ö.), nicht nur für Felskammergräber, sondern in einem metaphorischen Sinn auch für einen jenseitigen Ort der Totengeister verwendet wird.

Die Körper der Verstorbenen wurden meist als *nəḇēlâ* (61-mal belegt) oder als *pægær* (22-mal belegt) bezeichnet. Beide Begriffe können sich auch auf Körper toter Tiere beziehen,[2] werden meist aber für Körper toter Menschen gebraucht[3] und sind in diesen Fällen als „Leichnam“ zu übersetzen. Noch häufiger ist der Begriff *mēt* (93-mal) bezeugt, der sich ebenfalls nur selten auf Aas (Ex 21,34–36; Lev 11,32 u. ö.), meist auf menschliche Leichname (Gen 23,3–4.6.8.11.13.15; Num 19,11.13. 16.18 u. ö.) und nur sehr selten auf die immateriell gedachten Geister der Toten (Dtn 18,10–11 u. ö.) bezieht.

3 Die Unterwelt

Häufig wird für Todesfälle die Formel *škb ʿim ʾᵃḇōṯâw* „versammelt werden zu seinen Vätern“ gebraucht (Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 1,21 u. ö.). Zwar lässt sie spontan an Familiengräber denken, doch wird sie auch bei Todesfällen verwendet, in denen der Leichnam nicht in die Grabanlage der Vorfahren kam (Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 1,21). Demnach bezieht sie sich nicht auf die Beisetzung des Leichnams, sondern auf den Übergang der immateriell gedachten Geister der Toten in die Gemeinschaft der Geister der zuvor verstorbenen Ahnen.

3.1 Bezeichnungen der Totengeister

Für diese werden unterschiedliche Begriffe gebraucht. Sie wurden gerne als *rəfāʾîm* bezeichnet,[4] was in modernen Übersetzungen mit „Schatten“, „Verstorbene“, „Totengeister“ oder „Tote“ nur sehr blass wiedergegeben wird. Denn das Wort *rəfāʾîm* ist abgeleitet vom Verb *rāfaʾ* „heilen“ und lässt noch deutlich erkennen, dass man sich von den Geistern der Verstorbenen Heilung erhofft hat.[5]

Wenn es speziell um Totenbeschwörungen geht, werden die Toten oder deren kultische Repräsentationen durch Figurinen meist als *ʾōḇ* oder *yiddəʿōnî* bezeichnet,[6] zwei Schlüsselbegriffe, die in modernen Übersetzungen nur selten korrekt auf den Totengeist bezogen und als „Totengeist“ oder „Tote“ wiedergegeben, sondern oft fälschlich auf jene Personen übertragen werden, welche die Totenbeschwörungen leiten und in den Übersetzungen als „Totenbeschwörer“ und „Wahrsager“ bezeichnet werden,[7] was das Gemeinte

2 *nəḇēlâ:* Lev 5,2; 11,8 u. ö; *pægær:* nur Gen 15,11.

3 *nəḇēlâ:* Dtn 21,23; Jos 8,29 u. ö.; *pægær:* Num 14,29.32.33 u. ö.

4 Das Lexem ist nur im Plural belegt. Als Bezeichnung für die Toten in Jes 14,9; 26,14.19; Ps 88,11; Spr 2,18; 9,18; 21,16; Ijob 26,5; 2 Chr 16,12; in Bezug auf die „Ebene der Refaim“ westlich von Jerusalem in Jos 15,8; 18,16; 2 Sam 5,18.22; 23,13; 1 Chr 11,15; 14,9; Jes 17,5; als pseudoethnische Bezeichnung der vermeintlich vorisraelitischen Bevölkerung des Landes in Gen 14,5; 15,20; Dtn 2,11.20; 3,11.13; Jos 12,4; 13,12; 17,15 (fehlt in LXX); 1 Chr 20,4.

5 Dennoch abwegig ist die Wiedergabe von *rəfāʾîm* durch „Ärzte“ in 2 Chr 16,12 in der Einheitsübersetzung von 1980 und 2016 sowie in der Lutherbibel von 1984 und 2017.

6 Nur *ʿōḇ* oder *ʿōḇôṯ* in 1 Sam 28,7–8; Jes 29,4; 1 Chr 10,13; gemeinsam mit *yiddəʿōnîm* in Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11; 1 Sam 28,3.9; 2 Kön 21,6; 2 Kön 23,24; Jes 8,19; 2 Chr 33,6; gemeinsam mit *yiddəʿōnîm* und *ʿiṯṯîm* in Jes 19,3.

7 Solche Fehlübersetzungen finden sich in Lev 19,31 und 20,6.27 oder Jes 8,19 u. ö. in der Zürcher Bibel von 2007, der Einheitsübersetzung von 2016 und der Lutherbibel von 2017.

grob entstellt. Denn *ʾôḇ* ist von *ʾāḇ* „Vater“ und *yiddəʿōnî* von *yādaʿ* „wissen“ abgeleitet. Daher wäre es sachlich treffender, von „Ahnen“ und „Wissenden“ zu sprechen.[8]

Welch hohen Rang man den „Heilenden“, „Ahnen“ und „Wissenden“ zumaß, kommt schließlich auch dort zum Ausdruck, wo eine Totenbeschwörerin vor Saul den aus der Unterwelt heraufgerufenen Samuel ganz unbefangen als „Gott“ (*ʾᵉlōhîm*) bezeichnet[9] und Saul ihm spontan Proskynese erweist:

„Der König aber sagte zu ihr: Fürchte dich nicht. Was hast du denn gesehen? Und die Frau sagte zu Saul: Einen Gott sah ich aus der Erde heraufsteigen. Und er sagte zu ihr: Wie sieht er aus? Und sie sagte: Ein alter Mann steigt herauf, und er ist in einen Mantel gehüllt. Da wusste Saul, dass es Samuel war, und er neigte das Angesicht zur Erde und warf sich nieder.“ (1 Sam 28,13–14)

3.2 Bezeichnungen und Herrscher der Unterwelt

Demnach unterscheiden die Texte sehr deutlich zwischen den verwesenden Leichnamen und den Geistern der Toten. Während die Leichname in den Gräbern liegen, werden die „Heilenden“, „Ahnen“, „Wissenden“ und „Götter“ nie dort lokalisiert. Vielmehr werden die *rəfāʾîm* ausschließlich in der *šəʾôl* verortet. Diese wird in der alttestamentlichen Literatur 65-mal erwähnt und als Ziel aller Toten beschrieben. Sie gilt als ein trostloser Ort (Gen 37,35; 42,38; 44,29.31; Num 16,30; Jes 14,4–19), JHWHs rettendem Arm entzogen, denn JHWH galt als ein Gott der Lebenden, welcher der Toten nicht mehr gedenkt (Ps 88,6.11; Jes 38,18). Sie preisen ihn nicht mehr (Ps 6,6; 30,10; 88,10–13; 115,17; Jes 38,18; Sir 17,27–28), denn sie haben von ihm nichts mehr zu erhoffen. Wer aus dem Leben ausscheidet, wird anderer Mächte wie Og, vor allem aber Molech (hebr. *mōlæḵ*; gr. *móloch*), dem König der Unterwelt, Untertan.

Dabei ist wichtig zu sehen, dass die Unterwelt *nie* als ein Ort der Strafe, weder als Purgatorium noch als Hölle, verstanden wurde, denn wie es den Verstorbenen in der Unterwelt geht, hat nichts mit ihrem früheren moralischen Verhalten zu tun. Die Unterwelt ist ein moralisch neutraler Ort. Das Spiel ist aus.

4 Die bleibende Verbundenheit

Worin sich das Ergehen einzelner Toter in der Unterwelt unterscheidet, hängt allein davon ab, ob die Hinterbliebenen ihrer noch mit Gesten der Verbundenheit gedenken. Entsprechend wird die Unterwelt in einer altbabylonischen Erzählung geschildert, die spätestens am Anfang der Isin-Zeit (2019–1794 v. Chr.) erstmals verschriftlicht, in einer akkadischen Übersetzung als zwölfte Tafel des Gilgameschepos überliefert wurde und zu erkennen gibt, dass das Schicksal der Toten im Jenseits vor allem davon abhing, wie viele Söhne ein Toter hinterließ, die für ihn die Totenfürsorge durch Libationen und Nekromantie übernahmen.[10]

[8] *Josef Tropper*, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1989, 205–319.

[9] Auch in Jes 8,19 werden die Geister der Toten (*ʿōḇôṯ* und *yiddəʿōnîm*) explizit als „Götter“ (*ʾᵉlōhîm*) bezeichnet.

[10] *Pascal Attinger*, Bilgameš, Enkidu und die Unterwelt, in: *Bernd Janowski / Daniel Schwemer* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. NF VIII, Gütersloh 2015, 24–37.

4.1 Totengedenken im Bet Marzeach

Nach der Beisetzung traf sich die Trauergemeinde in einem als *bēt marzēaḥ* bezeichneten Haus.[11] Worum es in diesem Brauch ging, wird in der alttestamentlichen Literatur nicht genauer beschrieben. Vielmehr wird es nur einmal erwähnt, als JHWH seinem Propheten Jeremia befiehlt, nicht mit dem Volk zu trauern, und dabei in einem Atemzug alle wichtigen Trauerriten nennt:

„Denn so spricht der Herr: Betritt kein *bēt marzēaḥ*, geh nicht zur Totenklage und bezeuge ihnen kein Beileid, denn ich habe diesem Volk meinen Frieden entzogen – Spruch des Herrn –, die Gnade und das Erbarmen. Große und Kleine werden sterben in diesem Land, sie werden nicht bestattet werden, und man wird sie nicht beklagen. Niemand ritzt sich ihretwegen wund oder schert sich für sie kahl, und keinem wird man das Trauerbrot brechen [*um jemanden eines Toten wegen zu trösten*] oder den Trostbecher reichen [*wegen seines Vaters oder seiner Mutter*]" (Jer 16,5–7).

Ob es sich bei diesem *bēt marzēaḥ* um ein normales Gasthaus, um ein eigenes Trauerhaus oder gar um das Gemeinschaftshaus eines Bestattungsvereins gehandelt hat, lässt sich in Israel oder Juda nicht mehr entscheiden. Dazu sagen die biblischen Quellen – anders als in Ugarit, wo Bestattungsvereine bezeugt sind – zu wenig aus. Allerdings wurden in Jerusalem außerhalb der Stadtmauer am östlichen Abhang über dem Gihon Gebäudereste und eine Höhle mit Unmengen von Tafelgeschirr des 8. Jh. entdeckt, die von einer solchen Einrichtung stammen könnten.[12]

Aufschlussreicher ist die Frage, ob das erwähnte „Trauerbrot" (*ʾēḇæl*) zum Trost der Hinterbliebenen oder zur Stärkung des Verstorbenen gebrochen wurde. Bei einer ersten, oberflächlichen Lektüre wird man noch leicht der Meinung sein, es werde zum Trost der Hinterbliebenen gebrochen. Aber die kursiv markierten Worte sind Zusätze, ohne die gelesen sich das Brechen des Brotes ursprünglich eindeutig auf die Verstorbenen bezog und (wie in Dtn 26,14) zu deren Stärkung dienen sollte. Schließlich geben auch noch andere, sogar erstaunlich späte Stellen zu erkennen, dass man die Verstorbenen mit Speisen versorgt hat (Bar 6,23–26; Tob 4,17; Sir 30,18).

4.2 Totengedenken an Neumond

Keilschrifttexte aus Mesopotamien bezeugen, dass in Mesopotamien nicht nur unmittelbar nach dem Tod, sondern auch weiterhin, am ersten und sechzehnten Tag des Mondmonats, regelmäßig Opferbankette (*kispu*) zugunsten der Verstorbenen der Familie üblich waren.[13]

Möglicherweise ist auch in 1 Sam 20,1–34 ein Zeugnis für eine solche Begehung erhalten. David und König Saul stehen im Konflikt, und David versucht, Saul auszuweichen. Doch als Neumond naht, wird von David erwartet, dass er an einem

[11] *John L. McLaughlin*, The Marzēaḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence (Vetus Testamentum Supplement 86), Leiden–Boston–Köln 2001.

[12] *Rüdiger Schmitt*, Kultinventare aus Wohnhäusern als materielle Elemente familiärer Religion im alten Israel, in: *Ingo Kottsieper / Rüdiger Schmitt / Jakob Wöhrle* (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt (AOAT 350), Münster 2008, 441–477.

[13] *Akio Tsukimoto*, Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien (AOAT 216), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1985.

Bankett des Königs teilnimmt. Da bittet er seinen Freund Jonatan, seine Abwesenheit mit der Begründung zu entschuldigen, dass am selben Neumond in seiner Heimat in Bethlehem das jährliche Opferfest seiner eigenen Sippe stattfinde.

4.3 Nekromantie

Die wichtigste Art, mit den Toten Kontakt zu pflegen, aber waren Totenbeschwörungen, im Fachbegriff: Nekromantie, die in Ugarit als obligatorisch galten und für die in Ugarit ausführliche Anleitungen gefunden wurden.[14]

Die einzige alttestamentliche Erzählung, die noch zu erkennen gibt, wie eine solche Befragung vor sich ging, ist die oben schon erwähnte Erzählung von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin von En Dor (1 Sam 28,3–35). Saul sucht verzweifelt Rat, aber JHWH gibt ihm keine Antwort, weder durch Träume, noch durch Losorakel, noch durch Propheten. Darum beschließt er, sich an den toten Samuel zu wenden, der ihn zum König gesalbt hatte. Offenbar erwartet er von einem Toten Wissen, das ihm kein Lebender zu geben vermag und JHWH ihm verweigert. Doch versucht er nicht selbst, Samuels Geist heraufzurufen. Offenbar bedarf es zu einer solchen Befragung einer besonders befähigten Person. Daher bittet er seine Diener, ihm eine Person zu suchen, die den Kontakt herstellen kann. Doch fragt er interessanterweise nicht pauschal nach einem Menschen, der Tote beschwören kann, sondern verlangt wie selbstverständlich nach einer *Frau*, die dies tun kann. Offenbar war Nekromantie eine Praxis, die insbesondere Frauen oblag. Sie beschwört den Toten, Saul erkennt ihn an seiner Kleidung, stellt ihm seine Fragen, und dieser antwortet ihm.

5 Die Tabuisierung der Toten

Diese engen Beziehungen zwischen Lebenden und Toten mussten im Kontext des immer stärkeren Drängens auf eine monolatrische Gottesverehrung, die in der deuteronomischen Bewegung im 7. Jh. immer deutlicher zum Ausdruck kam, auf Ablehnung stoßen und wurden zunehmend verdrängt. Daher werden diese Beziehungen nur noch in wenigen biblischen Texten positiv erwähnt, und der ehemals ungebrochene Umgang mit den Toten fast nur noch indirekt, im Spiegel späterer Polemik, bezeugt, als ursprünglich selbstverständliche Vorstellungen und Praktiken zusehends dem Tabu unterworfen wurden:

Nekromantie wurde als Magie abgelehnt, was nicht nur in vielen Verboten (Dtn 18,10–11; Lev 19,31; 20,6.27) oder abwertenden Kultnotizen zur nun verpönten Praxis (2 Kön 21,6; 23,24), sondern besonders deutlich auch in einem Wort der nachexilischen Zeit zum Ausdruck kommt:

„Und wenn sie euch sagen: ‚Befragt die Ahnen (*ʾōbôt*), die Wissenden (*yiddəʿōnîm*), die wispern und murmeln! Befragt ein Volk nicht seine Götter (*ʾᵉlōhâw*), die Toten zugunsten der Lebenden?‘ – Zur Weisung und Bezeugung! Wer nicht diesem Wort entsprechend spricht, für den gibt es kein Morgenrot!“ (Jes 8,19–20)

Berührungen mit Toten werden als verunreinigend tabuisiert (Lev 21,1–3.11; 22,4; Num 5,2; 6,6–7; 9,6–7.10; 19,11–16.18; 31,19; Ez 44,25), und zwischen Hinterbliebenen und Verschiedenen entstand

[14] *Josef Tropper*, Nekromantie (s. Anm. 8).

eine unüberbrückbare Kluft. Die Ahnen, die bislang als „Wissende" bezeichnet wurden, wissen nichts mehr vom Schicksal der Lebenden (Jes 63,16; Ijob 14,21; Koh 9,5–6.10), und die einstmals „Heilenden" sind selbst machtlos und schwach (Jes 14,10):

6 Die Heimholung der Toten

Neben diesen gemeinorientalischen Vorstellungen vom Schicksal aller Toten zeichnen sich in der alttestamentlichen Literatur der achämenidischen Zeit alternative Erwartungen ab, wonach der Weg nicht aller Toten in der Unterwelt endet. Vielmehr wird die Hoffnung greifbar, dass JHWH jenseits der Todesschwelle einzelne – zu allererst die Opfer der Geschichte, in deren Lebzeiten der Bogen vom Tun zum Ergehen nicht aufgegangen war – zu sich aufnimmt, um ihnen jene Fülle des Lebens zu schenken, die ihnen bis zum Tod verwehrt war.

Das früheste Zeugnis dieser Vorstellung findet sich in Jes 53. So wird uns im vierten Gottesknechtslied das Schicksal eines Menschen vor Augen geführt, dessen Lebensweg von seiner Geburt bis zu seinem Grab als ein einziges persönlich unverschuldetes Leiden beschrieben wird. Dabei endet die Schilderung seines Lebens und seines stellvertretenden Leidens mitnichten im Tod. Vielmehr wird am Schluss des Liedes jenseits der Todesschwelle leise eine – im Kontext der traditionellen Jenseitsvorstellungen – überraschende Wende signalisiert:

„Wegen der Mühsal seines Lebens wird
er schauen das Licht[15],
sich sättigen an seiner Erkenntnis."

Demnach mündete der Lebensweg dieses persönlich unverschuldet Leidenden nicht in der Gottferne der Unterwelt. Vielmehr erblickt er *nach* der Todesnotiz von Vers 8 und *nach* der Bestattungsnotiz von Vers 9 in Vers 11 überraschend „das Licht".[16]

Noch deutlicher kommt der Zusammenhang zwischen dem Verlangen nach Theodizee und der Erwartung einer Auferweckung von Toten in den beiden frühesten Zeugnissen für die Erwartung einer Auferweckung der Toten zum Ausdruck.[17] Das erste Zeugnis findet sich im äthiopischen Henochbuch (äthHen 22), das nur in der äthiopischen Kirche zum Kanon gerechnet wird; es stammt aus dem 3. Jh. v. Chr., unterscheidet im Jenseits vier Gruppen von Toten und erwartet nur eine Auferweckung der zu Lebzeiten noch unbestraften *Frevler* sowie der *Ermordeten*, in deren Leben der Bogen vom Tun zum Ergehen abgebrochen worden war. Das zweite Zeugnis findet sich in Dan 12,1–3, stammt aus der Zeit des Makkabäeraufstandes 167–164 v. Chr. und setzt dasselbe Konzept voraus.

Dieses frühe Modell wurde – vermutlich aufgrund seiner Komplexität – kaum rezipiert und schon bald vereinfacht. So erwarten schon die zwischen 198 und 174 v. Chr. verfassten außerbiblischen Testamen-

[15] Statt 𝔐 „wird er schauen" lies mit 1 QJes[ab] „wird er schauen das Licht".

[16] Ähnliche Jenseitsvorstellungen finden sich auch in Ps 49 und 73 sowie in Lk 10,15; 16,19–31; 23,43.

[17] *Klaus Bieberstein*, Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferweckung von Toten. Noch einmal zum Problem der Theodizee, in: *Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp* (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit Euch niemals brechen!" (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBSt 62), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 295–313.

te der Patriarchen (TestSeb 10,1–3) eine Auferweckung aller zwölf Söhne Jakobs, auch wenn diese nicht ermordet wurden, sondern in einem hohen Alter friedlich entschliefen, und gehen von einer Auferweckung *aller Gerechten* aus.[18]

Die Erwartung einer Auferweckung *aller Toten* findet sich erst in den beiden ungefähr zeitgleichen Zeugnissen Sib 4,180 und Apg 24,15.

7 Die Hölle

Spätestens diese Erwartung einer Auferweckung von Toten zum Gericht warf die Frage auf, wohin die Frevler nach ihrer Verurteilung verbannt werden sollen, und griff zu ihrer Beantwortung auf einen Ort zurück, der schon seit dem 6. Jh. v. Chr. zu einem Ort der Strafe geworden war: das Hinnomtal westlich und südlich der Stadt Jerusalem.[19]

7.1 Das Hinnomtal als Ort vergangener Vergehen

Spätestens seit der Südwesterweiterung Jerusalems unter König Hiskija im späten 7. Jh. v. Chr. war das westliche Vorfeld der Stadt, über dem, von der Stadt aus betrachtet, die Sonne untergeht, in dreifacher Hinsicht chthonisch konnotiert: Erstens diente das Hinnomtal westlich der Stadt seither als Nekropole. Zweitens wurde die Hochebene westlich jenseits des Tales als „Ebene der Refaïm" (*rəfā'îm*) bezeichnet (Jos 15,8; 18,16). Drittens wurde im Hinnomtal an einer als „Tofet" (*tōfæt*) bezeichneten Stätte ein Kult „für Molech" (*mōlæḵ*) vollzogen, bei dem man „Kinder durchs Feuer gehen ließ" (2 Kön 23,10; Jer 32,35; passim).

Die Interpretation dieses Kultes war lange Zeit sehr umstritten. Antike und spätantike Autoren berichten von Kinderopfern in Karthago und anderen punischen Kolonien. Seit 1921 wurden Brandurnenfelder mit kalzinierten Gebeinen von Kleinkindern, vermischt mit Gebeinen von Ziegen, Schafen und Vögeln, wie sie in Karthago und anderen punischen Gebieten in Nordafrika, Sizilien und Sardinien entdeckt wurden (8.–2. Jh. v. Chr.), im Licht der literarischen Zeugnisse als Kinderopfer interpretiert. Da die Stelen über den Urnen in ihren punischen Inschriften häufig den Terminus *mlk* (wahrscheinlich „Darbringung") aufweisen, führte Otto Eißfeldt 1935 den Jerusalemer Molech-Kult auf phönizischen Einfluss zurück.[20] Aber östlich von Malta sind keine vergleichbaren Brandurnenfelder bekannt, und die Formulierung „hinter Molech herhuren" (Lev 20,5) setzt zudem voraus, dass „Molech" keine Opferart, sondern eine Gottheit bezeichnet.

In der Tat belegen eblaitische, akkadische und ugaritische Texte in aller Eindeutigkeit einen Gott namens *mālik(u)* oder *milku*, der in akkadischen Götterlisten mit dem babylonischen Unterweltsgott Nergal gleichgesetzt wird und nach ugaritischen Zeugnissen (KTU 1.100) in Aschtarot im nördlichen Ostjordanland residierte, das im Alten Testament als Residenz des sagenhaften Königs Og, ebenfalls einer ehe-

[18] In dieselbe Reihe gehört auch Lk 14,13–14 mit der Erwartung einer „Auferstehung der Gerechten".

[19] *Klaus Bieberstein*, Hinnomtal: www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/21286/ (erstellt April 2011).

[20] *Otto Eißfeldt*, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch (BRGA 3), Halle 1935.

maligen Unterweltsgottheit, gilt (Dtn 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12.31), der im Alten Testament als „Relikt der Refaïm" bezeichnet wird (Jos 12,4; 13,12).[21] Demnach war Molech also nur eine lokale Spielart des syrischen Unterweltsgottes *mālik(u)*, und im Bereich der Nekropole des Hinnomtales wurde ein Kult für diesen Unterweltsgott vollzogen (Jes 57,9), der mit Nekromantie assoziiert war (Lev 20,2–6; Dtn 18,10–11; 2 Kön 17,17; 21,6; 2 Chr 33,6). Ob ihm tatsächlich Kinder geopfert wurden (Dtn 12,31; 2 Kön 17,31 passim) oder entsprechende Äußerungen nur auf einer polemischen Verzeichnung seines Kultes beruhen, mag dabei offenbleiben.

7.2 Das Hinnomtal als Ort vergangener Strafen

Dieser Kult fiel mit der zunehmenden Forderung nach Monolatrie seit dem 7. Jh. in Misskredit. So polemisiert Jer 2,23 gegen das „Treiben im Tal", und 2 Kön 23,10 nennt in der Liste der Reformmaßnahmen Joschijas des Jahres 622 v. Chr. die Profanierung der Kultstätte. Doch lassen weitergehende Polemiken gegen den Kult vermuten, dass Joschijas Kultreform noch nicht das Ende des Kultes bedeutet hat (Ez 16,20–21; 20,31; 23,37–39). Schließlich wurde, nachdem 597 v. Chr. ein Teil der Oberschicht von Nebukadnezzar II. nach Babylon verschleppt und 587 die Stadt und der Tempel zerstört worden waren, die Katastrophe als Strafe interpretiert und – unter anderem – auf das Treiben im Hinnomtal zurückgeführt (Jer 7,30–31; 19,5; 32,34–35), wodurch das Hinnomtal zum Ort der Erinnerung jener Vergehen wurde, die Jerusalem in den Untergang geführt hatten.

7.3 Das Hinnomtal als Ort künftiger Strafen

Dabei erinnern Jer 7,32 und 19,6.10 nicht nur an vergangene Vergehen, sondern vollziehen in ihren *post festum* formulierten Ansagen einer künftigen Umbenennung des Tales vom „Hinnomtal" zum „Tal des Schlachtens" und einer künftigen Verwendung des Tofet als Gräberfeld den weichenstellenden und entscheidenden Schritt von einer Konnotation des Tales vom Ort *vergangener* Vergehen zu einer Neukonnotation als Ort *künftiger* Strafen.

Auch Jes 30,33 teilt mit den beiden letztgenannten Belegen des Jeremiabuches den Schritt vom Ort des Vergehens zum Ort der Strafe und erweitert die Unheilsansage durch Feuer und Tod durch einen Vergleich mit einem Strom brennenden Schwefels.

Zwar war Jer 7,32 nur im Blick auf die Katastrophe von 587 formuliert, doch ließ sich das Gotteswort in dem Maß, wie der Molech-Kult an Bedeutung verlor und die Erinnerung an die Katastrophe von 587 verblasste, auch auf alle ausstehenden Strafen beziehen, wodurch der Ort verblasster Vergehen zum Ort ausstehender Strafen schlechthin avancierte. So wird das Tal südwestlich der Stadt im späten 3. Jh. v. Chr. in äthHen 27,2–4 explizit als „Gerichtsort für die in Ewigkeit Verfluchten" beschrieben:

„Diese verfluchte Schlucht ist (bestimmt) für die bis in Ewigkeit Verfluchten; hier werden alle die versammelt werden, die in ihrem Munde ungehörige Worte führen und die über seine Herrlichkeit Schlimmes hören lassen – hier wird man sie versammeln, und hier (wird) ihr Ge-

[21] *George C. Heider*, The Cult of Molek. A Reassessment (JSOT.S 43), Sheffield 1985; *John Day*, Moloch. A God of Human Sacrifice in the Old Testament (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989.

richtsort (sein). In den letzten Tagen wird sich an ihnen das Schauspiel eines Gerichtes in Gerechtigkeit vor den Gerechten vollziehen für alle ewigen Tage; da werden die, die Erbarmen übten, den Herrn der Herrlichkeit, den König der Welt, preisen. Und in den Tagen des Gerichtes über sie werden sie ihn preisen wegen der Barmherzigkeit, die er ihnen erwiesen hat."[22]

Diese Belege aus dem späten 7. bis zum späten 3. Jh. v. Chr. bilden eine Kette autorintendierter intertextueller Bezüge. Danach zeichnet sich eine dreifache Wandlung ab. Erstens wird das Tal westlich und südlich der Stadt nach mehreren Umbenennungen und Umschreibungen nicht mehr namentlich genannt; es verliert seinen Namen; Flavius Josephus (Bell V 108.507) erwähnt es nur noch der Sache nach, und wir wissen nicht, wie es von hellenistischer Zeit an hieß. Zweitens wird der Ort der Strafe nicht mehr mit dem Gelände westlich oder südlich der Stadt verbunden, sondern wird ortlos. Drittens erfährt der ehemalige Name des Hinnomtales (*gê/gê' bæn/bənê hinnōm*), nach der Lösung von Tal und Strafort, als Name des Strafortes in aramaisierter Form als *gêhinnām* und gräzisierter Form *géenna* oder *génna* (Mt 5,22.29–30; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mk 9,43.45.47; Lk 12,5; Jak 3,6) eine neue, unerwartete Renaissance. Doch bleibt die „Gehenna", die „Hölle", nicht lange unlokalisiert, sondern findet schon in spätrömischer Zeit östlich der Stadt eine neue Heimat.

Weiterführende Literatur:
Klaas Spronk, Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East (AOAT 219), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1986.
Philip S. Johnston, Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament, Downers Grove 2002.
Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009.
Alexander Achilles Fischer, Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten, Leipzig 2014.
Casey D. Elledge, Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200, Oxford 2017.

7.4 Das Jüngste Gericht zwischen Ölberg und Tempelberg

Schließlich war, zeitlich annähernd parallel, doch zunächst noch völlig eigenständig, östlich der Stadt auf einer Achse zwischen Tempelberg und Ölberg eine zweite eschatologische Erinnerungslandschaft entstanden, die schließlich auch das Erbe der ersten in sich aufnehmen sollte, um beide Teilszenarien in ein einziges eschatologisches Szenario zu integrieren.

Ezechiel hatte in seiner „ersten Tempelvision" (Ez 9–11) angekündigt, die Herrlichkeit JHWHs – bislang Garantin des Heils der Stadt – werde den Tempel verlassen und auf dem östlich gegenüber-

[22] *Siegbert Uhlig*, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V 6), Gütersloh 1984, 562–564; zur Topographie *Joseph T. Milik*, The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976, 36–37; *Marie-Theres Wacker*, Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22 (FzB 45), Würzburg 1982, 245–250; *Matthew Black*, The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition (SVTP 7), Leiden 1985, 171–174; *George W. E. Nickelsburg*, 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia), Minneapolis 2001, 318–319.

liegenden Berg Aufstellung nehmen, um die Stadt dem Untergang preiszugeben. Und in seiner „zweiten Tempelvision" (Ez 40–48) verhieß er eine neue Stadt mit einem neuen Tempel und die Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs von Osten, woraufhin am Tempel als Ausdruck des Segens JHWHs eine Quelle entspringe, die das Kidrontal in eine Paradieslandschaft verwandele.[23]

Durch diese beiden Visionen wurde zwischen dem Tempel und dem Ölberg eine antithetische Achse des Gerichts über die Stadt etabliert, die in jüngeren Texten (Joel 4; Sach 14) in dichten intertextuellen Rückbezügen weiter entfaltet wurde.

Angesichts dieser beiden Teilszenarien des Gerichts in den beiden Tälern südwestlich und östlich der Stadt war es nur noch eine Frage der Zeit, bis die beiden Teilszenarien im Verlangen nach Kohärenz in römischer Zeit ineinander verschmolzen und der lebensspendende Strom des Kidrontales durch das Feuer der Gehenna ersetzt wurde, wodurch die beiden skizzierten Teilbilder des Jüngsten Gerichts zu einem Monumentalgemälde verschmolzen, das im Judentum, Christentum und Islam in einer gemeinsamen eschatologischen Erinnerungslandschaft fortgeführt wurde, wonach das Jüngste Gericht zwischen dem Ölberg und dem Tempelberg stattfinden und das zwischen beiden liegende Tal als Hölle die Frevler aufnehmen werde, eine eschatologische Erinnerungslandschaft, die in jüdischen, christlichen und muslimischen Pilgerberichten noch bis ins 19. Jh. verfolgt werden kann.

Der Autor: *Geboren 1955, Studium in Tübingen und Jerusalem, 1992 Promotion in Tübingen, 1999 Habilitation in Freiburg (Schweiz), seit 2000 Professor für Alttestamentliche Wissenschaften der Universität Bamberg. Veröffentlichungen zum Thema: Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Bernd Janowski / Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 503–539; Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446; gemeinsam mit Sabine Bieberstein, Auferweckt gemäß der Schrift. Das Ringen um Gottes Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Auferweckung der Toten, in: Bibel und Kirche 64 (2009), 70–77.*

[23] Dabei gehört die Quelle Ez 47,1–12 nach *Michael Konkel*, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (BBB 129), Berlin 2001, 192–201 erst einer jüngeren Bearbeitung an.

Christoph Niemand

Höllenpredigt im Evangelium

Wen Jesus mit ewiger Strafe bedroht

◆ **Es ist eine nicht zu ignorierenden Tatsache, dass das Neue Testament nicht nur „Frohbotschaften" enthält. Jesus drohte jenen, die seine Einladung in die Königsherrschaft Gottes nicht annehmen wollten, das göttliche Strafgericht an (Lk 10,13 ff.), Paulus gibt zu bedenken, dass wir alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen werden (Röm 14,10) und in der Johannes-Apokalypse steht dem „Neuen Jerusalem" der „Feuersee" gegenüber, in den die geworfen werden, die das Gericht „nach den Taten" nicht bestehen (20,14 f.). Der Verfasser, Neutestamentler an der KU Linz, befragt einige der Höllensprüche Jesu aus den Evangelien danach, *an wen sie sich eigentlich richten*. (Redaktion)**

Klaus Bieberstein hat in seinem Beitrag die kulturellen Vorstellungsmuster dargestellt, die im Alten Testament zum Tragen kommen, wenn vom Sterben und von den Toten die Rede ist. Ich knüpfe direkt daran an und führe dann weiter ins Neue Testament.

1 Transmortales Heil … und Unheil!

Die Totengeister (*rəfā'îm*) der verstorbenen Menschen (ver)schwinden in der Unterwelt (*šə'ôl*). Während aber in den umgebenden altorientalischen Kulturen ein „kleiner Grenzverkehr" zwischen Menschen- und Totenwelt durch Ahnenkult und Nekromantie möglich blieb, wurde im Zuge der von den Propheten und der „deuteronomistischen Bewegung" propagierte JHWH-allein-Verehrung der Bereich des Todes für das vorexilische Israel zum „theologischen Vakuum" (H. W. Wolff): Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist keine Totengottheit, sondern ein Gott von Lebenden (vgl. Mk 12,27). Deshalb sind die Verstorbenen seiner Hand entzogen (Ps 88,6) und alttestamentliche BeterInnen bitten um Bewahrung vor dem Tod u. a. mit dem „Argument", dass Gott nur von Lebenden, nicht aber von Toten Lobpreis erwarten könne (Ps 6,5 f.; 30,9 f.; 88,11–13; 115,17 f.; Jes 38,11.18 f.; Sir 17,27 f.; vgl. auch Ps 118,17; 119,175).

Demgegenüber bricht auf der Basis der (nach)exilisch sich ausbreitenden Glaubenserkenntnis von JHWHs konkurrenz- und grenzenloser Souveränität (vgl. Ps 139,8 ff.; Jes 43,10–13; 44,6–8) eine neue Hoffnung durch: An jenen Gerechten, die als seine Zeugen ehrlos lebten und starben, könne und werde Gott seine Bundestreue zum Tragen bringen. Der Gottesknecht des Jesajabuches wird nach Tod und Grab das Licht schauen und sich an Erkenntnis sättigen (Jes 53,11). Und die weisheitlich geprägten BeterInnen von Ps 73 dürfen erwarten, dass Gott sie an ihrer rechten Hand hält und „danach in Herrlichkeit aufnimmt" (V. 23–24). Und auch im schonungslos dunklen Gedicht von Ps 49 lesen wir in V. 16 den kontrastierenden Bekenntnisruf, dass Gott „meinen Lebenshauch (*nefeš*) aus der Hand der Un-

terwelt auslösen“ wird, denn „er nimmt mich auf“.

Die zuletzt genannten Texte denken Gottes tod-überschreitende Treue gegenüber seinen Frommen so, dass er sie als *einzelne* aus der Unterwelt befreit und zu sich in seine himmlische Welt holt. In anderen Texten begegnet diese Hoffnung in *verallgemeinerter* Gestalt und mit einer eigenen Terminologie[1]: Nachdem Jes 25,8 das prägnante Bild in den Raum stellte, dass Gott „an jenem Tag“ den unersättlichen Menschenfresser Tod verschlungen haben wird, heißt es wenig später hymnisch:

Jes 26,19:
Deine Toten werden leben,
meine Leichen stehen auf.
Wacht und jubelt, ihr Bewohner des Staubes!
Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau
und die Erde wirft (her)aus die Schattengeister.[2]

Im Danielbuch, das aus der Aufstandszeit 167–164 v. Chr. stammt, ist zu lesen:

Dan 12,2–3:
Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen,
die einen zum ewigen Leben,
die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu.
Die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste
und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, wie die Sterne für immer und ewig“.

Bei Dan 12 wird nicht recht deutlich, wie diese Auferweckung näherhin gedacht ist. Insgesamt aber kristallisieren sich in der apokalyptischen Tradition zwei Grundmuster heraus: Auferweckung kann vorgestellt sein als *selektives* Geschehen, das als solches auch schon der Vollzug des göttlichen Gerichts ist. Gott rehabilitiert die verfolgten Gerechten, *indem* er ihnen neues Leben in seinem himmlischen Bereich gibt, während die frevlerischen Verfolger bleiben, „wo“ sie sind: im Tod. Demgegenüber steht die Vorstellung einer *universalen* Auferweckung „allen Fleisches“. Diese ist der erste Akt des endzeitlichen Geschehens und ermöglicht ein universales Gericht nach dem Kriterium der Taten eines jeden Menschen. Dieses Gericht hat einen „doppelten Ausgang“: Heil *oder* Unheil, Lohn *oder* Strafe, ewiges Leben *oder* (zweiter) Tod, Himmel *oder* Hölle. Ein Dazwischen gibt es nicht.

[1] Die hebräische Wurzel *qûm* (aufrichten; aufstehen machen) wird griechisch mit den beiden gleichbedeutenden Verben *egeirō* und *anistēmi* wiedergegeben, was im Deutschen zu den religiösen Spezialverben *auf-er-wecken* bzw. *auf-er-stehen* führte. Die andere hebräische Wurzel ist *ḥāyāh* (leben), deren Piel-Formen *beleben*, *zum Leben bringen* bedeuten. Das griechische AT verwendet dafür verschiedene Vertreter der Wortfamilie *zōē* (Leben), das NT näherhin *zōopoiēō* (lebendig machen).

[2] Die letzte Zeile *wā'āreṣ rəfā'îm tappîl* lautet in der Einheitsübersetzung (2016) „und die Erde *gebiert* die Schatten“. Das hebräische Verb *nāfal* (fallen) findet in seinen Hifil-Formen – davon hier *tappîl* – ein breites Verwendungsspektrum: zu Fall bringen, fällen, fallen lassen, (hin) werfen. Von Letzterem ausgehend wird vermutet, dass es auch die Sonderbedeutung „gebären“ gegeben hätte. (Auch im Deutschen sagen wir „werfen“ für das Gebären bei Tieren.) Aber das ist nicht sicher und überhaupt liegt es vom Sprachbild her näher anzunehmen, dass der Tod, der ja oft als Raubtier vorgestellt wird, seine Beute entweder fallen lassen oder (aus seinem Schlund) auswerfen muss.

2 Gehenna als eschatologischer Strafort

Wie es dazu kam, dass das Hinnom-Tal bei Jerusalem namensgebend für die *Gehenna* – jenen eschatologischen Strafort, den die Apokalyptik als Vorstellungsbild ausdachte und ausmalte – wurde, hat Klaus Bieberstein gut nachvollziehbar aufgezeigt.[3] Ich will hier nur hinzuzufügen, dass ein solcher „Raum" oder „Zustand" mit einer gewissen Notwendigkeit von jenen angenommen werden musste, die den Glaubensgedanken von einer *universalen* Auferweckung zu denken begannen. Wenn hingegen nur die Gerechten auferstehen, dann „braucht" es keine Hölle, denn die Strafe der Frevler ist ihr Bleiben im Tod.

Dass die universale Auferweckungs- und Gerichtsvorstellung sich stärker ausbreitete als die selektive und dass deshalb nicht nur die Seite des Heils, sondern auch jene des Unheils „ausgemalt" wurde, hängt mit der Grundbefindlichkeit zusammen, die sich in apokalyptischer Religiosität ausdrückt: Angesichts des Leidensdrucks der erlebten Verhältnisse liegt dieser kein moralischer Fortschrittsoptimismus zugrunde, der denken würde, dass *alle* Menschen Heil wollen und Heil finden. Das Krisenphänomen Apokalyptik entstand vielmehr angesichts von notorischer Unterdrückungs- und Gewalterfahrung. Apokalyptiker denken Unterdrückung und Gewalt *an ein Ende*. Und sie tun dies in phantastischen Sprachbildern. Dabei lässt dieser Blick aufs Ende die jetzt Gefährdeten aufatmen, indem sie gleichzeitig ihre eigene Rehabilitierung und das Urteil über die mächtigen Gefährder antizipieren. Die Rede von der Gehenna sollte man deshalb auch nicht als Ausgeburt niedriger Rachegelüste bewerten. Sie ist ursprünglich die Rede vital bedrohter Menschen, die sie dazu anhält, den Glauben an Gott als Garanten für Gerechtigkeit und Menschlichkeit auch angesichts von massiver Unrechtserfahrung nicht aufzugeben. So bewahrt die Rede von der Hölle vor Resignation, Selbstaufgabe und Gleichgültigkeit. Wer „Hölle" sagt, sagt letztlich nichts anderes als: „Auch wenn sie sich jetzt durchsetzen, sie werden damit nicht durchkommen …".

Den möglicherweise ältesten Höllentext – äthiopisches Henochbuch 27,2–4 – hat schon Bieberstein vorgestellt (vgl. S. 150 f.). Ich präsentiere noch eine zweite Passage, weil diese eine direkte Brücke ins Neue Testament ist.

äthHen 90,26: [4]

Und ich schaute in jener Zeit,
wie sich eine gleiche Tiefe öffnete mitten auf der Erde,
die voll von Feuer (war),
und man brachte jene verblendeten Schafe, und sie wurden alle gerichtet und als Sünder (befunden),
und sie wurden in jene Feuertiefe geworfen, und sie brannten.

Möglicherweise rührt der besondere Feuer-Charakter der Gehenna daher, dass das Hinnom-Tal bei Jerusalem mit einem Moloch-Kult assoziiert wurde, bei dem man „Kinder durchs Feuer gehen ließ" (vgl. 2 Kön 23,10; Jer 32,35), vielleicht aber brachte der Gedanke an einen endzeitlichen Strafort auch ganz spontan solche Assoziationen hervor. Die *Johannes-Apokalypse* denkt jedenfalls in ähnlichen Szenarien:

[3] Übrigens: Das deutsche Wort *Hölle* hat etymologisch mit Gehenna nichts zu tun. Die germanische Sprachwurzel *hel/hal* bedeutet (ver)bergen. Dementsprechend bezeichnet das davon abgeleitete Nomen einen (unterirdisch) *verborgenen* Raum, oder einen Raum, der die Toten *birgt*.

[4] Zitiert nach *Siegbert Uhlig*, Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, 702.

Bevor in ihren beiden Schlusskapiteln 21 und 22 die neue Welt und Stadt Gottes für die geretteten Menschen erscheinen, ist die Rede von einem „Abgrund" (*abyssos*). Daraus war die Tier-Bestie aufgestiegen (9,1 f.11; 11,7; 17,8). Für eine tausendjährige Zwischenzeit wird der Satan darin sicher verwahrt sein, bevor er im letzten Akt des Herrschaftsdramas zwischen Gott und dem Bösen „für kurze Zeit freigelassen werden muss" (20,1–3.7). Der endgültige Strafort wird in leicht variabler Terminologie „See von Feuer" (*limnē tou pyros:* 20,14.14.15), „See von Feuer, der in Schwefel brennt" (19,20; ähnlich 21,8) und „See von Feuer und Schwefel" (20,10) genannt. Nachdem schon in 19,20 die Symbole des Kaiserkultes – das bestialische Tier-Standbild samt seinem Propheten – dahinein geworfen worden waren, wird nach seinem letzten Aufstand gegen die Gottesherrschaft auch der Satan in diesen Feuersee geworfen. „Und sie werden in Qualen sein Tag und Nacht, in alle Ewigkeit" (20,10). Am Schluss des 20. Kapitels werden dann alle Menschen nach ihren Taten gerichtet (V. 12). Sogar das Meer, der Tod und die Unterwelt „gaben die Toten, die in ihnen waren", für dieses Gericht her(aus) (V. 13). Daraufhin werden die mythisch personifizierten Gestalten von „Tod" und „Unterwelt" in den Feuersee geworfen (V. 14), ebenso wie jene, die „nicht im Buch des Lebens verzeichnet waren" (V. 15), also jene, die das Gericht nicht bestehen.[5] „Das ist der zweite Tod: der Feuersee."

3 Hermeneutische Zwischenbemerkung

Diese Sprachgestalten apokalyptischer Höllenrede mögen gegenwärtig bei nicht wenigen Menschen – sofern sie nicht biblizistisch oder fundamentalistisch sozialisiert sind – entweder verstört-protestierende oder belustigt-unernste Reaktionen auslösen. In Verkündigung, Katechese und geistlichem Leben der christlichen mainstream-Gemeinden spielen sie meiner Wahrnehmung nach keine Rolle. Und das *Dies irae* schafft es normalerweise auch nur im Windschatten der unsterblichen Vertonung von Wolfgang A. Mozart in die Liturgie unserer Tage.

Bevor ich mich einigen einschlägigen Aussagen Jesu in den Evangelien zuwende, halte ich deshalb kurz inne und stelle fest, dass es ein gewisses Maß an Unvoreingenommenheit und auch eine Portion Neugierde braucht, wenn diese biblischen Texte heute theologisch ernst genommen werden sollen. Kein vernünftiger Mensch wird leugnen, dass die Rede von der Hölle nicht selten dysfunktional wirkte und oft genug „die Falschen" ängstigte. Umgekehrt gilt aber auch: Wer das Wirkungspotenzial biblischer Texte auf die simple Alternative „Frohbotschaft" versus „Drohbotschaft" festlegen möchte und in seinen persönlichen Empfangseinstellungen „Drohbotschaften" von vorne herein als Spam-Nachrichten wegfiltern lässt, wird vom Gesamtspektrum dessen, was biblische Texte „können", nur einen recht verkürzten Anteil wahrnehmen. Warnung und Dro-

[5] Im Gerichtsbild Offb 20,12.15 gibt es einerseits die Bücher, in denen das Tun der Menschen protokolliert ist und die dem Gericht als Urteilsgrundlage dienen (vgl. Dan 7,10). Das „andere Buch", das „*Buch des Lebens*", enthält schon seit Anbeginn der Schöpfung die Namen derer, die im Letzten Gericht als Gerechte befunden werden. Dieses auf der Basis von Ps 69,29 (vgl. auch Ex 32,32 und Dan 12,1) entwickelte apokalyptische Motiv begegnet noch in Offb 3,5; 17,8 und 22,19. Auch Paulus kennt es: Phil 4,3.

hung sind Sprechakte, die vorkommen, seit Menschen sprechen. Sie im Rahmen religiösen Sprechens einfach „auslassen" zu wollen, wird nicht verlustfrei funktionieren.

Ein neues, aufmerksames Hinhören ist also wünschenswert, und dieses Hin(ein)-hören versuche ich so anzugehen: *An wen* eigentlich richtet sich die neutestamentliche Rede von der Hölle? Wen spricht sie an? Auf den ersten Blick mag man diese Frage so beantworten: Jene, die tun – oder in Gefahr oder Versuchung sind, zu tun –, was im betreffenden Text mit Höllenstrafe bedroht ist. Aber ist dies wirklich so? Wenn ja, müsste man nämlich unterstellen, dass ein Vertreter jenes „Typs" von menschlichem Handeln, der im Text beschrieben wird, auch der *erwartete* Adressat bzw. die *tatsächliche* Leserin der jeweiligen biblischen Perikope ist. Aber so einfach ist das bei den Höllentexten nicht. Ihre *Kommunikationsstruktur* ist komplexer. Man wird in jedem Fall eigens darüber nachdenken müssen, „wer" hier eigentlich „wen" anspricht: Wer wird jeweils bedroht, wer entlastet? Wen verunsichern solche Texte, wen bestärken sie?

Der ästhetische Akt des Hörens oder Lesens von so hochgradig fiktionalen, phantasie- und emotionsbetonten Sprachbildern ist ein vielschichtiges Geschehen: Da ist einerseits die Ebene der damaligen Interaktion des Menschen *Jesus* von Nazaret. Auch wenn sie uns nicht mehr zugänglich und erkennbar sein sollte, es war eine ganz spezifische Konstellation, in der Jesus solche Worte sagte. Und dann ist da die literarische Ebene des jeweiligen *Evangeliums*: Überlieferte Jesusworte werden jetzt in bestimmte textliche Zusammenhänge montiert, die ihre Wirkung neu ausrichten. Und schließlich ist da die jeweilige Situation eines *konkreten (Vor-)Lesegeschehens*, in der ein solcher Text seinen „impact" erzielt – oder verfehlt. Bei den im Folgenden präsentierten Höllentexten aus den Evangelien will ich deshalb vor allem auf die Kontexte achten und versuchen, die Kommunikationsebenen zu unterscheiden, die in diesen Stellen erkennbar sind.

4 Wen fürchten?

Das Jesus-Wort, das ich als erstes vorstelle, fanden die beiden Evangelisten Mt und Lk nicht in ihrer „Hauptvorlage", dem Markus-Evangelium, vor, sondern in der ihnen beiden zugänglichen Logienüberlieferung. Mt bringt es im Rahmen einer aus unterschiedlichen Materialien gebauten Aussendungsrede (9,35–11,1) unter, näherhin innerhalb einer Gruppe von Sprüchen, die allesamt von einer massiven Gefährdung der Jünger Jesu ausgehen (10,16–39). Auffällig

Matthäus 10,28:

Und fürchtet euch nicht vor denen,
die den Leib töten,
die Seele aber nicht töten können.
Fürchtet eher den, der Seele und Leib
zugrunde richten kann in der Hölle.

ist die endzeitliche Kolorierung, die über die kontextuell gegebene Situation einer Aussendung der Zwölf zur Predigtwanderung in die umliegenden galiläischen Dörfer (vgl. zuvor 10,5–15) hinausschießt: Sie werden massiver Verfolgung und tödlichem Hass ausgesetzt sein, sollen sich aber nicht ängstigen, sondern vor aller Welt und ihren Königen offen Zeugnis geben und ihrem Herrn nachfolgen, auch wenn dies Kreuzesnachfolge bedeutet; denn wer sein Leben um Jesu willen verliert, wird es umso mehr finden. Mitten in diese Spruchreihe

hinein platziert Mt seine Variante des Logions. Ich meine, dass dieser *unmittelbare Kontext* einen Hinweis auf seinen originären Funktionszusammenhang gibt: Bestärkung derer, die Jesus nachfolgen angesichts einer als endzeitlich wahrgenommenen Gefährdung durch Menschen, die auch vor Gewalt nicht zurückschrecken.

Hinsichtlich der *Formulierung* dürfte die Version, die Lk überliefert, die ursprünglichere sein: Dass sie vom anthropologischen Standard-Binom „Leib und Seele", das die Mt-Version strukturiert, (noch) frei ist, spricht für höheres Alter. Auch sonst wirkt die griechische Sprachgestalt des Mt angesichts der Semitismen bei Lk deutlich geglättet. Deshalb blicke ich primär auf den etwas holprigeren Lk-Text: Seine vorletzte Zeile wird man nicht so auffassen, als würde Gott darin als jener gedacht, der die Menschen tötet, um sie dann in die Hölle zu werfen. Die Infinitiv-Gruppe „nach dem Töten" ist hinsichtlich des zu denkenden Subjekts vielmehr offen: Töten können viele, in die Hölle werfen kann aber nur Gott! Überhaupt ist bezeichnend, dass hier nicht vom Sterben, sondern vom Töten die Rede ist. Dieses Logion ist Menschen gesagt, für die denkbar ist, um Jesu und seiner Botschaft willen getötet zu werden.

Lukas 12,4–5:

Nicht sollt ihr euch fürchten vor denen, die den Leib töten,
danach aber nichts haben, was sie darüber hinaus tun (könnten).
Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt:
Ihr sollt den fürchten, der Macht hat nach dem Töten in die Hölle zu werfen.
Ja, ich sage euch: Ihn sollt ihr fürchten.

Wer aber wird hier mit der Hölle „bedroht"? Eigentlich niemand. Dann natürlich brauchen jene, die mit dem Martyrium um Jesu willen rechnen, *nicht* befürchten, von Gott in die Hölle geworfen zu werden. Und *ihnen* ist dieser Spruch gesagt. Die Hölle sollten vielmehr jene Mächtigen fürchten, die Jesu JüngerInnen womöglich in den Tod schicken werden. Aber sie sind weder die intendierten noch – normalerweise – die faktischen HörerInnen. Die die Hölle fürchten sollten, sind vielmehr das mitgedachte Gegenüber jener, die durch diesen Spruch ermutigt werden.

In beiden Fassungen heißt es, dass wir uns nicht *vor* denen (Präposition *apo* + Genitiv!) fürchten sollen, die den Leib töten. Wir sollen vielmehr *den* (bloßes Akkusativobjekt!) fürchten, dem allein es zukommt, menschliches Leben als definitiv gescheitert darzutun. Der feine sprachliche Unterschied zwischen „sich vor Menschen fürchten" und „Gott fürchten" ist wichtig. *Vor* Gott fürchten sich Jesu JüngerInnen nicht. Aber: Indem sie Gottes Wort und Gebot, seine Gnade und Güte ernst nehmen, fürchten sie *ihn*. Was Gottesfurcht ist, definiert sich zuallererst in ihrem Gegenüber zur Menschenfurcht: Wer (nur) Gott fürchtet, erschrickt vor keinem Menschen, und sei er noch so mächtig. Oder: (Nur) wer Gott fürchtet, braucht keinen Menschen zu fürchten. Umgekehrt: Wer Menschen nicht achtet, fürchtet auch Gott nicht – hätte aber allen Grund dazu![6] Gottesfurcht ist nicht nur der Anfang der

[6] Die weitere Entwicklung zeigt, wie die in Mt 10,28 par Lk 12,4–5 nur implizite Bedrohung derer, die die ChristInnen zum Tod verurteilen, in den frühesten Märtyrerakten zu einem literarischen Motiv wird, das im Prozess direkt ausgesprochenen wird: „Du richtest uns, aber Gott wird dich

Weisheit (vgl. Ps 111,10; Spr 1,7 etc.), sie ist auch das *Ende der Menschenfurcht*.

5 Unerlassbare Sünde

Im nächsten Logion kommt zwar weder das Wort Gehenna noch das Motiv von einer ewigen Strafe vor, dennoch ist es für unser Thema einschlägig: Wenn Jesus jene, die den heiligen Geist schmähen, als mit unerlassbarer Sünde behaftet bezeichnet, bedeutet dies nichts anderes als im Gericht Gottes definitiv verworfen zu werden.

Die überlieferungsgeschichtliche Kontextualisierung dieses Spruchs ist komplex. Mk stellt ihn in einen unmittelbaren sachlichen Konnex mit der vorangegangenen „Beelzebulkontroverse" (Mk 3,22–30). Der Blick auf die synoptischen Parallelen des Logions (Mt 12,31–32; Lk 12,10) zeigt, dass dieser Zusammenhang nicht der einzig mögliche und vielleicht auch gar nicht der ursprünglichste ist. Dadurch wird aber umso deutlicher, worauf der Evangelist Mk mit seiner Zusammenstellung hinauswill: Darauf, dass der (etwas mysteriöse) Tatbestand einer (unerlassbaren) Geist-Schmähung immer dann erfüllt ist, wenn Menschen sich so verhalten wie jene Schriftgelehrten, die den Beelzebul-Vorwurf äußerten. Wir müssen deshalb den Streitverlauf, wie Mk ihn darstellt, genau betrachten:

Einige eigens von Jerusalem nach Galiläa angereiste Schriftgelehrte unterstellten, Jesus habe den – in dieser Perikope nicht eigens erzählten – Exorzismus „mit Hilfe des Herrschers der Dämonen" vollzogen; er selbst „habe den Beelzebul" (V. 22), deshalb könne er solches wirken. Jesus wäre also kein Prophet, der Gottes Herrschaft propagiert, sondern eine Art „Doppelagent" des Satans, der mit dämonischer Mimikry die Menschen blendet und verführt. Weil ein Prophet, der mit seinen Wunderzeichen zum Abfall von JHWH verleitet, gemäß Dtn 13,2–6 mit Steinigung bedroht ist, muss Jesus in dieser Kon-

Markus 3,28–30:

28 Amen, ich sage euch,
alles wird erlassen werden den Menschenkindern,
(alle) Versündigungen und Schmähungen,
wieviel immer sie schmähen mögen.[a]
29 Wer aber schmäht gegen den heiligen Geist,
der wird keinen Erlass erhalten in Ewigkeit.
Vielmehr ist er haftbar einer ewigen Versündigung. –
30 Sie hatten nämlich gesagt: Einen unreinen Geist hat er.

richten" (Passio Perpetuae et Felicitatis, 18). „Du drohst mir mit einem Feuer, das nur eine Stunde brennt (…); denn du kennst nicht das Feuer des zukünftigen Gerichts und der ewigen Strafe, das auf die Gottlosen wartet" (Martyrium Polycarpi, 11). Ähnlich in den Akten der Scilitanischen Märtyrer (Nr. 8) sowie im Martyriums des Justin (Nr. 5). Alle diese Stellen sind online nachlesbar unter https://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm unter dem Stichwort Märtyrerakten.

[a] Im Urtext steht nicht das Standardnomen *harmartia* (Sünde), sondern das Nomen concretum *hamartēma* (sündige Tat), das manchmal auch als Intensivierung verwendet wird, weshalb ich mit „Versündigung" übersetze. Das Nomen *blasphēmia* bzw. das Verb *blasphēmeō* übersetze ich mit „Schmähung bzw. schmähen". Das semantische Bedeutungsspektrum ergibt sich aus der Etymologie (*blaptō*/schädigen und *phēmi*/sprechen): beleidigendes, abwertendes oder verleumdendes Sprechen und Handeln, insbesondere gegenüber heiligen oder besonders schützenswerten Personen bzw. Sachverhalten.

troverse aufs Ganze gehen. Er weist die Unterstellung scharf zurück und bewertet die Idee, er hätte als Agent des Teufels den Teufel vertrieben, damit der Teufel den Besessenen umso mehr beherrsche, als wirre Verschwörungstheorie (VV. 23–26). Bei jenem armen Menschen war es um Besessenheit *oder* Freiheit, Krankheit *oder* Gesundheit gegangen. Darauf zielt auch das Gleichnisfragment von V. 27: Jesus und alle, die mit ihm die bereits wirksame Gottesherrschaft verkünden, sind die wagemutigen Abenteurer, die im Handstreich in die Burg des Starken – d. i. der Dämon – eindringen, ihn fesseln und jene als ihre Beute in die Freiheit mitnehmen, die er gefangen gehalten hatte (vgl. Lk 11,22).

Dies alles läuft seit V. 23 unter dem Stichwort „Gleichnis" und hat – bei allem Pathos – doch den Charakter einer Argumentation. Mit dem in V. 28–29 platzierten Logion aber attackiert er die Gegner frontal. Die kaum zu überbietende Drastik beginnt schon im vorgeschalteten Amen-Satz. Dieser ist nicht, wie man vielleicht erwarten würde, als generelle *Möglichkeit* formuliert, aus der aber ein besonderer Fall ausgeschlossen würde: Alle Sünden *können* erlassen werden (… *wenn* gewisse Bedingungen gegeben sind), außer der einen. Vielmehr hören wir einen Satz, der ebenso *faktisch* wie *bedingungslos* daherkommt: Alle Sünden und Schmähungen *werden* im Gericht *erlassen werden* (*aphethēsetai*), nur die eine nicht! Ob dieser Total-Erlass nun tatsächlich als apodiktische Behauptung gemeint ist oder doch eher als hyperbolische Übertreibung, bleibe dahingestellt. Unmissverständlich deutlich ist jedenfalls die intendierte Aussage des Gesamt-Logions: Die allerschlimmste Versündigung, die überhaupt denkbar ist, sei es, *den heiligen Geist Gottes zu schmähen*. Diese Aussage ist doch einigermaßen überraschend und rechnet mit einem Publikum, das fragt, wodurch denn eine solche Schmähung geschieht. Und da wir ausschließen können, dass das Logion jemals von einer Liste einschlägiger Handlungen begleitet war – eine solche Kasuistik passt nicht mit der prophetischen Verve der Formulierung zusammen! –, müssen wir folgern: Diesem Spruch ist es wohl von Anfang und in kalkulierter Weise inhärent, dass seine HörerInnen ihn auf das in seinem Zusammenhang geschehene bzw. erzählte Geschehen beziehen.

Worin die Schmähung gegen den heiligen Geist besteht, daran lässt das MkEv jedenfalls für seine Darstellung keinen Zweifel: Sie hatten gesagt, er habe einen unreinen Geist (V. 30). Wenn gilt, dass Jesus den Dämon „im Geist Gottes" vertrieben hat (vgl. Mt 12,28), dann schmähen die Schriftgelehrten diesen Gottesgeist genau darin, dass sie sagen, Jesus habe mithilfe des obersten Dämon gehandelt. Schmähung des heiligen Geistes ist die wohlkalkulierte Unterstellung der Schriftgelehrten aber auch darin, dass sie mit der Beleidigung Jesu auch jenen Behinderten, der sich gegen sie gar nicht wehren kann, *in den Schmutz ziehen*. Wer die Befreiungserfahrung eines Armen, der an Jesu Gottesreich-Verkündigung glaubt und daran gesund wird, *mies macht* und aus taktischem Kalkül *schlechtredet*, der begeht einen unentschuldbaren Frevel, der in Ewigkeit an ihm haften bleiben wird! Wer solches tut, wird der Hölle nicht entgehen.

6 Besser im Meer versenkt oder verstümmelt als …

Viermal, jeweils in der Beginnzeile der VV. 42, 43, 45 und 47, steht das Verb *skandalizō*. Oft wird es so übersetzt: zum Bösen ver-

führen, zur Sünde verleiten, Ärgernis bzw. Anstoß geben. Obwohl dies natürlich nicht falsch ist, hilft die Kenntnis der sehr prägnanten Etymologie und der biblischen Verwendungszusammenhänge doch, präziser zu erfassen, wie sich diese Sprüche im Original „anfühlen“:

„Der Stamm *skand-* (…) bedeutet ursprünglich *empor-* oder *zurückschnellen*, *zuklappen*. Die davon gebildeten Substantiva meinen daher das *Mittel, mit dem man etwas zum Zuklappen bringt*, das *Stellholz* in der Tierfalle (…), dann – pars pro toto – die Falle selbst“.[7] Profangriechisch wurde *skandalon* fast nur in der Fachsprache der Jäger verwendet. Im hellenistischen Judentum erhielt es aber einen besonderen Klang, weil es in der griechischen Bibelübersetzung (LXX) zwei hebräische Wortfamilien wiedergibt, die eine wichtige religiöse oder ethische Rolle spielten, nämlich die Verbstämme *yāqiš* (eine Falle stellen, davon *môqēš*: Stellholz der Falle) und *kāšal* (straucheln, stolpern; davon *miḵšôl*: Gegenstand, der [heimlich] im Weg steht und jemand zu Fall bringt). Diese Wor-

Mk 9,42.43–48:

42 Und wer immer einen dieser Kleinen, die glauben[b], zu Fall bringt (*skandalisē*),
für den wäre es besser, wenn ihm ein Eselsmühlstein[c] um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde.

43 Und wenn deine Hand dich zu Fall zu bringen droht (*skandalizē*)[d], hau sie ab.
Besser ist, du gehst verstümmelt ins Leben ein
als du gehst mit zwei Händen weg in die Hölle, in das unlöschbare Feuer. (44)

45 Und wenn dein Fuß dich zu Fall zu bringen droht, hau ihn ab.
Besser ist, du gehst als Lahmer ins Leben ein
als du wirst mit zwei Füßen in die Hölle geworfen. (46)

47 Und wenn dein Auge dich zu Fall zu bringen droht, reiß es aus.
Besser ist, du gehst als Einäugiger in das Königreich Gottes ein
als du wirst mit zwei Augen in die Hölle geworfen,

48 wo ihr Wurm an kein Ende kommt und das Feuer nicht erlischt.[e]

7 *Gustav Stählin*, Art. *skandalon*, *skandalizō*, in: ThWNT 7 (1964), 338–358, hier: 339 (Zitat).

b Viele Bibelausgaben setzen in Klammer „[an mich]“ dazu. Diese Worte gehören nach meiner textkritischen Einschätzung nicht zum ursprünglichen Text. In den Codices Sinaiticus (א, um 350), Ephremi Rescriptus (C*, 5. Jh.), Bezae (D, 5. Jh.) und Sangallensis (Δ, 9. Jh.) fehlen sie, sind aber schon früh durch Quereinfluss der Parallelstelle Mt 18,6 in den Text eingedrungen, z. B. im Vaticanus (B, 4. Jh.).

c Der obere Drehstein einer großen Mühle, die nicht von Hand bedient wurde, sondern von einem Arbeitstier.

d Während in V. 42 die Aoristform *skandalisē* steht, die *punktuell* das Faktum bezeichnet, drückt die dreimalige Präsensform *skandalizē* der VV. 43.45.47 einen *linearen* (andauernden, immer wieder aktuell werdenden) Aspekt aus.

e Spätere Handschriften kopierten den Text von V. 48 auch an den Schluss der beiden vorangegangenen Sprüche. Heutige Bibelausgaben rechnen sie nicht zum ursprünglichen Text. V. 48 ist ein fast wörtliches Teilzitat des letzten Verses des Jesaja-Buchs, 66,24. Das zweifache Sprachbild – Existenz in Gesellschaft eines unersättlichen *Wurms* und in einem nie erlöschenden *Feuer* – soll grausige Assoziationen evozieren.

te wurden nicht nur in übertragener Bedeutung allgemein für „Ursache des Verderbens“ verwendet, sondern stehen speziell dann, wenn die *Hinkehr zu fremden Göttern* (z. B. Jos 23,13; Ri 2,3; 8,27; Ps 106,36) oder *andere fatale Sünden* (z. B. 1 Sam 25,31; vgl. Ps 119,165) zur Folge haben, dass Israel als Bundesvolk oder Einzelne darin aus der Gottesgemeinschaft herausfallen und schweren Schaden erleiden. Oft schwingen an diesen mit *skandalon* oder *skandalizō* übersetzten Stellen die „Momente des Unerwarteten, Tückischen und Gewaltsamen“ mit. Und „wenn *skandalon* oft einen Grund zu göttlicher Bestrafung für die Sünde bezeichnete, war es nur noch ein Schritt zu den weiteren Bedeutungen *Anlass zur Versündigung* durch eigene Schuld, *Verführung zur Sünde* durch andere“[8].

Die Etymologie rät für die Verwendungen im NT also zu Übersetzungen mit „zu Fall bringen bzw. kommen“, eventuell auch „Anstoß geben bzw. nehmen“. Die anderen Möglichkeiten – zum Bösen verführen, zur Sünde reizen oder verleiten, Ärgernis geben – forcieren semantisch sekundäre Vorstellungszusammenhänge und lösen Assoziationsketten aus, die womöglich den Kontakt zur Mitte des originären Bedeutungsspektrums verlieren.

In der jesuanischen Spruch-Überlieferung[9] und auch in der urchristlichen Gemeindesprache kommt der *skand*-Stamm recht häufig vor. Es bezeichnet *zum einen* die wegen des steilen Anspruchs durchaus realistische Möglichkeit, dass Menschen an Jesus und seiner Botschaft Anstoß nehmen und an der Zumutung des Evangeliums scheitern (Mt 11,6 par Lk 7,23; Mk 6,3 par Mt 13,57; Mt 15,12; Joh 6,61). Angesichts seiner Passion werden sogar seine JüngerInnen an ihm irre und zerstreuen sich (Mk 14,27.29; Mt 26,31.33). Paulus wird vom „Skandal des Kreuzes“ sprechen (1 Kor 1,23; Gal 5,11). – Eine *zweite* Gruppe von Texten verwendet die Wortfamilie zur Bezeichnung der endzeitlichen Bedrängnisse, die es den ChristInnen schwer machen, ihren Glauben durchzuhalten (Joh 16,1; Mt 18,7 par Lk 17,1; vgl. auch Mk 4,17 par Mt 13,21), insbesondere in der Zeit vor der Parusie des Herrn (Mt 24,10). An jenem Tag aber werden seine Engel alle *skándala* zusammenholen und aus seinem Reich entfernen (Mt 13,41). – Der *dritte* Verwendungszusammenhang ist die innergemeindliche Paränese: Da die Gefährdungen der Endzeit ohnehin ein heilsgeschichtliches „Muss“ darstellen, sollen die ChristInnen wenigstens nicht untereinander zu Stolperstein und Anlass von Glaubensverlust werden (1 Kor 8,13; Röm 14,13; 16,17). – Ich stelle im Folgenden die Frage, wie sich die Logien vom „Eselsmühlstein um den Hals“ (Mk 9,42 par Mt 18,6 und Lk 17,2) und vom „Verstümmeln“ (Mk 9,43.45.47 par Mt 18,8–9; vgl. auch Mt 5,29 f.) in dieses Szenario einfügen: Was lässt sich über ihre (möglichst) originären Funktionszusammenhänge ausmachen?

Um in dieser Frage weiter zu kommen, beginne ich mit einigen Beobachtungen zur Form der Sprüche. Das leitende Verb *skandalizō* und die „besser“-Fügung (*kalon estin* + Dativ) stellen zwar zwei markante Gemeinsamkeiten dar. Aber die nähere Betrachtung zeigt eine doch recht unterschiedliche Bauweise:

8 Ebd., 341. 342.

9 Viele dieser Logien dürften authentisch sein. „Wahrscheinlich ist *tāqal* das Wort, das Jesus gebrauchte, wo in seinen Logien *skandalizō* steht“: ebd., 340. *tāqal* ist ein mit *kāšal* synonymes aramäisches Lehnwort.

Wer einem dieser Kleinen	zum *skandalon* wurde,
für den wäre besser	ihn im Meer zu versenken.
als …?	

Wenn dir Körperteil x	zum *skandalon* wird	hau ihn ab!
Besser ohne Körperteil x	ins Leben gehen,	
als mit Körperteil x	in Hölle die geworfen zu werden.	

Da diese Darstellung weitgehend selbsterklärend ist, muss ich die syntaktischen und logischen Unterschiede nicht im Einzelnen benennen. Nur eine Beobachtung: Der Mühlsteinspruch bricht mit „besser wäre …“ ab und verzichtet darauf auszuführen, *gegenüber welchem* noch schlimmerem Geschick das Versenken im Meer vorzuziehen ist. Dass die HörerInnen in diese Leerstelle unwillkürlich etwas eintragen, ist ebenso evident wie die durch das Verb „werfen“ im Text schon vorgeschlagene Assoziation: besser *ins Meer geworfen* zu werden als … *in die Hölle*. Demgegenüber arbeiten die Verstümmelungssprüche gerade nicht mit einer solchen Leerstelle. Sie malen vielmehr mit dem abschließenden V. 48 die Höllenqualen weidlich aus und bieten mit den Imperativen „hau ab“ bzw. „reiß aus“ eine drastische Handlungsaufforderung als Möglichkeit an, diese zu vermeiden. – Insgesamt ist also evident, dass der (einzelne) Mühlsteinspruch, der als allgemeingültige *Feststellung* daherkommt, und die (Reihe der) Verstümmelungssprüche, die eine *bedingte Aufforderung* an direkt angesprochene AdressatInnen sind, keine ursprüngliche literarische Einheit bilden. Die Frage nach den Funktionszusammenhängen müssen wir also je eigens stellen.

Der Mühlsteinspruch wirkt im thematischen Kontext, in dem er bei Mk – gefolgt von Mt – steht, so sehr „zuhause“, dass man diesen auch als funktionalen Ursprungsort ansehen wird: Die gesamte Passage ist geprägt von Worten Jesu an seine JüngerInnen, die durchsichtig sind auch auf Situationen der nachösterlichen Gemeinde: Aufforderung zur Kreuzesnachfolge; Größter-sein-wollen *versus* Diener-sein-sollen; Kinder nicht behindern, sondern aufnehmen und fördern. Unmittelbar vor unserem Logion stehen dann die anti-zelotische Toleranzaufforderung gegenüber den fremden Wundertätern („wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“: 9,38–40) und die großzügige Versicherung, dass „wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr zu Christus gehört“, der werde nicht um seinen (eschatologischen) Lohn kommen (9,41). Nach dieser nach außen gerichteten Liberalität bringt unser Spruch eine Wendung nach Innen und wendet sich an Gemeindemitglieder: Wer einen der kleinen, unbedeutenden – ganz gewöhnlichen? – Menschen, die glauben (wollen bzw. zu glauben begonnen haben?), durch sein Tun oder Reden in einer Weise verstört oder beschädigt, dass dieser Mensch zu Glauben und Vertrauen nicht mehr – womöglich nie mehr – fähig ist, dem ist die schlimmste Strafe genauso sicher, wie zuvor jenen Außenstehenden eschatologischer Lohn zugesichert wurde, die „uns“ VerkünderInnen Unterstützung gewährten, und sei es auch nur durch einen Becher Wasser. Es geht also um die Außenwirkung der Jüngerschaft Jesu: Die Mitglieder der Gemeinde dürfen dem Evangelium nicht im Weg stehen. Und dafür gibt es ein klares Urteilskriterium, das auf der negativen Seite immer dann ge-

geben ist, wenn das Verhalten derer, die Kirche darstellen – das sind alle, aber die „Großen" besonders –, die Fähigkeit zu Glauben und Vertrauen bei anderen – besonders bei den „Kleinen" – zerstört. Fraglos bedroht dieses Jesus-Wort kirchliche Missbrauchstäter (jeden denkbaren Typs). Aber kein Jünger und keine Jüngerin Jesu, keine Christin und kein Christ, und schon gar kein Hierarch darf sich von der Anfrage, die dieses Logion stellt, dispensieren. Dazu ist die Terminologie („einen dieser Kleinen, die glauben, zu Fall bringen") kalkulierterweise gleichzeitig zu *unbestimmt* und zu *schwerwiegend*.

An wen sich die Verstümmelungssprüche (VV. 43.45.47) wenden, ist weniger deutlich. Ihre Verortung im Rahmen der Kap. 9–10 umfassenden Zusammenstellung jüngerschaftlicher Logien wirkt weniger „natürlich" als jene von V. 42. Und überdies überliefert Mt sie auch ein zweites Mal, und zwar in einem anderen Themenkontext: In der Bergpredigt stellt Mt eine zweigliedrige Fassung (5,29–30: rechtes Auge ausreißen und rechte Hand abhauen) unmittelbar nach die Antithese 5,28 („… Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen"). Aber auch *dieser* Zusammenhang dürfte kaum ursprünglich sein. Denn der Blick auf die Gesamtheit des Abschnitts 5,21–48 macht wahrscheinlich, dass der Evangelist den ihm vorliegenden Antithesen jeweils weitere, ihm thematisch dazupassend erscheinende Sprüche beigab. Der Gedanke, der ihn dazu motivierte, eine Traditionsvariante der Verstümmelungslogien hier einzubauen, mag gewesen sein, dass es ja nicht zuletzt das mit den *Augen* geschehende Anblicken eines Menschen ist, durch das erotisches Begehren zuerst ausgelöst und dann befeuert wird. Umgekehrt zeigen zwei leichte Kohärenzmängel, dass die Zusammenstellung eben doch eine sekundäre ist: Das *rechte* Auge auszureißen hilft nicht wirklich gegen begehrliches Anschauen, das auch einäugig immer noch möglich ist. Und die rechte *Hand* kommt hier überhaupt nur deshalb in die Gesellschaft des lüsternen Blicks, weil sie von vornherein ein Tandem mit dem rechten Auge bildete.

Weil die Verstümmelungssprüche somit ursprünglich nicht in einem Atemzug mit dem Logion vom „Ehebruch im Herzen" gesagt oder tradiert wurden, darf man die in ihnen angesprochenen Gefährdungen, die der Leib und seine Sinne für unser endgültiges Heil darstellen können, nicht auf die Sexualität – den „üblichen Verdächtigen" – einengen. Die literar(krit)ische Kontextanalyse lässt aber auch sonst

Weiterführende Literatur:

Dale C. Allison, Night comes. Death, imagination, and the last things, Grand Rapids 2016.

Heikki Räisänen, Matthäus und die Hölle. Von Wirkungsgeschichte zu ethischer Kritik, in: *Moisés Mayordomo* (Hg.), Die prägende Kraft der Texte (Ein Symposium zu Ehren von U. Luz) (SBS 199), Stuttgart 2005, 103–124.

Michael Tilly, Apokalyptik (UTB Profile), Tübingen 2012.

Christoph Niemand, Matthäus 25,31–46 universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome, in: *Marinella Perroni* / *Elmar Salmann* (Hg.), Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? (FS Magnus Löhrer und Pius R. Tragan) (Studia Anselmiana 124), Rom 1997, 287–326.

keinen Funktionszusammenhang als den mutmaßlich ursprünglichen erkennen. Deshalb kann die der Logienreihe eigene Kommunikationsfunktion nur dadurch erhellt werden, dass ihre *textimmanenten* Assoziationsangebote in den Blick genommen werden.

Dazu scheint mir vorweg der Hinweis nötig, dass Jesus keinen buchstäblich gemeinten Rat zur Selbstverstümmelung äußert. Im Kontext des antiken Judentums wäre dies sowieso undenkbar und es ist auch im Blick auf die Textlogik ganz unplausibel: Die Versuchung, die ein Mensch erfährt, affiziert ja wohl kaum nur *eine* Hand, nur *ein* Bein oder Auge, während die oder das je andere davon unberührt bliebe. Wer diese Sprüche somit als unmittelbare Handlungsanweisung versteht, führt sie *ad absurdum*. (Das zeigt übrigens auch Mk 7,14–23.) Die extreme Drastik ist vielmehr ein Element des prophetischen Stils Jesu und sie steht in Verbindung damit, dass diese Logien unter allen Höllenworten, die wir in der Jesus-Überlieferung vorfinden, *die einzigen sind, die sich direkt an ein als „du" angesprochenes Adressaten-Individuum wenden*.[10] Dies und die im Leseakt (fast) körperliche Reaktionen auslösende Semantik leiblicher Verletzlichkeit – *apokoptō*, amputieren; *ekballō* herausreißen; *kyllos* verstümmelt; *chōlos* lahm; *monophthalmos* einäugig – macht diesen Text gleichzeitig intim und verstörend. Letzteres wird noch verstärkt durch das ekel- und schmerzcodierte Doppel-Sprachbild vom unendlichen Wurmfraß und unauslöschlichen Feuer. Es ergibt sich ein eigenartiger Lektüre-Eindruck: Dem hohen Maß an personalem Angesprochen-Sein und leiblicher „Empfindlichkeit", das den Text auf der einen Seite auszeichnet, steht auf der anderen Seite ein kaum geringerer Grad an Allgemeinheit und genereller Anwendbarkeit gegenüber. Denn *was* es näherhin und konkret sei, das ein Auge sieht, eine Hand anfasst oder ein Fuß betritt, und das daraufhin den ganzen Menschen zu Fall bringen könnte, bleibt ja völlig in der Schwebe. Es lässt sich aber in ungezählten Anwendungsfällen, Varianten und Kombinationen durchspielen. Dazu kommt, dass Auge, Hand und Fuß hier wohl für menschliche Grundfähigkeiten stehen: Wir können wahrnehmen, wir arbeiten und schaffen, und wir sind frei zu gehen, wohin uns unsere Beine tragen. Das sind aber bloß *Beispiele*, denn natürlich kann auch unser Ohr, unser Mund, unser Bauch und vieles mehr Anlass der Versuchung und Werkzeug zur Sünde werden.

Es ist schon eigenartig: Ein Höllentext, der mich ganz *individuell* anspricht und dabei an die Nieren geht, der andererseits aber auch *universal* anwendbar ist: Allen, die sich auf ein solches „Spiel" einlassen, fällt wohl eine Situation in ihrem Leben ein, in der ein von Hand, Fuß, Auge oder sonst einer Zone ihres Leibes ausgehender Impuls sie zu Fall bringen drohte oder tatsächlich zu Fall brachte. Ob dies womöglich genau so gewollt ist: Wir sollen unse-

[10] Gegenprobe: *Sonst* sind es von den LeserInnen als Gegner empfundene Gruppen (Mt 23,33 vgl. Mt 3,7 par Lk 3,76; Mt 10,28 par Lk 12,4–5 s. o.), welche die Hölle fürchten sollten. Auch die für gnomische Lehr-Worte typische „Wer immer X tut, erhält Y"-Gestalt (Mt 5,22; Mk 3,29 parr und Mk 9,42 parr s. o.), engagiert nicht zur spontanen Identifikation. Das gilt auch für die beim „Höllenexperten" Mt gängigen fiktiven Gleichnisfiguren, die in die „äußerste Finsternis hinausgeworfen" werden, wo „Heulen und Zähneknirschen" ist. Von diesen distanziert man sich im Leseakt (Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30.41; vgl. auch Lk 16,23 f.). Die „Söhne des Reiches", die draußen bleiben und nicht am eschatologischen Mahl teilnehmen (Mt 8,12), sind auch keine Figuren, die den intendierten Mt-LeserInnen unmittelbar nahe gehen würden.

ren Leib lieben, ihm aber keinesfalls über den Weg trauen?

7 Schluss

Wem also ist die Höllenpredigt der Evangelien zugesagt? Wahrscheinlich nicht jenen, die nach landläufiger Vorstellung womöglich in die Hölle kommen könnten. Denn diese lassen sich ohnehin davon nicht beeindrucken. Sie spricht jedenfalls uns an, die wir hoffen, dass einmal gilt: „Wir werden immer beim Herrn sein" (1 Thess 4,17). Bis dahin bestärkt uns Jesu Höllenpredigt in den Auseinandersetzungen, die wir um die Tragfähigkeit von Lebensentwürfen zu führen haben. Sie bewahrt uns aber auch vor religiöser Arroganz, wenn wir die Worte annehmen, die schon der Lehrer Jesu seinen Zeitgenossen sagte:

Mt 3,7–10:

Ihr Otterngezücht, wer hat euch gewiss gemacht,
dass ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet?
Seht zu, bringt rechtschaffene Frucht der Buße!
Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet:
Wir haben Abraham zum Vater
[--- und den Sohn Gottes zum Bruder ---].
Denn ich sage euch:
Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken.
Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt.
Darum: Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt,
wird abgehauen und ins Feuer geworfen.

Der Autor: *Christoph Niemand, geb. 1959, studierte Philosophie und Theologie in Rom. Er wurde 1989 in Linz mit einer Arbeit zu Synoptischen Frage promoviert und habilitierte sich mit einer Studie zur Traditionsgeschichte der Fußwaschungserzählung im Johannesevangelium. Seit 1995 ist er Professor für Neues Testament an der KU Linz. Zu seinen Arbeitsfeldern zählen u. a. die Jesusforschung (Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007), die Gleichnisforschung (Irritation oder Einverständnis? Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: Franz Gruber [u. a. Hg.], Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens [LPTB 17], Frankfurt a. Main 2009, 93–113) und die frühe Christologie (Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische eikōn-Christologie [2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29] und ihre Kontexte, in: Gerd Häfner [u. a. Hg.], Kontexte neutestamentlicher Christologien [QD 292], Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 9–59.*

Andreas Merkt

Finsternisse, Feuerflüsse und andere Straforte

Das Jenseits außerhalb des Kanons

◆ **Ausgehend von konkreten Texten aus der frühchristlichen und außerkanonischen Literatur zeigt der Autor eindrücklich auf, wie sich die Vorstellungen jenseitiger Bestrafung von Sünden entwickeln und gleichzeitig dazu Modelle entstehen, wie noch lebende Fromme diesen Verurteilten helfen können. (Redaktion)**

Wer aus der Bibel etwas über Hölle und Fegefeuer erfahren möchte, wird enttäuscht. Zwar redet Jesus von der äußersten Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen herrschen, und Paulus erwähnt eine Prüfung durch Feuer, aber Genaueres erfährt man nicht. Diese Enttäuschung teilten auch schon frühe Christen.

Ihre Neugierde wurde dennoch befriedigt. Aufschluss über das Jenseits gab es nämlich außerhalb des biblischen Kanons, wie er sich praktisch schon Ende des 2. Jh. herausgebildet hatte und ab der zweiten Hälfte des 4. Jh. auch formell beschlossen wurde.

Vor allem Geschichten über Visionen verschafften Einblick ins Jenseits. Sie finden sich in ganz unterschiedlichen Textsorten, in Martyriumsberichten, erbaulicher Mönchsliteratur und Apokalypsen. Solche Schriften bildeten eine dynamische Textwelt, welche die Jenseitsbilder der Christenheit stärker prägte als die Bibel. Einer der frühesten Berichte dieser Art stammt von einer Frau.

1 Das Gebet einer Märtyrerin[1]

Die einundzwanzigjährige Vibia Perpetua, Mutter eines Säuglings, saß im Gefängnis von Karthago ein. Sie verweigerte das Opfer für den Kaiser mit den Worten: *christiana sum*. „Christin bin ich." Sie wurde deshalb gemeinsam mit sechs weiteren jungen Christen und Christinnen *ad bestias* verurteilt. Am Geburtstag des Kaisersohnes Geta, dem 3. März des Jahres 203, bekam sie es in der Arena von Karthago mit einer wilden Kuh zu tun und wurde schließlich

[1] Im Blick auf das eher praktisch-theologische Publikum wird auf Angaben zu den originalsprachlichen Editionen und Fachliteratur verzichtet und nur auf deutsche Übersetzungen, vor allem solche, die im Internet zugänglich sind, hingewiesen. Vgl. für die Passio Perpetuae: *Oda Hagemeyer / Basilissa Hürtgen* (Hg.), Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten (Alte Quellen neuer Kraft), Düsseldorf 1961, 90–110; http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/martyrium-felicitas.html [Abruf: 18.01.2019]; für die „Apokryphen" ist zu beachten, dass es hier in der Regel vielfältige Versionen in unterschiedlichen Sprachen gibt und die deutsche Übersetzung sich meist nur auf eine davon bezieht. Hinweise auf Versionen, Editionen, Übersetzungen und Sekundärliteratur findet man unter: https://www.nasscal.com/e-clavis-christian apocrypha.

von einem Gladiator mit dem Schwert getötet.

Dem Bericht über das Martyrium ist eine Art Tagebuch vorangestellt, das Perpetua selbst im Gefängnis verfasst hat. Darin schildert sie die Haftbedingungen, den Konflikt mit ihrem heidnischen Vater, das Verhör, die Sorge um ihren Sohn und auch vier Visionen, die ihr im Kerker zuteilwurden. Zwei davon betreffen ihren verstorbenen Bruder Dinokrates. Zunächst sieht sie, wie er aus einem finsteren Ort hervorgeht, an dem sich noch viele befinden. Erhitzt, durstig, schmutzig und bleich streckt er sich vergeblich nach dem hohen Rand eines Wasserbeckens. Nachdem sie Tag und Nacht für ihn gebetet hat, erhält sie eine weitere Vision: Dinokrates, nun sauber und erfrischt, trinkt aus einer Schale an dem nun abgesenkten Rand des Beckens und beginnt dann „nach Art der Kinder zu spielen". Perpetua erkennt, dass er aus der *poena* (Strafe oder Pein) entlassen ist (*Passio Perpetuae* 7–8).

Das Jenseits, das Perpetua gesehen hat, entspricht dem Hades, wie ihn sich Griechen und Römer vorstellten, ein düsteres Schattenreich, in dem die Toten eine triste, schemenhafte Existenz führten. Auch Nichtchristen hofften, ihren Verstorbenen irgendwie helfen zu können: Deshalb feierten sie Totenmähler an den Gräbern und gaben auch dem Toten etwas ab mit den Worten: „Iss und trink und lass es dir gut gehen!" Diese vage Hoffnung hat sich bei Perpetua in Gewissheit verwandelt: Eine glaubensstarke Frau wie sie, das beweisen ihre Visionen, kann den Verstorbenen helfen.

2 Ein christlicher Talib und die Verwandlung des Hades

„Tapferste Märtyrerin"[2] urteilte der erste lateinische Theologe über Perpetua. Tertullian hatte sich einige Jahre zuvor, fasziniert vom Gerechtigkeitssinn der Christen, bekehrt und diesen Schritt in einer umfangreichen Schrift verteidigt. Doch bald erschien ihm das normale Gemeindechristentum zu lasch. Er wandte sich einer Bußbewegung zu, der Neuen Prophetie, die einige Jahrzehnte zuvor in Phrygien in Kleinasien von dem Propheten Montanus und zwei Prophetinnen ins Leben gerufen worden war.

Die rigorosen Forderungen dieser Bewegung (keine Bußmöglichkeit für Sünder, Martyrium als Lebensziel, sexuelle Enthaltsamkeit) entsprachen Tertullians Moralvorstellungen – wegen seiner Forderung nach Verschleierung von Jungfrauen hat man ihn einen „christlichen Talib"[3] genannt –, aber auch seinem Gottesbild: Gegenüber einer übersteigerten Gnadentheologie (wie sie einige Jahrzehnte zuvor Markion in einer extremen Paulus-Auslegung entwickelt hatte) betonte Tertullian die Gerechtigkeit Gottes. Und gegenüber gnostischen Lehren unterstrich er den Wert der Welt und des menschlichen Handelns. In diesen kontroverstheologischen Kontexten entwickelte er eine Theorie vom Hades als

[2] *Quintus Septimius Florens Tertullian*, De anima, 55,4: „fortissima martyr"; http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm [Abruf: 18.01.2019]. Deutsch: https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1909.htm [Abruf: 28.02.2019].

[3] *Karl-Heinz Ott*, Blendwerk des Teufels. Tertullian, ein christlicher Talib?, in: NZZ Nr. 282, 4. Dezember 2001, 34; online unter https://www.yumpu.com/de/document/read/6972668/blendwerk-des-teufels-tertullian-ein-christlicher-talib-kirchench [Abruf: 18.01.2019].

einem Kerker, in dem man für jedes einzelne Vergehen bestraft wird.

Wie Perpetua, deren Visionen er kannte, ist auch Tertullians Bild der Unterwelt traditionell – bis auf einen markanten Unterschied: Sie ist nicht mehr ein ewiges Totenreich, sondern nur noch ein vorübergehender Aufenthaltsort. Dadurch wird der Hades einerseits zu einem Ort, der wie das spätere Purgatorium einen Zwischenzustand zur Strafe und Sühne symbolisiert, freilich noch ohne Feuer. Ihm entgehen nur die ganz Heiligen, vor allem die Märtyrer, die direkt ins Paradies kommen. Nicht ganz so heilige Menschen aber müssen so lange in der Unterwelt bleiben, bis sie ihre Strafe abgesessen, ihre Schulden „bis auf den letzten Heller" beglichen haben. Allerdings können die Lebenden durch Fürbitten und Eucharistiefeiern den Verstorbenen in ihrem Leid beistehen, ihnen ein *refrigerium interim*, eine zwischenzeitliche Erquickung verschaffen. Andererseits verwandelt sich der Hades für die ganz Bösen in die Hölle, wenn Gott ihre Strafe durch sein Gerichtsurteil in eine ewige verwandelt.

Christinnen und Christen wie Tertullian und Perpetua speisten ihre Jenseitsbilder nicht nur aus der klassischen Literatur, Vergil und Homer, sondern auch aus frühchristlichen Schriften, die man oft zu den sogenannten „Apokryphen" zählt. Allerdings waren diese frühchristlichen Erzählungen über die andere Welt alles andere als apokryph, verborgen oder geheim. Sie übertrafen an Popularität manche biblischen Schriften und wurden bisweilen sogar zu den Heiligen Schriften gezählt.

3 Das Buch der Wächter: Straforte für Engel und Menschen

Der früheste bekannte Jenseits-Reisebericht, das *Buch der Wächter*, das man auch in Qumran las, stammt aus dem 3. / 2. Jh. v. Chr. Um die Zeitenwende wurde es in den Kapiteln 6–36 in das sogenannte Erste Henochbuch (1 Hen)[4] aufgenommen. Henoch, jene vorsintflutliche Gestalt, die nach Gen 5,24 von Gott „hinweggenommen" wurde, also mysteriöserweise offenbar nicht gestorben ist, dient hier als Reiseführer. Für Tertullian (und andere frühe Christen wie den Autor des Judas-Briefes) zählte 1 Hen zu den Heiligen Schriften.

Der im Buch der Wächter geschilderte Strafort ist für gefallene Engel ebenso wie für sündige Menschen bestimmt. Weil der Engel Azazel „Schwerter und Messer", „Spangen, Schmuck und Schminke" und damit Gottlosigkeit, Unzucht und Bosheit in die Welt gebracht hat (1 Hen 8,1 f.), wirft ihn der Erzengel Rafael „in die Finsternis" (10,4). Später zeigen Deute-Engel dem Henoch diese Finsternis: „einen tiefen Abgrund mit Säulen himmlischen Feuers", wo die Gesetzesübertreter „10.000 Jahre" gebunden sind „bis zu der Zeit, da ihre Sünde vollendet ist" (18,11.16). Und tatsächlich sieht Henoch dann die Engel in diesem Abgrund „im Feuer brennen" (21,3).

Der Engel Uriel erklärt, dieser Ort sei ebenso für alle Menschen bestimmt, „die mit ihrem Mund unziemliche Reden gegen Gott führen" (27,2). Bei der Komposition des Ersten Henochbuches erfuhr diese Gruppe eine sozialkritische Erweiterung: In den auf das Wächter-Buch folgen-

[4] *Siegbert Uhlig*, Das äthiopische Henochbuch, in: *Werner Georg Kümmel / Hermann Lichtenberger* (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch römischer Zeit. Bd. 5: Apokalypsen, Gütersloh 1984, 461–780.

den Bilderreden landen auch „Könige und Mächtige“ in dem „tiefen Tal mit lodernden Feuer“ (54,1 f.).

4 Die Apokalypse des Petrus: Verbrechen und Bestrafung

Wie 1 Hen gehört die im frühen 2. Jh. entstandene *Apokalypse des Petrus* (ApkPetr)[5] bis heute zum Kanon der äthiopisch-orthodoxen Kirche. In der Antike zählten sie manche, so Klemens von Alexandria und der Autor der ältesten Kanonliste in Rom (beide um 200), zu den Heiligen Schriften. In einigen Gemeinden Palästinas las man die Petrus-Offenbarung noch im 5. Jh. am Karfreitag.

Das Jenseitsbild der ApkPetr unterscheidet sich durch zweierlei von dem des Henochbuches. Während in 1 Hen die Unterwelt schon vor dem Gericht als Strafort fungiert, erscheint sie in der Apokalypse vor der allgemeinen Auferstehung als neutraler Aufbewahrungsort der Toten. Die Darstellung ist ganz auf die Situation nach dem Weltgericht fokussiert. Jesus zeigt dem Petrus (der als Erzähler fungiert) in einer Art „Tele-Vision“ „auf seiner rechten Handfläche das Bild von dem, was sich am Jüngsten Tag erfüllen wird […]. Die Hölle gibt ihre Toten heraus […]. Jedem wird nach seinem Tun vergolten werden […]; die Übeltäter, die Sünder und die Heuchlerischen werden in den Abgründen der Finsternis sein, die nicht vergeht. Und ihre Strafe ist das Feuer“ (ApkPetr äth. 3).

Die Straforte und Folterarten werden differenziert und entsprechen in der Regel dem Vergehen: Lästerer werden über einem Feuer an ihren Zungen aufgehängt (griech. 22). Frauen, die mit ihren prächtigen Frisuren Männer verführt haben, werden an Nacken und Haaren aufgehängt, hurende Männer an ihren Schenkeln (äth. 7, griech. 24). Kinder schleudern ihren bis zum Nacken in Exkrementen sitzenden Müttern, die sie abgetrieben haben, stechende Blitze in die Augen (griech. 26). Geldverleihern und Zinsnehmern geht es etwas besser: Sie stehen nur bis zu den Knien in Ausscheidungen (äth. 10, griech. 31).

Obwohl die Apokalypse des Petrus bis ins 19. Jh. kaum bekannt war, entfaltete sie eine enorme Wirkung. Denn ihre Bildwelt fand Eingang in die beiden Werke, welche die Vorstellungen von Hölle und Fegefeuer am stärksten geprägt haben: die *Offenbarung der Gottesmutter* im byzantinischen Raum und die *Apokalypse des Paulus* im Westen sowie in der koptischen und syrischen Tradition.

5 Die Vision des Paulus und die „Geistliche Wiese“: Kleriker-Kritik

Die *Apokalypse des Paulus* (ApkPl)[6], ein angeblich im Jahre 388 in Tarsus im Hause des Paulus in einem Marmorkasten gefundener Text, ist eine der verbreitetsten Schriften der Antike. Sie findet sich in über 300 Handschriften in zahlreichen Va-

[5] *Caspar Detlef Gustav Müller* (Übers.), Offenbarung des Petrus, in: *Wilhelm Schneemelcher* (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen. Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1999, 566–578; https://www.barnabas-evangelium.de/judenchristentum/die-offenbarung-des-petrus/ [Abruf 18.01.2019].

[6] *Hugo Duensing*/*Aurelio de Santos Otero* (Hg./Übers.), Apokalypse des Paulus, in: *Wilhelm Schneemelcher* (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen (s. Anm. 5), 644–675.

riationen und in allen Sprachen des christlichen Kulturkreises – und dies, obwohl (oder vielleicht gerade weil) Kirchenobere sie verurteilten. In Byzanz wurde sie in einer Variante populär, in der Maria die Rolle des Paulus als Visionärin übernimmt.

An der ApkPl kann man beispielhaft ablesen, was die „Apokryphenforschung" der jüngsten Zeit als besonderes Kennzeichen solcher Literatur herausgearbeitet hat: Während die kanonischen Schriften weitgehend textstabil überliefert wurden, zeigte man in der Regel keine Hemmungen, die apokryphe Literatur zu überarbeiten. Man kürzte oder ergänzte, und man variierte Figuren, Schauplätze und Motive, um den Stoff neuen historischen Umständen anzupassen und bestimmten Interessen dienlich zu machen.

So zeigt schon eine im 5. Jh. in Anatolien zirkulierende Version der Paulus-Apokalypse gegenüber ihrer petrinischen Vorgängerin eine markante Weiterentwicklung: Das Weltgericht und damit die ferne Zukunft endzeitlichen Heils oder Unheils geraten hier aus dem Blick. Es handelt sich nicht um eine Apokalypse im Sinne einer Offenbarung künftiger Ereignisse, sondern die Vision beschränkt sich auf ein statisches Jenseits, das gewissermaßen synchron zum Diesseits existiert.

Die veränderte historische Situation (Ende der Verfolgung, Übergang zur Volkskirche und schließlich Staatsreligion) bewirkte vor allem eine Erweiterung des Sünderspektrums: Kleriker nehmen nun eine prominente Rolle unter den Bestraften ein und gehören fortan zum festen Sträflingsbestand von Fegefeuer und Hölle.

Paulus sieht einen solchen Menschen, der im Feuerfluss „ertränkt wurde von Tartarusengeln, die in ihren Händen ein dreizinkiges Eisen hatten, mit dem sie die Eingeweide jenes Greises durchbohrten. Und ich fragte den Engel und sagte: ‚Herr, wer ist dieser Greis da, dem solche Qualen auferlegt werden?' Und antwortend sagte der Engel zu mir: ‚Dieser da, den du siehst, war ein Priester, der seinen Dienst nicht gut versehen hat. Obwohl er aß und trank und hurte, brachte er dem Herrn das Opfer an seinem heiligen Altar dar.'" (ApkPl 34)

Ein Priester gefoltert im Jenseits für seine Sünden im Diesseits – dieses Bild fügt sich in die große Schar von Kleruskritiken, die seit Mitte des 3. Jahrhunderts in zahlreichen Schriften begegnen, also seit jener Zeit, in der die christlichen Gemeinden, zumindest in den Großstädten, über *face to face communities* hinausgewachsen waren, eine strikte hierarchische und hochdifferenzierte Organisation ausgebildet hatten und vereinzelt Bischöfe sich schon wie Kirchenfürsten aufführten. Mit der Konstantinischen Wende und der Ausweitung der Klerikerprivilegien auf den politischen und gesellschaftlichen Raum verstärkte sich dieser Trend, nun auch gefördert durch die Ressentiments von Mönchen, bei denen die Paulus-Apokalypse besonders beliebt war.

Johannes Moschus erzählt zum Beispiel in seiner „Geistlichen Wiese" (Pratum Spirituale: PrSp)[7] von der Vision eines ägyptischen Mönches, der einen nachlässigen, kürzlich verstorbenen Schüler in einem Feuerfluss inmitten einer Menschenmenge sieht, eingetaucht bis zum Hals.

Der Mönch sagte zu ihm: „Habe ich dich nicht wegen genau dieser Strafe ermahnt, deine Seele zu hüten?" Der Bruder antwortete: „Ich danke Gott, dass wenigs-

[7] *Johannes Moschos*, Leimonarion oder die Wiese. Aus dem Griechischen übertragen und herausgegeben vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania 2008.

tens mein Kopf noch frei ist. Dank deinem Gebet stehe ich auf dem Kopf des Bischofs" (PrSp 44).

Diese theatralische Geschichte mit ihrem feinen Humor verweist auf eine ganze Reihe von Funktionen der Jenseitsbilder: Kleruskritik, Mahnung und „Seel-Sorge", Aufforderung zu Gebeten für die Toten und auch, um all diese Zwecke wirksam zu erzielen, Unterhaltung.

6 „Aber sag es nicht weiter!" Moralpädagogik und Disziplinierung

Ein beliebtes Motiv in der Jenseitsliteratur ist das Mitleid der Heiligen für die Sträflinge. Gelegentlich gelingt es ihnen, Christus zu einer Milderung der Strafe oder zu einem zeitweiligen Aussetzen, etwa an den Sonntagen, zu bewegen. In einem nur in der äthiopischen Tradition überlieferten Teil der Petrus-Apokalypse bittet Petrus Christus, doch Mitleid mit den armen Seelen zu haben. Darauf antwortet Jesus:

„Du darfst zwar wissen, wonach du fragst. Aber du darfst, was du hörst, nicht den Sündern erzählen, damit sie sich nicht noch mehr verfehlen und sündigen […]. Mein Vater wird ihnen das gesamte Leben, die Herrlichkeit und das Reich geben, das nie endet […]. Es ist um deretwillen, die an mich geglaubt haben, dass ich auf ihr Wort hin Erbarmen mit den Menschen haben werde."[8]

Der Text deutet an, dass die Jenseitsstrafen nicht ewig dauern, sondern auf Bitten der Gläubigen hin beendet und in Heil verwandelt werden. Allerdings solle man das besser nicht bekannt machen, weil die Menschen sonst zum Sündigen verleitet werden.

Klarer kann die pädagogische Funktion der Straf-Visionen nicht ausgedrückt werden. Sie dienen der moralischen Erziehung. Tertullian erklärt freimütig: Die Christen fürchten Gott wegen „der Schwierigkeit, sich zu verbergen und ebenso wegen der Größe der Strafe, die nicht bloß lange, sondern ewig dauern wird". Kurz davor nennt er Gott einen „Alles-Beobachter", unter dessen „Aufsicht" alle stehen (Apol. 45,7)[9]. Das hat, meint Tertullian, sein Gutes. Die Christen „werden geradezu zwangsläufig moralisch besser" (49,2).

Durch Visualisierung, räumliche Ordnung in Sündergruppen und die Verbindung mit einer analogen Strafe wird die Moral im Bewusstsein verankert. Abstrakte moralische Lehren, wie sie sich etwa in der Bergpredigt oder der Zwei-Wege-Lehre finden, werden in ein episches Theater übersetzt. Dafür eignete sich die parabiblische, „apokryphe" Literatur in besonderer Weise. Da sie nach Belieben umgeschrieben und angepasst werden konnte, entwickelte sie sich zur moralpädagogischen und religionsdidaktischen Spielwiese. Wollte man ein Verhalten als sündig oder eine Lehre als häretisch kennzeichnen, musste man nur den entsprechenden Sünder oder Häretiker in der Hölle platzieren. Die Vorstellung von einer letztendlichen Rettung aller wäre in dieser Hinsicht kontraproduktiv. Deshalb befiehlt Petrus

[8] Dieser Text fehlt in der o. g. deutschen Übersetzung. Er findet sich in französischer Paraphrase bei: *Sylvain Grébaut*, Littérature éthiopienne pseudo-Clementine, in: Revue de l'Orient Chrétien 12 (1907), 139–151, hier: 144.

[9] *Quintus Septimius Florens Tertullian*, Apologeticum; vgl. http://www.tertullian.org/latin/apologeticum_becker.htm [Abruf: 18.01.2019]. Deutsche Übersetzung: https://www.unifr.ch/bkv/kapitel92.htm [Abruf: 28.02.2019].

am Schluss der Apokalypse seinem Schüler Klemens, die Offenbarung in einem Kasten zu verstecken, damit die Dummen sie nicht sehen.

7 Ein „Schauspiel für die Gerechten": Psychologische Aspekte der Straf-Visionen und karnevalesker Diskurs

Das Buch der Wächter, die Petrusapokalypse und auch Tertullian betonen übereinstimmend einen bizarren Aspekt der himmlischen Seligkeit: Genugtuung und Schadenfreude. „In der letzten Zeit werden sie (die Bösen) zum Schauspiel eines gerechten Gerichts vor den Gerechten dienen bis in alle Ewigkeit" (1 Hen 27,3). „Die Gerechten werden die sehen, die sie gehasst haben. Denn deren Strafe wird für immer ihre Rache sein" (ApkPetr 47). Und die Glaubenden sehen das jetzt schon: „Wir haben dies durch den Glauben gewissermaßen schon jetzt durch unsere Vorstellung gegenwärtig."[10] (Tert., De spectaculis 30,7).

Die Jenseits-Vision verhilft den Glaubenden, Leid, Ungerechtigkeit und Ohnmacht durch die Vorstellungskraft zu bewältigen. Diese Texte mit ihrer unverhohlenen Schadenfreude und ihrem Unterhaltungswert erfüllen nun nicht nur eine Ventil- und Coping-Funktion. Sie fungieren zugleich als eine karnevaleske Form von Theologie. Tatsächlich begegnen in diesen Visionen einige der Eigenschaften, die Michail Bachtin[11] dem Karneval zuschreibt. Die Welt wird auf den Kopf gestellt: Die Opfer der Geschichte erscheinen als Sieger und dürfen bei der Bestrafung ihrer Peiniger zuschauen. Bedürfnisse und Verhaltensweisen, die in der normalen Ordnung fehl am Platze wären, wie die Freude am Leiden der Bösen und die Sehnsucht nach Gegengewalt, erhalten hier ein Ventil. Indem die Kirche nun solche Visionen wenn auch nicht kanonisiert, so doch zumindest toleriert, wird das potenziell Gefährliche und Subversive solcher Kräfte gebändigt. Der in Dogmen und Gesetzen kodifizierte Diskurs der kirchlichen Obrigkeiten wird durch den karnevalesken Diskurs ausbalanciert.

Trotz des formalen Kontrastes, aber gerade auch durch ihn wird der kodifizierte Diskurs teilweise sogar bestätigt und popularisiert: Die karnevaleske Theologie mit ihrer eigenen poetischen und imaginativen Logik bringt nämlich die Lehre über den gerechten Gott, der zu den Seinen hält und die anderen richtet, der die Erniedrigten erhöht und die Mächtigen stürzt, aus der Studierstube auf die Bühne.

Im Rahmen dieses karnevalesken Diskurses erhielt nun das Fegefeuer eine besondere kulturelle, soziale und ekklesiologische Bedeutung.

8 Die „konnektive" Funktion des Fegefeuers

Jan Assmann hat in seiner Arbeit über das kulturelle Gedächtnis den Begriff der *iustitia connectiva* eingeführt. Jede Kultur weist ihm zufolge eine konnektive Struktur auf, insofern sie die Menschen miteinander und auch die Vergangenheit mit

[10] *Quintus Septimius Florens Tertullian*, De spectaculis; vgl. http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_14_de_spectaculis.htm#C30 [Abruf: 18.01.2019]. Deutsche Übersetzung: https://www.unifr.ch/bkv/kapitel61.htm [Abruf: 28.02.2019].

[11] *Michail Bachtin*, Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur (Fischer Taschenbücher 7434. Fischer Wissenschaft), Frankfurt a. M. 1990.

der Gegenwart verknüpft. Diese Struktur wird in den Hochkulturen mit dem Begriff der Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht. Sie bindet „den Erfolg an die Tat, die Strafe an das Verbrechen". Und sie „verbindet die Menschen miteinander, schafft die Basis für soziale Kohäsion und Solidarität"[12].

Genau hierin liegt auch eine Funktion des Fegefeuers. Wie die Hölle verknüpft es das Vergehen mit der zugehörigen Strafe, die früheren Untaten mit dem Leiden im Jenseits. Die Botschaft lautet: Achte auf dein Denken und Tun, denn im Jenseits musst du deine Schuld bezahlen.

Vor allem aber verbindet das Fegefeuer die Menschen miteinander, und zwar in vielerlei Hinsicht. Ganz grundlegend verbindet es die Lebenden mit den Toten. Visionen wie die der Perpetua und der Paulus-Apokalypse vermitteln eine klare Botschaft: Die Verstorbenen sind auf die Hilfe der Lebenden angewiesen.

Weiterführende Literatur:
Maximilian Benz, Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter, Berlin 2013, bietet einen guten Überblick über die Jenseitsreisen mit ihren Darstellungen von Himmel, Hölle und Fegefeuer vom Buch der Wächter bis zum Tractatus de Purgatorio S. Patricii.
Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, zeigt, wie im römischen Nordafrika im frühen 3. Jh. einzelne Elemente zum Vorschein kommen, die später zum Konzept des Fegefeuers zusammengefügt wurden, und ordnet diese Ideen und Praktiken in ihren zeitgeschichtlichen und kontroverstheologischen Kontext ein.

Es verbindet aber auch die Heiligen mit den Sündern. Heilige wie Perpetua oder Petrus und Paulus können den Sündern helfen, und zwar nicht nur den Lebenden, sondern auch den armen Seelen an ihren postmortalen Straforten. Es ist wohl kein Zufall, dass sich die Heiligenverehrung ab dem späten 2. Jahrhundert parallel zu den ersten Fegefeuervorstellungen entwickelt hat.

Das Fegefeuer präsentiert darüber hinaus auch eine kontrafaktische soziale Ordnung, die geeignet war, die erfahrenen Hierarchien zu relativieren. In der imaginierten Gegenwelt war paradoxerweise der Mächtige vom Machtlosen, der Reiche vom Armen abhängig.

Schon früh schuf der mit dem Fegefeuer verbundene Ideenkomplex auch eine besondere Verbindung von Klerikern und Laien. Seit dem 3. Jahrhundert ist die Praxis bezeugt, Eucharistiefeiern zugunsten von Verstorbenen zu feiern und deren Namen im Gebet des Priesters zu nennen. Für diese besondere Form der Totensorge sind die Laien auf die Priester angewiesen. Zugleich bezeugt die Vorliebe für Jenseitsbilder von leidenden Klerikern wiederum eine besondere Form der Bewältigung dieses Abhängigkeitsverhältnisses.

Die konnektive Funktion des Fegefeuers reicht noch weiter: Das Fegefeuer verbindet auch hohe Theologie und gelebte Religion, fromme Seelen und kluge Köpfe. Intellektuelle wie Gregor der Große oder Beda Venerabilis brauchten keine Hemmungen zu zeigen, mit ihren Fegefeuer-Geschichten den Glauben an die Notwendigkeit von Gebeten und Messopfern für die armen Seelen zu propagieren. Denn die in der populären Praxis implizierte Idee eines durch Interzession erleich-

[12] *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis, München ³2000, 232; vgl. 16 f.

terbaren endlichen Jenseitsleidens bildete zugleich ein Postulat der theologischen Vernunft. Es ergibt sich, das wird schon bei Tertullian deutlich, aus einem Gottesbild, das die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Gnade nicht einseitig auflöst. Zugleich entsprach die Fegfeuer-Idee auch einem Kirchenbegriff, welcher der Realität sündiger Christen Rechnung trug, wie er seit dem frühen 3. Jh. in biblische Bilder gefasst wurde (Arche Noah mit reinen und unreinen Tieren, Mischung von Unkraut und Weizen).

Das Fegefeuer (verstanden als Inbegriff eines ganzen Komplexes von Ideen und Praktiken) fungierte somit als sozialer Kitt, der Menschen – Heilige und Sünder, Intellektuelle und Ungebildete, Reiche und Arme, Mächtige und Machtlose, Kleriker und Laien, Tote und Lebende – zu einer umfassenden Solidargemeinschaft verband. Vorausgesetzt, man glaubte daran.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. Andreas Merkt, Jg. 1967, Lehrstuhl für Historische Theologie in Regensburg (seit 2001); Herausgeber des Handbuchs zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt (seit 2010); Direktor des Centre for Advanced Studies „Beyond Canon" (seit 2018). Publikationen zum Thema: Metamorphosen des Todes. Bestattungskulturen und Jenseitsvorstellungen im Wandel, Regensburg 2016; [mit A. Angerstorfer / J. Dresken-Weiland,] Himmel, Paradies, Schalom. Tod und Jenseits in antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften, Regensburg 2012; „Karnevaleske Theologie und ihre Domestizierung. Über Visionen und Revisionen," in: T. Khidesheli / N. Kavvadas (Hg.), Bau und Schrift. Studien zur Archäologie und Literatur des antiken Christentums, Münster 2015, 179–199.*

Ines Weber

Erziehung zum guten christlichen Leben

Hölle und Fegefeuer in Mittelalter und Neuzeit

◆ **Hölle und Fegefeuer rufen bei den meisten Menschen unweigerlich Bilder der Angst und des Schreckens hervor. Sie sind oftmals mit der Annahme von einem Richtergott, der keine Sünde ungestraft lässt, verbunden. Dass solche Vorstellungen in der Christentumsgeschichte erst im späten 19. Jahrhundert Raum griffen, zeigt unsere Autorin. Sie legt dar, dass in Mittelalter und Neuzeit Hölle und Fegefeuer als pädagogische Mahnfinger dienten, um die/den einzelne/n Christen/in im Diesseits zu einem guten christlichen Leben anzuleiten. Speziell die Rede vom Fegefeuer sollte Trost und Hoffnung spenden, als für die/den Sünder/in im endzeitlichen Gericht nicht alles verloren sei. (Redaktion)**

Für die/den heutige/n Leser/in mag es mehr als erstaunlich und geradezu überraschend klingen, dass es gerade das Mittelalter war, das Hölle und Fegefeuer nicht allein und vor allem nicht nur als Strafen für das diesseitige Leben proklamierte, sondern als Medien der Erziehung zum guten christlichen Verhalten im Hier und Jetzt verwendete. Ist in unseren Köpfen doch vielfach noch das Bild eines dunklen Mittelalters verankert, in dem die Menschen von kirchlichen Amtsträgern bzw. Institutionen mit Drohungen vor dem endzeitlichen Gericht in Angst und Schrecken versetzt wurden. Schließlich, so die Idee, lasse der strenge Richtergott am Ende keine Sünde ungestraft. Zu diesem Bild gehört wohl auch, dass es dann Martin Luther und die mit ihm angeblich beginnende Neuzeit war, der dem Ganzen ein Ende setzen wollte, die katholische Kirche sich davon aber nicht habe beeindrucken lassen.

Ein Blick in die kirchengeschichtlichen Quellen zeigt jedoch, wie verfehlt eine solche Einschätzung ist, weil es weder das mittelalterliche Christentum war, das eine solche Drohbotschaft kreierte, noch Martin Luther mit diesen Botschaften aufräumte und einer aufgeklärten Theologie den Weg bereitete. Im Gegenteil machte die Ausgestaltung der Idee vom Fegefeuer in Antike und Mittelalter es überhaupt erst möglich, auf die Rettung aller Menschen hoffen zu können, weil nicht jeder Mensch verloren war, der mit einer Sünde belastet verstarb, für die er noch keine Buße abgeleistet hatte und deshalb der Hölle und damit der Gottferne anheimfiel, sondern dass auch dieser Mensch noch Rettung im Gericht erfahren konnte. Demnach waren Hölle und Fegefeuer im Mittelalter weniger Drohinstanzen einer Kirche, die einen strafenden Gott verkündete, sondern Hoffnungsszenarien einer Kirche mit einem barmherzigen, aber strengen Gott, der dem Menschen auch zuletzt noch seine Gnade zuteilwerden lässt. Was genau ist damit gemeint? Wie bildeten sich die Ideen von Hölle und Fegefeuer heraus? Und wie wurde argumentiert?

1 Die dreigliedrige Jenseitstopographie

Bereits in frühester Zeit entwickelte sich im Christentum eine dreigliedrige Jenseitstopographie bestehend aus Himmel, Hölle und Fegefeuer: der Himmel als Ort oder Zustand der Nähe Gottes, den all jene erreichten, die im irdischen Leben sündenlos geblieben waren, also Märtyrer und Heilige; die Hölle als Ort bzw. Zustand der Gottferne, in die alle stürzten, die nicht die Botschaft Gottes angenommen bzw. schwere Sünden auf sich geladen hatten; und das Fegefeuer, ein Ort oder Zustand, in dem es noch möglich war, lässliche Sünden abzubüßen, wenn die-/derjenige gewillt war, sich Gott doch noch zuzuwenden.[1]

Himmel und Hölle sind Bilder, die schon biblisch bezeugt sind, wenngleich im Alten Testament mit anderem Gehalt als im Neuen.[2] Die Idee des Fegefeuers jedoch ist bis auf einen einzigen Beleg, der im Laufe der Geschichte bis heute als ein Hinweis auf ein solches interpretiert worden ist und auch noch wird, biblisch nicht belegt.[3] Erste Spuren zur Entwicklung desselben finden sich jedoch schon in den frühesten Zeiten der Alten Kirche.[4] Angesichts der schwindenden Naherwartung und des damit nicht mehr so schnell eintretenden Endgerichts fragte man sich, was mit den Seelen der Verstorbenen zwischen Tod und endzeitlichem Gericht geschah, wo und wie diese auf selbiges warteten. Die Vorstellung eines Zwischenzustandes, eines *refrigerium interim*, entwickelte sich.[5] Zugleich erfuhren die ersten Christ/inn/en, dass es ihnen, wie eigentlich von Jesus gefordert, nicht möglich war, ihr ganzes Leben in völliger Umkehr und damit ohne Sünde zu leben. Daraus entwickelte sich in neutestamentlicher Zeit ein Bußverfahren, das es ermöglichte, jene Sünden, die trotz des Taufversprechens begangen worden waren und zum Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft geführt hatten, wieder abzubüßen, um erneut in die Kirche eingegliedert zu werden.[6] Die Frage jedoch, was mit jenen geschah, die mit Sünden belastet starben, und die damit verbundene Überlegung, ob diese dennoch gerettet werden konnten, ihnen gar von Seiten der noch Lebenden Beistand geleistet werden konnte, waren damit noch nicht gelöst. Die Idee des Fegefeuers aber bot eine Antwort. Andreas Merkt hat diese Zusammenhänge in seinem Beitrag in diesem Heft verdeutlicht.[7]

1 Vgl. *Peter Jezler*, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: *ders.* (Hg.), Himmel. Hölle. Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter [Ausstellungskatalog], München [2]1994, 13–26, hier: 17–22; vgl. *Martina Wehrli-Jones*, „Tuo daz guote und lâz daz übele". Das Fegefeuer als Sozialidee, in: ebd., 47–58, hier: 50–53; vgl. den Beitrag von *Andreas Merkt* in diesem Heft.

2 Vgl. die Beiträge von *Klaus Bieberstein* und *Christoph Niemand* in diesem Heft.

3 Vgl. 1 Kor. 3,12–17.

4 Vgl. *Andreas Merkt*, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005; vgl. seinen Beitrag in diesem Heft; vgl. *Hans-Dietrich Altendorf*, Die Entstehung des theologischen Höllenbildes in der Alten Kirche, in: *Peter Jezler*, Himmel. Hölle. Fegefeuer (s. Anm. 1), 27–32.

5 Vgl. *Peter Jezler*, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorgen (s. Anm. 1), 18.; vgl. *Brigitta Rotach*, Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (Refrigerium interim), in: *Peter Jezler*, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge (s. Anm. 1), 33–40.

6 Vgl. *Ines Weber*, Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur, 2 Bände (Mittelalter-Forschungen 24,1–2), Ostfildern 2008, Bd. 1, 337–341.

7 Vgl. den Beitrag von *Andreas Merkt* in diesem Heft; vgl. *ders.*, Das Fegefeuer (s. Anm. 4).

2 Die mittelalterlichen Entwicklungen

Diese in der Alten Kirche vorgedachten Vorstellungen von Hölle und Fegefeuer prägten sich im frühen und späten Mittelalter weiter aus und blieben bis in das späte 19. Jahrhundert hinein mehr oder minder ungebrochen erhalten. Lediglich einige wenige Um- oder Neuakzentuierungen, die aufgrund der verschiedenen sich verändernden kulturellen Bedingungen und theologischen Interpretationen der jeweiligen Epochen vorgenommen wurden, sind über die Jahrhunderte hinweg zu beobachten. Erst im Laufe des späten 19. Jahrhunderts kam es dann zu jenen Akzentverschiebungen, die als Bruch wirkten und die bis heute Spuren im Glauben der Menschen hinterlassen haben. Was genau ist damit gemeint?

In der Literatur des frühen Mittelalters ist immer wieder, zum Teil in sehr ausführlicher Weise, vom Leben nach dem Tod die Rede, aber auch von Qualen, welche die Menschen innerlich schon im diesseitigen Leben verspürten, wenn sie der Botschaft Gottes nicht vollständig folgten. Was das Leben nach dem Tod anging, wurden in der gesamten Visionsliteratur Szenarien sowie Orte beschrieben, die als Himmel und Hölle aufgefasst werden konnten und die vor Augen führten, was den Menschen nach ihrem Tod geschehen würde. Jene, die ohne Sünde gestorben waren, gelangten an Orte des Lichts, der Wärme, der Erquickung. Jene, die mit schweren Sünden beladen in den Tod gegangen waren, fielen für immer in brodelnde Becken, gerieten in die Dunkelheit, ertrugen Schmerzen.[8] Es gab aber auch Zwischenzustände, wo die Toten nur vorübergehend litten, solange bis sie reif für den Himmel waren. Warum es einen solchen Zustand angesichts des christlichen Gottesbildes auch geben musste, hat Papst Gregor der Große (540–604), einer der bedeutendsten und einflussreichsten Theologen des 6. Jahrhunderts, in seinen *Dialogi*, dem meist gelesenen Werk des Mittelalters, ins Wort gefasst. Nachdem er im vorausgehenden Passus erläutert hatte, dass jeder Mensch im Hier und Jetzt das Maximale tun musste, um das Gute in die Welt zu bringen, gab er im Folgenden die Antwort darauf, was mit denen geschah, die entgegen dem Taufversprechen, Christus ganz anzunehmen und seiner Lehre entsprechend zu leben, dennoch Sünden begangen und Schuld auf sich geladen und damit kein makelloses Leben geführt hatten. „Alles dies belastet die Seele noch nach dem Tode", und zwar dann und nur dann, „wenn keine Nachlassung in diesem Leben erfolgte." Am Ende der Tage würde dieses Verhalten jeder/jedes Einzelnen nämlich offenbar, weil jeder Mensch im Gericht so erscheinen werde, „wie er von der Erde scheidet". Angesichts dessen, dass Gott im Gericht barmherzig sein würde, konnte es in Gregors Augen jedoch nicht möglich sein, dass die Seelen, die noch Sünden in den Tod mitnahmen, weil sie diese zu Lebzeiten nicht mehr abgebüßt hatten, von vornherein der ewigen Strafe, der Hölle, der Gottferne anheimfielen. Vielmehr hätte der Mensch noch eine letzte Chance zur Buße und der Hinwendung zu Gott. Mit anderen Worten: Es musste einen Ort geben, das Fegefeuer, das Gregor als *purgatorium*, als Reinigungsort bezeichnet, wo nur jene Taten gesühnt wurden, die die/der Einzelne im diesseitigen Leben nicht schon bereut und gebüßt hatte. Das jedoch war nur für die „ganz kleinen Sünden" „wie

[8] Vgl. *Peter Dinzelbacher*, Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, Darmstadt 1989.

häufiges unnützes Gerede, unmäßiges Gelächter oder eine Sünde in der Leitung des Hauses" oder wenn jemand „aus Unkenntnis in einer nicht bedeutenden Sache" einen „Fehler" begangen hatte, der Fall, also wenn der Mensch „gewisse leichte Sünden" auf sich geladen hatte. Nur diese könnten im „Reinigungsfeuer" noch gebüßt werden, und dies wäre auch nur möglich, wenn die/der Sünder/in im diesseitigen Leben bereits ein weitestgehend gutes und gottgefälliges Leben geführt hatte. Für die sogenannten schweren Sünden aber, wenn zum Beispiel jemand „wider den Heiligen Geist [ge]lästert" hatte, würde ihm „weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben". Hier gab es keine Hoffnung mehr. Denn „größere und insofern härtere Sünden" konnten „im Fegfeuer überhaupt nicht nachgelassen werden"[9]. Damit formulierte Gregor jene Theologie aus, die über die gesamte (katholische) Christentumsgeschichte Bestand haben sollte. Die Betonung lag bei Gregor jedoch eindeutig auf dem den einzelnen Menschen rettenden, ja tröstenden und Hoffnung schenkenden Charakter des Fegefeuers, ohne dass er deshalb den büßenden ausschloss oder das Durchleben und Spüren der Schmerzen der eigenen Sünde ausblendete.

Bei alledem aber blieb die einzelne Seele nicht allein. Gregor griff hier auf die Idee der Alten Kirche zurück, dass die noch Lebenden mit Gebeten, durch die Feier der Eucharistie oder mit anderen guten Werken den Verstorbenen zu Hilfe kommen, ihnen beistehen oder gar zu deren Rettung beitragen konnten. Auf diese Weise entstand eine Verbindung der Lebenden mit den Toten als eine Art der Solidargemeinschaft, ein Gedankengebäude, das im späten Mittelalter nicht nur ungebrochen fortgesetzt, sondern noch deutlicher ausgearbeitet wurde.[10]

Seinen Ausdruck findet dies in der überaus vielfältigen und reichhaltigen spätmittelalterlichen Bilderkunst. In unzähligen Darstellungen wird immer wieder sehr plastisch in Szene gesetzt, wie sich das eigene gute christliche Leben auf die Gemeinschaft der Lebenden sowie auf die Verbindung der Lebenden mit den Toten oder auf den eigenen Tod auswirkte. Die Hungernden zu speisen, den Dürstenden zu trinken zu geben, die Nackten zu bekleiden, den Reisenden Einlass zu gewähren, die Toten zu versorgen etc., also jene schon neutestamentlich bezeugten Werke der Barmherzigkeit wurden in ihrer Notwendigkeit für ein gelingendes christliches Leben betont und zugleich ihre Buße mindernde Wirkung herausgestellt. Umgekehrt wurde vor Augen geführt, welche Vergehen der Einzelne im alltäglichen Leben mit welcher Wirkung begehen konnte. Vor allem in den Fresken der Kirchen wurde versinnbildlicht, was zum Beispiel mit dem Schuster geschah, der die Schuhe schlecht besohlte, dafür aber vollen Lohn kassierte, oder mit dem Bäcker, der das Brot zu klein buk, dafür dem/der Käufer/in aber dennoch den vollen Preis abverlangte. Sie alle erwartete mindestens das Fegefeuer, wenn nicht sogar die Hölle, denn Gier und ab dem hohen Mittelalter auch Wucher zählten seit jeher zu den ärgsten Sünden. Die/der heutige Leser/in könnte solche Darstellungen des Fe-

9 *Gregor der Große*, Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Ausgewählte Schriften, ed. Joseph Funk (Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe 3), 2: Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Vier Bücher Dialoge, München 1933, 246, 244.

10 Vgl. den Beitrag von *Andreas Merkt* in diesem Heft; vgl. *Arnold Angenendt*, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster 2013; vgl. *Martina Wehrli-Jones*, „Tuo daz guote und lâz daz übele" (s. Anm. 1).

gefeuers und der Hölle als Drohung werten. Zwingend ist das jedoch nicht. Die mittelalterlichen Theolog/inn/en nämlich verstanden sie als Mahnung, die christliche Botschaft ernst zu nehmen und das eigene Tun täglich zu bedenken, um am Aufbau des Reiches Gottes im Hier und Jetzt mitzuwirken. Ihnen ging es „in erster Linie darum", „den Gedanken der Buße zur Grundlage einer Erneuerung von Kirche und Gesellschaft zu machen", die Lebenden aufeinander zu verweisen und zugleich „neue Formen der Solidarität zwischen den Lebenden und den Toten zu schaffen."[11]

Eine solche Theologie spiegelte sich auch in den mittelalterlichen Bußbüchern wider. Zum einen wurden Vergehen hier, wie dies bereits Gregor der Große betont hatte, nach ihrem Grad aufgeschlüsselt: Schwere waren von leichteren zu unterscheiden, weil sie unterschiedlich motiviert waren oder verschieden hohen Schaden angerichtet hatten. Zum anderen zeigen die Bußbücher, dass die nach Reue und Bekenntnis auferlegten Bußen nicht als Strafe für das Vergehen zu verstehen waren, sondern der Heilung und Besserung der Sünderin/des Sünders dienten und damit medizinal-erzieherischen Charakter hatten.[12] Der Priester, der das Beichtgespräch mit der/dem Sünder/in führte, sollte diese/n zum Guten bewegen, sie/ihn erziehen, heilen und sie/ihn bei der inneren Veränderung begleiten, ihr/ihm dabei beistehen. Deshalb wurde er als Arzt bezeichnet, der mit der/dem Sünder/in ganz genau überlegen sollte, warum sie/er welche Tat begangen hatte, um ihr/ihm anschließend die Medizin zu verabreichen, die zur Heilung der Seele führen konnte. Angezielt war das gute christliche Leben, zu dem die/der einzelne Christ/in nach der Taufe verpflichtet war.[13]

3 Die Kritik der Reformatoren

Es sind dann die Reformatoren, die in unterschiedlicher Weise – und je nach theologischer Ausrichtung verschieden – die oben genannten Logiken durchbrachen und Kritik an der Idee der Hölle und des Fegefeuers übten. Martin Luther zum Beispiel überließ die Entscheidung darüber, ob ein Fegefeuer überhaupt existierte, in den ersten Jahren seiner theologischen Tätigkeit zunächst noch jeder/m Einzelnen.[14] In den späteren Jahren negierte er dann aber die Existenz desselben und reduzierte die Hölle auf einen Zustand, der aus mangelndem Glauben heraus resultierte. Dass er das tat, hatte weniger etwas mit der Kritik an der damaligen Kirche zu tun, die Luther an anderer Stelle sehr wohl übte. Sein Infragestellen des Fegefeuers und sein Verständnis von Hölle, sie resultierten vielmehr aus seinem Menschen- und Gottesbild und dem damit zusammenhängenden Verständnis von Sünde und Buße.[15] In den

[11] Ebd., 47.

[12] Vgl. *Ines Weber*, Der Priester als Arzt. Zum heilenden Charakter der Buße im frühen Mittelalter, in: *Markus Holzweber* (Hg.), Festschrift für Rupert Klieber, Wien 2019, 59–75; vgl. *Ludger Körntgen*, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7), Sigmaringen 1993, 52 f.

[13] Vgl. *Ines Weber*, Der Priester als Arzt (s. Anm. 12).

[14] Vgl. *Christine Göttler*, Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst, in: *Christoph Dohmen / Thomas Sternberg* (Hg.), ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 119–148.

[15] Vgl. *Armin Kohnle*, Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann, Berlin 2015, 60–63; vgl. den Beitrag von *Michael Ebertz* in diesem Heft.

Augen Luthers blieb der Mensch – im Gegensatz zur katholischen Meinung – Zeit seines Lebens auch nach der Taufe Sünder und wurde nur im Angesicht Gottes als gerecht angesehen bzw. als gerecht erklärt. Insofern konnte sich der Mensch, wenn er wirklich glaubte, der Gnade Gottes am Ende der Tage sicher sein. Folglich konnte in Luthers Augen der einzelne Mensch nichts dazu beitragen, seine Sündhaftigkeit aus der Welt zu schaffen. Vielmehr musste er sich glaubend ganz Gott anvertrauen. Gute Werke waren deshalb keineswegs obsolet, sondern mussten als Ausfluss dieses Glaubens getan werden. An der grundsätzlichen Sündhaftigkeit aber veränderten sie nichts. Buße nämlich tat nach Luther der einzelne Mensch nicht, um eine begangene Sünde und die damit verbundene Schuld wiedergutzumachen. Buße war bei Luther eine Haltung, die das ganze Leben des Menschen bestimmte, weil der Mensch sich seiner immerwährenden Sündhaftigkeit bewusst war. Demnach war bei Luther ein Gedankengerüst, wie es oben für das Mittelalter beschrieben wurde, obsolet. Er musste nicht in Erwägung ziehen, was mit dem Menschen geschah, der noch mit Restsünden beladen vor Gottes Angesicht trat und wie dieser dann noch gerettet werden konnte, weil jeder Mensch, solange er glaubte, im Angesicht Gottes gerettet war. Insofern konnte er kein Fegefeuer denken und auch die Hölle nur als Instanz für jene annehmen, die schwere Sünden in Form des mangelnden Glaubens auf sich geladen hatten.[16] Dieses Denken jedoch veränderte sich im Protestantismus schon im Verlauf des 16. Jahrhunderts und Höllenpredigten zogen noch Ende des 16. Jahrhunderts wieder in die Kirchen ein.[17]

Katholischerseits hielt man im Laufe der folgenden Jahrhunderte an der in der altgläubigen Kirche über Alte Kirche und Mittelalter entwickelten Jenseitstopographie fest: Der Mensch wurde in der Taufe von der Erbsünde befreit und war aus der Gnade Gottes heraus fortan zum guten christlichen Leben befähigt. Weil er aber zur Sünde neigte und dieser auch immer wieder mehr oder minder schwer verfiel, musste er sein Leben lang daran arbeiten, diese zu vermeiden und im Fall der Fälle dieselbe auch wiedergutmachen, indem er Reue zeigte und Buße tat. Das Fegefeuer war damit nicht nur Erziehungsinstanz zum guten christlichen Leben, sondern auch rettende Antwort auf die Unsicherheit des Menschen, ob er genug getan hatte, ob die Buße, die er im hiesigen Leben für seine Sünden abgeleistet hatte, ausreichte, um im Gericht bestehen zu können, oder ob er sogar Sünden begangen hatte, die ihm gar nicht bewusst waren, aber für die er ebenfalls hätte büßen müssen.

4 Die Betonung der Diesseitsethik durch die Aufklärung

Noch deutlicher als im Mittelalter ermahnten dann die katholisch-aufgeklärten Theologen dazu, bereits im Diesseits alles für ein tugendhaftes christliches Leben zu tun, und vertraten damit noch deutlicher eine Diesseitsethik als die Vorgänger/innen. Entspre-

16 Vgl. *Armin Kohnle*, Martin Luther (s. Anm. 15), 60–63.

17 Vgl. *Sabine Holtz*, Die Unsicherheit des Lebens. Zum Verständnis von Krankheit und Tod in den Predigten der lutherischen Orthodoxie, in: *Hartmut Lehmann / Anne-Charlott Trepp* (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), Göttingen 1999, 135–157; vgl. den Aufsatz von *Markus Mühling* in diesem Heft.

chend ihrem äußerst positiven Menschen- und Gottesbild wurde der/dem Einzelnen Maximales zugetraut, zugleich aber auch abverlangt. Als Abbild Gottes sollte sich der Mensch möglichst seinem Urbild, dem Schöpfergott annähern. Gleichzeitig sollte er aber auch dessen gewahr sein, dass eine solche „Vollkommenheit" „zwar dem Menschen möglich", er „sie aber in diesem Leben nie erreichen" würde. Dennoch wäre es seine Aufgabe, ja seine Pflicht, eine „immerwährende Besserung" anzustreben. Schließlich hatte Gott dem Menschen „die Anlage zur sittlichen Vollkommenheit gegeben", sodass der Mensch mit Vernunft, freiem Willen und einem von Gott angelegten inneren Trieb „über alle Schranken hinaus zur höchsten Stufe der Sittlichkeit" gelangen konnte. „Es ist also der Wille Gottes, daß wir nach dieser Stufe streben sollen."[18]

All das berührte die Vorstellung von Hölle und Fegefeuer in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung jedoch nicht. Die Hölle wurde nach wie vor als der Ort gedacht, an den „jene, die im Zustande der Sünde, mit einer bösen Gesinnung in die andere Welt hinübergehen, […] von der ewigen Seligkeit, zu der sie bey jener Gesinnung ganz unfähig sind, ausgeschlossen, und zu den verdienten Strafen ihrer Verschuldung in der Hölle verdammt werden". Demgegenüber würden „die Gerechten in jenem Leben der Vergeltung zur ewigen Belohnung ihrer geprüften Tugend gelangen", also in den Himmel kommen. Folglich würden Erstere „von der Anschauung Gottes, der beseligenden Erkenntniß Gottes, dem näheren Umgange mit ihm, und den Beweisen seines Wohlgefallens, so wie von der Gesellschaft der Seligen ganz ausgeschlossen seyn." Sie würden „Selbstverachtung, Gewissensbisse, und Vorwürfe über ihr selbstverschuldetes Elend" spüren, und „Verzweiflung wird sie unaufhörlich quälen." Dieser „peinliche Zustand wird ewig dauern". Daraus dürfte jedoch keineswegs „eine sklavische Furcht der Höllenstrafen" erwachsen. Und wenn das je geschähe, könnte und dürfte sie keinesfalls „der Beweggrund der christlichen Tugend sein", weil Angst „nur höchstens äußere Gesetzmässigkeit der Handlungen" bewirken könnte, nie aber in der Lage wäre, eine „innere gute Gesinnung" hervorzubringen. „Indessen dient sie gleichwohl dazu, den Sünder zu erschüttern, ihn zum Nachdenken zu bringen, und so seine Besserung vorzubereiten." Insoweit wäre die Aussicht auf die Hölle nur ein „der sinnlichen Natur" des Menschen „angemessenes Gegengewicht gegen die gefährlichen Reitze der Sinnlichkeit, und ein Mittel, uns desto mehr von der Bösartigkeit der Sünde zu überzeugen, und unfern Abscheu gegen dieselbe zu verstärken."[19]

Was die Verortung der Hölle anging, betonten die katholischen Aufklärer, dass

Weiterführende Literatur:

Peter Jezler (Hg.), Himmel. Hölle. Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter [Ausstellungskatalog], München [2]1994.

Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14), Ostfildern 2004.

[18] *Anonymus*, Was ist christliche Vollkommenheit? Und ist es allgemeine Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben?, in: Theologisch-praktische Linzer-Monathschrift 6 ([2]1810), 360–369, hier: 363, 365.

[19] *Anonymus*, Skizze der christlichen Glaubenslehren nach dem echten katholischen Lehrbegriffe in ihrer Verbindung und moralischen Beziehung, in: ebd., 196–303, hier: 301–303.

sie kein bestimmter Ort sein müsste, sondern besser als ein Zustand im Inneren des Menschen zu verstehen wäre. Franz Oberthür, einer der einflussreichsten Systematiker seiner Zeit, plädierte in seiner biblischen Anthropologie zusammen mit vielen anderen Zeitgenossen dafür, dass jeder Mensch „seine Hölle oder seinen Himmel in sich" trage bzw. „mit sich herumtrage", was zugleich bedeutete, dass man „Himmel und Hölle gar nicht als im Raume gesondert ansehen wollte"[20]. Vielmehr wäre die „Hölle für jeden Verbrecher ein Complexum von den schmerzhaftesten Leiden"[21] „von der Art und dem Grade, wie sie von dem mächtigsten und gerechtesten Richter nach Verdienst zuerkannt, und seiner ganzen Individualität angemessen worden" wäre.[22] Derartige Annahmen zusammen mit der Aufforderung an jede/n Einzelne/n, ein gutes christliches Leben zu führen, für das sie/er ganz allein verantwortlich war, ließ die katholischen Aufklärer auch hervorheben, dass ein den Toten Zu-Hilfe-Kommen durch Gebete der Überlebenden genauso wenig möglich wäre wie die Fürsprache der Heiligen bei Gott. Niemand dürfte sich darauf verlassen, dass andere Personen die Rettung der eigenen Seele vor Gott erreichten. Demnach konnten die Heiligen lediglich Vorbilder für ein gutes christliches Leben sein, für das die/dir Einzelne selbst höchste Anstrengung erbringen musste.[23] All das verstärkte wiederum die eigentliche Idee, im Diesseits alle Energie auf das bestmögliche christliche Leben zu verwenden. Mit der Betonung des guten Handelns im Hier und Jetzt schließt sich der Kreis zur eingangs genannten mittelalterlichen Argumentationsweise.

5 Betonung der Sündhaftigkeit: Verschiebung der Wahrnehmungen im späten 19. Jahrhundert

Im späten 19. Jahrhundert scheint dann jene veränderte Wahrnehmung des Diesseits einzusetzen, die sich unmittelbar auf die Deutung des Jenseits auswirkte und in dessen Folge Hölle und Fegefeuer nur mehr als jene Drohszenarien wahrgenommen wurden, für die sie auch heute noch teilweise gehalten werden. Die Gründe für diese Wende konnten von der Forschung bislang noch nicht ausgemacht werden. Ein Blick in die Quellen dieser Zeit zeigt jedoch, dass es sich lediglich um kleinere Akzentverschiebungen handelte, die aber offenbar erhebliche Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Deutung von Hölle und Fegefeuer hatten. Was geschah?

Im Großen und Ganzen dürften sich zwei Veränderungen vollzogen haben, die sich wiederum wechselseitig bedingten: die Sicht auf die Welt und die Sicht auf den Menschen. Gegen das positive, dem Menschen das Maximale an Tugend zutrauende Menschenbild, das sich auch mittelalterlich zeigte und das von der katholischen Aufklärung nochmals betont wurde, drängte fortan der Blick auf die Schlechtigkeit und Sündhaftigkeit der/des Einzelnen in den Vordergrund. Der Mensch

20 *Franz Oberthür*, Biblische Anthropologie 4, Leipzig 1810, 163 f.
21 Ebd., 172.
22 Ebd., 164.
23 Vgl. *Ines Weber*, „daß wir uns die Tugendbeyspiele der Heiligen zur Nachahmung vorstellen". Heiligen- und Reliquienverehrung in der katholischen Aufklärung, in: *Mario Delgado / Volker Leppin* (Hg.), Bilder, Heilige und Reliquien (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28), Basel–Stuttgart 2020 [in Vorbereitung].

wurde nicht länger als ein Subjekt wahrgenommen, das über ein großes Potenzial zur Selbstvervollkommnung verfügte, sondern er wurde sehr viel deutlicher in seiner Sündhaftigkeit, die alles andere überragte, gezeichnet. Hölle und Fegefeuer wurden nicht länger als mahnend-pädagogischer Zeigefinger eingesetzt, sondern als Drohung verbunden mit einem den Menschen strafenden Gott. Zugleich scheint sich auch die Weltdeutung verändert zu haben (was angesichts der Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat bzw. Katholiken und Protestanten kaum verwunderlich ist). Alles Leid, alles Unrecht, aller Schrecken, der geschah, wurde zum einen als Folge der Sünde des Menschen gedeutet,[24] zum anderen als im Diesseits leicht zu ertragendes Schicksal geschildert, weil im Jenseits dafür Trost und Entschädigung zu erwarten waren.[25]

6 Verschwinden von Hölle und Fegefeuer: Ausblick auf das späte 20. und 21. Jahrhundert

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts – anfänglich schon nach dem Ende des 1. Weltkrieges, massiv jedoch dann nach dem Ende des 2. Weltkrieges – verschwand die Rede über Hölle und Fegefeuer sowohl in der Theologie als auch in der Pastoral nahezu vollständig.[26] Im Hintergrund scheinen die Erfahrungen der Kriege zu stehen. Soldaten, die aus denselben zurückkehrten, hatten ihren eigenen Schilderungen zufolge die Hölle auf Erden und damit real im Schützengraben erlebt. Predigten, die Fegefeuer und Hölle als Drohungen darstellten, konnten sie nicht mehr ernst nehmen. Von daher liefen die aus dem späten 19. Jahrhundert überkommenen Anliegen ab sofort ins Leere, und ab den Sechziger-, Siebziger-, Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts wurden nahezu keine Predigten mehr zur Hölle und zum Fegefeuer gehalten. Angesichts dessen aber, dass auch die Menschen von heute sich die Frage nach einem gelingenden christlichen Leben sowie nach Schuld und Vergebung stellen, ist die Nicht-Rede über Hölle und Fegefeuer nicht zwingend ein Gewinn. Menschen suchen nach Antworten, gegebenenfalls auch außerhalb von Kirche. Bedenkt man jedoch, welche Ideen von Hölle und Fegefeuer in der Theologie vor dem späten 19. Jahrhundert vorhanden gewesen sind, so handelt es sich um ein Potenzial, das es wiederzuentdecken und ins Heute zu übersetzen gilt. Gerade angesichts allen Bemühens um ein gutes diesseitiges christliches Leben – bei aller notwendigen Vorläufigkeit und Unvollendetheit – sind Hölle und Fegefeuer Hoffnung und Trost, dass angesichts der eigenen Verfehlungen nicht alles verloren sein muss, sondern dass Buße und Versöhnung jenseitig noch zu denken sind.[27]

Die Autorin: *Ines Weber, geboren 1970, ist seit 2016 Professorin für Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. Bankkauffrau. Stu-*

[24] Vgl. zum Beispiel *Christian Rak*, Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 97), Paderborn 2004.

[25] Vgl. beispielhaft *Philibert P. Seeböck* (Hg.), Das „goldene Büchlein" des heiligen Petrus von Alkantara über die Betrachtung und das innerliche Gebet, Würzburg o. J.

[26] Vgl. den Beitrag von *Michael Ebertz* in diesem Heft.

[27] Vgl. den Beitrag von *Magnus Striet* in diesem Heft.

dium 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 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].

Ermutigung zur Hoffnung

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

Theresia Heimerl

Feuerseen, unerträgliche Idyllen und die Qual der tristen Wirklichkeit

Die Hölle im Film

◆ **Wie vielfältig und lebendig Höllenvorstellungen auch heute noch sind, zeigt Theresia Heimerl an ausgewählten Beispielen moderner Verfilmungen auf, in denen die Hölle sowohl als ein Ort der Strafe außerhalb der irdischen Welt gezeigt wird, aber auch als ein innerweltlicher, sogar alltäglicher Ort, den die Protagonisten als „Hölle" erleben; sei es, dass die Hölle dabei in die Psyche der Figuren verlegt oder als Deutungsschema für deren traumatische Erfahrungen verwendet wird. Neben ernsthaften filmischen Auseinandersetzungen mit diesem Thema geht der Artikel auch auf ironisch-humorvolle Darstellungen ein und unterstreicht damit einmal mehr die Wirkmächtigkeit und das Deutungspotenzial von Höllenvorstellungen. (Redaktion)**

Ein Blick in die *International Movie Database*[1] genügt, um zu wissen: Die Hölle gehört zu den wirkmächtigsten Topoi des Christentums. Die Hölle ist Bestandteil zahlloser Filmtitel quer durch alle Genres, vom Horrorfilm über den Thriller hin zur Komödie und zur Dokumentation. Die Hölle ist im Film Topos in mehrfacher Hinsicht: Sie ist Ort im wörtlichen Sinn bzw. dient zur kürzest möglichen Beschreibung eines realen Ortes, an dem Böses geschieht und gelitten wird. Sie ist aber auch metaphorischer Topos für innere Orte und Zustände: Missglückte Beziehungen und soziale Dysfunktionalität werden mit dem Begriff der Hölle im Filmtitel eingefangen. Und sie ist nicht selten auch ikonografischer Topos, wenn Feuerschlünde als Teil eines Katastrophenszenarios mittels CGI als moderne Fortsetzung mittelalterlicher Höllengemälde auf der Leinwand anstatt dem Kirchenportal zum Leben erweckt werden.

So zurückhaltend die Theologie auch in ihrer Rede von der Hölle geworden sein mag, so sehr wirkt ihr über Jahrhunderte in die Imaginationen und Seelen eingebranntes Bild vom ewigen Leiden in endgültiger Verdammnis im Film und anderen verwandten medialen Genres wie TV-Serien und Games nach. Die unüberschaubare Anzahl von Filmen, welche die Hölle im Titel tragen, macht zwangsläufig eine sehr beschränkte Auswahl notwendig. Im folgenden Beitrag soll daher zunächst versucht werden, einen groben Überblick zu den bereits angedeuteten Verwendungen des Begriffs „Hölle" im Film zu geben. Sodann sollen exemplarisch vier Filme näher besprochen werden: Als Beispiel für eine Darstellung traditioneller Höllenvorstellungen, gebrochen allerdings durch das

[1] https://www.imdb.com/find?ref_=nv_sr_fn&q=Hell&s=all#kw [Abruf: 16.10.2018].

Genre der Komödie, soll der Animationsfilm *Hell and Back* dienen, der erst 2015 erschienen ist. Die Hölle auf ikonografischer und ein wenig auch narrativer Ebene, freilich ohne expliziten Bezug zu einem christlichen Weltdeutungsmodell, finden wir in *Star Wars III: Die Rache der Sith*. Und für den Bereich der metaphorischen Verwendung des Höllenbegriffs bieten sich gleich zwei Filme an, in denen die Hölle zugleich den Filmtitel ausmacht: *Die Hölle* von Claude Chabrol aus dem Jahr 1994 und der jüngst erschienene österreichische Film *Die Hölle – Inferno* von Stefan Ruzowitzky.

Sowohl der Überblick als auch die exemplarische Vertiefung haben das Ziel, traditionelle Elemente christlicher Höllenvorstellungen als auch deren Transformation sichtbar zu machen und zumindest die Frage anzureißen, was die Hölle im Unterhaltungsfilm des 20. und 21. Jahrhundert zu einem derart verbreiteten Topos macht.

Den Abschluss bildet ein kurzer Ausblick in andere mediale Genres, die vor allem für jugendliche Rezipienten oft den Erstkontakt mit dem Thema darstellen.

1 Hölle im Filmtitel = Hölle im Film?

Die eingangs bereits zitierte *International Movie Database* listet unter „Hell" 742 Filme auf,[2] welche eben die Hölle als „keyword" haben. In der Tat haben nicht alle hier angeführten Filme die Hölle im (englischen) Filmtitel. Stattdessen werden auch Filme mit – nach Meinung der Verantwortlichen der IMDB – verwandten Themen gelistet bzw. Filme, in deren Beschreibung das Wort prominent auftaucht, wie z. B. *Thor: Ragnarok* oder *Die 120 Tage von Sodom*.[3] Beide Zuordnungen setzen freilich bereits eine beträchtliche Kenntnis der abendländlichen Religionsgeschichte voraus, um die Assoziationskette von Weltuntergang bzw. Sündenstrafe zur Hölle zu bewältigen. In nicht unbeträchtlicher Zahl finden sich weiters Horrorfilme, welche die Hölle zwar ebenfalls nicht im Titel tragen, aber thematisch durch Teufel oder Dämonen auch ohne theologische Vorbildung eindeutig assoziiert werden können. Gerade in diesem Genre ist die Hölle häufig als realer Ort, an welchem Dämonen wohnen, im Narrativ präsent, aber auch als ein Zustand, welchen die von eben diesem Ort kommenden Dämonen über die Protagonisten bringen. Eindrückliche Beispiele hierfür sind *Drag me to Hell* oder *Hellraiser*. Ein wenig profaner ist die Hölle in der dunklen Dimension eines amerikanischen Mittelklassehauses in der *Nightmare on Elmstreet*-Reihe angesiedelt.[4]

Ein zweites Genre, das überraschend häufig die Hölle im Titel trägt, sind Kriegsfilme, wobei hier vor allem deutschsprachige Titel vielfach profanere englischsprachige Originaltitel mit transzendenter Bedeutung aufladen. Als Beispiel kann hier *Die durch die Hölle gehen* dienen, im Original schlicht *The Deer Hunter* genannt, ein

[2] Stand: 22.10.2018.

[3] *Thor: Tag der Entscheidung* (Engl. Original: *Thor: Ragnarok*; Regie: Taika Waititi, USA 2017); *Die 120 Tage von Sodom* (italien. Origintal: *Salò o le 120 giornate di Sodoma*; Regie: Pier Paolo Pasolini, I/F 1975)

[4] *Drag me to Hell* (Regie: Sam Raimi, USA 2009); *Hellraiser* (Engl. Original: *Hellraiser – Das Tor zur Hölle*; Regie: Clive Barker, GB 1987); zu den *Nightmare on Elmstreet*-Filmen vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Nightmare [Abruf: 22.10.2018].

Film aus dem Jahr 1978,[5] der sich kritisch mit dem Vietnamkrieg auseinandersetzt.

Insgesamt zeigt die vielfältige Verwendung des Höllenbegriffs in Filmtiteln, dass, weit abseits praktizierter Religion, die Hölle zu einer allgemein verständlichen Metapher für einen schmerzhaften, leidvollen, scheinbar ausweglosen Zustand menschlicher Existenz geworden ist – und dass diese Metapher offenbar auch von den meisten Menschen der westlichen (Kino-)Hemisphäre verstanden wird.

2 Die Hölle im Film anhand von vier ausgewählten Beispielen

Relativ unmittelbar und brachial in mehrfacher Hinsicht bedient sich der Animationsfilm *Hell and Back* aus dem Jahr 2015[6] an traditionell christlichen Höllenvorstellungen auf narrativer und ikonografischer Ebene. Drei Männer, allesamt Mitarbeiter eines heruntergekommenen Vergnügungsparks, der vor dem Ruin steht, geraten durch Zufall in die Hölle. Die etwas abstruse Handlung führt sie in verschiedene Konfrontationen mit dem Teufel, den Dämonen, aber auch Engeln und Orpheus. Bemerkenswert ist der Film weniger auf der Ebene des narrativen Hauptstranges als in den vielen Details auf der bildlichen und erzählerischen Ebene. Die Hölle und ihre Bewohner wirken tatsächlich wie die ironische Fortschreibung mittelalterlicher Höllenfresken durch moderne Animationskunst: Verwinkelte Gänge und Kammern, in denen die Verdammten je nach Sünde gequält werden, das in mittelalterlichen Texten und Bildern gern zitierte *ius talionis*, also der Sünde angepasste Arten der Strafe, wird etwa mit dem immer falschen Pizzabelag oder Eisgeschmack ad absurdum geführt. Die Verdammten sind



Abb. 1: Filmstill aus *Hell and Back*

in der Darstellung als bleiche, menschenähnliche Silhouetten freilich eher der antiken Tradition der Schatten als expressiven Leibern bei Giotto oder Angelico entnommen. Selbst die in der christlichen Tradition unverkennbare Sexualisierung des jenseitigen Strafgeschehens findet in Bäumen, die sich anschicken, die Protagonisten mit ihren Ästen zu vergewaltigen, ein Echo. Letztlich aber bleibt die Hölle, wie auch das Ende des Films suggeriert, ein politisch unkorrekter Vergnügungspark mit hohem Gruselfaktor, dem man mit den traditionellen amerikanischen Tugenden der Freundschaft, heterosexuellen Zweierbeziehung und des Geschäftssinns entkommen und den man sogar gewinnbringend verwerten kann.

Ein äußerst breitenwirksames Beispiel der ikonografischen Aneignung christlicher Höllenvorstellungen findet sich in dem Blockbuster *Star Wars III: Die Rache der Sith*[7]. Der dritte Teil der Star Wars-Sa-

5 *Die durch die Hölle gehen* (Engl. Original: *The Deer Hunter*, Regie: Michael Cimino, USA 1978).
6 *Hell and Back* (Regie: Tom Gianas, Ross Shuman, USA 2015).
7 *Star Wars III: Die Rache der Sith* (engl. Original: *Revenge of the Sith*, Regie: George Lucas, USA 2005).

ga, der gleichzeitig die Überleitung zur ursprünglichen Trilogie aus den 1970er- und 1980er-Jahren darstellt, erzählt vom „Fall" des herausragenden jungen Jediritters Anakin Skywalker und seiner Transformation in den Bösewicht Darth Vader. Bereits auf der narrativen Ebene sind die Parallelen zur nachbiblischen Satanserzählung vom stolzen Engel Luzifer, seiner Rebellion und seinem Sturz zu erahnen. Besonders eindrücklich wird die Annäherung an die christliche Tradition jedoch auf der Bildebene im Finale des Films: Der entscheidende Kampf zwischen Anakin und seinem Mentor und Freund Obi Wan Kenobi findet auf Mustafar, einem Planeten statt, der jedem mittelalterlichen Theologen als ins Weltall extrapolierte Hölle erschienen wäre: Ein rotglühendes Feuermeer, durchsetzt mit flüssigem Metall, bedeckt große Teile, dazwischen ragen einzelne Förderplattformen auf, der Himmel ist dunkel von Rauch und Schwefel, nur Arbeitsroboter huschen vorbei. Wer, wie Anakin am Ende des Kampfes, in das Feuermeer fällt, verbrennt bei lebendigem Leib. Gerade an diesem Ort konvergiert auch die Geschichte nochmals nachdrücklich mit dem Bild, wenn der verblendete Held durch eben den Sturz in das Feuer seiner schönen Gestalt verlustig geht und sich nur schwer deformiert an den Rand retten kann, um fortan in dieser Entstelltheit, hinter der sein einstiges Wesen kaum mehr erkennbar ist, Böses über die Galaxis zu bringen. Wie stark hier ikonografische Assoziationen sind, zeigen diverse Fan-Seiten, ja der Regisseur selbst soll von christlichen Höllenbildern inspiriert gewesen sein: „Mustafar was originally designed to look like George Lucas's vision of hell."[8]



Abb. 2: Filmstill aus *Rache der Sith*

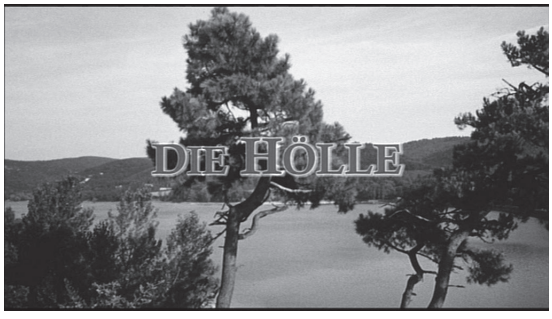


Abb. 3: Filmstill aus Claude Chabrols *Die Hölle*

In verschiedener Hinsicht das absolute Gegenteil der Rezeption des Höllenthemas im Film stellt Claude Chabrols 1994 erschienener Film *Die Hölle*[9] dar. Bereits der Vorspann lässt erahnen, dass die geplante Annäherung an den christlichen Topos gerade nicht in der Ikonografie liegt: Eine liebliche Landschaft im Südwesten Frankreichs mit blau schimmerndem See und umgebendem satten Grün zieht vor dem Auge des Zusehers vorbei, die Kamera hält schließlich, nach diversen eingeblendeten Namen, in dieser idyllischen Szenerie, um den Filmtitel in weißer, leicht geschwungener Schrift zu zeigen: Die Hölle. Diese entwickelt sich fast ausschließlich im psychischen Innenraum der beiden Prota-

8 http://starwars.wikia.com/wiki/Mustafar/Legends [Abruf: 22.10.2018].
9 *Die Hölle* (Frz. Original: *L'enfer*, Regie: Claude Chabrol, F 1994).

gonisten: Paul, Betreiber eines Landhotels am See, und seine Frau Nelly. Im Zeitraffer werden die Zuseher Zeugen der ersten Annäherung, der baldigen Hochzeit und der ersten Schritte des gemeinsamen Kindes Vincent. Mit diesem, so scheint es, beginnen auch die Probleme der Beziehung manifest zu werden: Die intime Annäherung wird durch Vincents Schreien unterbrochen, als Nelly vom Kind zurückkehrt, findet sie einen frustrierten Paul vor, der seine Schlaflosigkeit beklagt. Das eigentliche Drama setzt jedoch rund sechs Jahre nach der Hochzeit ein. Paul, von Schulden, Stress und Schlafproblemen geplagt, meint, erotisches Interesse eines befreundeten Automechanikers an Nelly bemerkt zu haben – und, noch schlimmer, deren Gefallen daran. Die Eifersucht steigert sich rasch zum krankhaften Wahn, durch eine innere Stimme Pauls, die den Zusehern immer wieder hörbar gemacht wird, aber auch Nellys fast aufreizende Unbekümmertheit, verstärkt. Paul verfällt zunehmend auch physisch, kommt, nachdem er meint, seine Frau mit dem Mechaniker beobachtet zu haben, völlig verdreckt spätabends ins Hotel zurück, selbst seine Gäste sind zunehmend irritiert über das Verhalten des Hausherrn. Nelly, anfangs noch von der Eifersucht geschmeichelt, wird immer mehr zur Gefangenen des eigenen Ehemannes, sie verlässt das Hotel nicht mehr, nur um dann doch des Ehebruchs mit den Gästen verdächtigt zu werden. Schließlich kommt es zu physischer Gewalt. Der Arzt, zu dem Nelly flieht, erkennt die Dramatik der Situation nicht. In der folgenden Nacht fesselt Paul Nely ans Bett und geht Mordphantasien nach. Der Film endet mit dem anbrechenden Morgen. Paul steht am Fenster, Nelly liegt noch immer gefesselt bewusstlos hinter ihm. Er versucht, seine Gedanken zu ordnen – der Film endet an dieser Stelle mit der lapidaren Einblendung: „sans fin" (ohne Ende). Die Hölle hat an keiner Stelle auch nur irgendeinen narrativen oder ikonografischen Verweis auf die klassische christliche Höllentradition. Dennoch oder vielleicht auch gerade deshalb erweist sich der Titel als passend: Gefangen in unerträglicher Eifersucht, dem oder der vormals Geliebten nahe, aber gleichzeitig unfähig, Vertrauen zu fassen, getrieben von unsichtbaren Dämonen, an die nicht einmal der Arzt glaubt – ist das nicht eine Hölle, vor der wir uns heute alle fürchten und die wir, anders als Feuer und Schwefel, für möglich, ja realistisch halten? Claude Chabrols Hölle der zwischenmenschlichen Beziehung erinnert, gerade auch mit dem Ende „ohne Ende" an Sartres berühmtes „L'enfer, c'est les autres", freilich noch um die letzte Andeutung eines transzendenten Höllenbegriffs, wie ihn Sartres Drama *Huis Clos* bietet, reduziert.[10]

Am derzeit eindrücklichsten verbindet der österreichische Regisseur Stefan Ruzowitzky explizit religiöse Höllenvorstellungen mit einem profanen metaphorischen Gebrauch des Begriffes für gesellschaftliche Verhältnisse und daraus resultierende Seelenzustände. Sein 2017 erschienener Film *Die Hölle – Inferno*[11] spielt im Wien der Gegenwart. Fernab touristischer Sisi-Romantik in den migrantisch geprägten Außenbezirken lebt die weibliche Protagonistin Özge Dogruol als Taxifahrerin im Unternehmen ihres Schwagers. Gleich zu Beginn werden die mit dem türkischen Migrantenmilieu oft verbundenen Klischees bemüht, nur um unverblümt unter-

[10] *Jean-Paul Sartre*, Bei geschlossenen Türen, in: *Jean-Paul Sartre*, Drei Dramen, Reinbeck b. Hamburg 1965, 42 (Frz. Originaltitel: Huis clos, uraufgeführt 1944).

[11] *Die Hölle – Inferno* (Regie: Stefan Ruzowitzky, A 2017).

laufen zu werden: Özge verprügelt kurzerhand einen jungen, männlichen Fahrgast, der sich daneben benimmt und schlägt in dem Kickboxclub, wo sie ihre Fertigkeiten erlernt hat, gegen einen jugendlichen Macho derart hart zu, dass dieser mit Gesichtsverletzungen k. o. geht. Die einzige Alternative weiblicher Existenz in diesem Setting, so scheint es, ist jene ihrer Cousine Ranya, die aus Langeweile Sex mit verschiedenen Männern hat, ein aus diesen Seitensprüngen entstandenes Kleinkind wird vorerst beim Ehemann oder Özge im Buggy zwischengeparkt.

Die irdische Existenz als unangepasste junge Frau mit türkischen Wurzeln ist hier als Alltagshölle gezeichnet, aus der zu entkommen wenig Chancen bestehen. Doch es kommt noch schlimmer: Von ihrer Substandardwohnung aus beobachtet Özge einen grausamen Mord an einer Frau in der gegenüberliegenden Wohnung. Das Opfer, eine muslimische Prostituierte, wurde vom Mörder gehäutet und ihr wurde kochendes Öl in den Mund gegossen.



Abb. 4: Filmstill aus Stefan Ruzowitzkys *Die Hölle – Inferno*



Abb. 5: Filmstill aus Stefan Ruzowitzkys *Die Hölle – Inferno*

Die Polizei in Gestalt des Ermittlers Christian Steiner und seines Assistenten Petrovic nimmt Özge in ihrer Angst vor dem Mörder, der sie gesehen hat, nicht Ernst – es kommt wenig später zum Mord an ihrer Cousine, die nach einem Streit mit ihrem Mann in Özges Wohnung Unterschlupf gesucht hat und vom Mörder für Özge gehalten wurde: er schneidet ihr die Kehle durch. Wie sich mittlerweile herausgestellt hat, wurden bereits in verschiedenen Ländern Frauen auf dieselbe Art ermordet, immer waren es muslimische Prostituierte, weshalb Steiner nun gegen einen Serienmörder ermittelt.

Özge gerät zusehends in eine Spirale von Gewalt und Angst, in der sich alte Verletzungen wie der Missbrauch durch den Vater mit der Verfolgung durch den Mörder und der Verantwortung für das Kind ihrer Cousine mischen. Nach einer wenig erfolgreichen Zwischenstation in einem Frauenhaus zieht Özge kurzerhand bei Kommissar Steiner ein, dessen Ruppigkeit sich nun durch seine private Situation mit einem schwer dementen Vater, dessentwegen ihn auch seine Frau mit dem gemeinsamen Kind verlassen hat, erklärt. Beim Durchblättern des Koran in der reichen Bibliothek der Steiners erkennt Özge plötzlich das Vorbild für den grausamen Mord: Es ist eine Strafe für die Verdammten in der Hölle im Koran, die hier an muslimischen Prostituierten vollzogen wird. Der mutmaßliche Täter wird schließlich gestellt, kann aber, nachdem er Petrovic getötet hat, entkommen. Er spürt Özge in Steiners Wohnung auf, dieser gelingt es, ihren Peiniger zu überwinden, sie lädt ihn

in den Kofferraum des alten Mercedes von Steiners Vater und fährt diesen in vollem Tempo gegen die Wand. Sie selbst wird von Steiner im letzten Moment gerettet, der Wagen und in ihm der Mörder gehen in Flammen auf.

Die Hölle – Inferno verbindet traditionelle religiöse und säkulare Höllenvorstellungen auf beeindruckende Weise: Wie bei Chabrol (wenn auch in einem ganz anderen sozialen Milieu) ist das alltägliche Leben mit den Menschen im nächsten Umfeld bereits eine Qual, der das charakteristische Prädikat der Ausweglosigkeit anhaftet. Die Hölle sind bei Ruzovitzky die anderen, aber auch Özge sich selbst in ihrer Sprachlosigkeit. Das ikonografische Setting vermittelt fast permanente Trostlosigkeit: die nassen, nächtlichen Straßen, die engen, heruntergekommenen Wohnungen, die jahreszeitlich bedingte Dunkelheit. Hinzu kommen die scheinbar ausweglosen Grundsituationen der gezeigten Menschen, die in ihren Ängsten und Begierden gefangenen sind, ja diese sind ihnen, mittelalterlichen Höllenstrafen gleich, fast auf den Leib geschrieben. Mitten in diese säkulare Hölle dringt nun, fast anachronistisch, eine genuin religiöse Deutung der Hölle ein. Man mag darüber diskutieren, ob die Zuschreibung dieser Deutung an einen Muslim gängige Vorurteile mehr verstärkt als die Figur der säkularen Özge diese durchbricht. Der Film greift damit freilich nur das gesellschaftliche Faktum auf, dass strenge Religiosität mit ausgeprägtem Jenseitsglauben und vor allem entsprechenden Straffantasien dem Islam in viel höherem Ausmaß zugeschrieben wird als dem Christentum österreichischer Provenienz. Im Letzten verfestigt *Die Hölle – Inferno* die säkulare Lesart jedoch gerade durch die beiden dargestellten Dimensionen: die Höllenstrafen, welche der muslimische Mörder seinen Opfern angedeihen lässt, werden als krankhafte Perversion, die mit den Mitteln der Justiz verfolgt wird, kenntlich gemacht. Die religiöse Hölle ist die Hölle einzelner Psychopathen. Die Alltagshölle von Özge und Christian Steiner voll von Demenz, pädophiler Gewalt, Depression, Machismus, Rassismus und finanziellem Prekariat bleibt.

Weiterführende Literatur:
Thomas Bohrmann (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film. Bde 1–3, Paderborn u. a. 2007–2012. In diesem Handbuch finden sich mehrere Beiträge zu verschiedenen Aspekten des Jenseits im populären Film, so auch zu Tod, Hölle, Teufel. Diese Beiträge bieten einen guten Einblick in die unterschiedlichen Auseinandersetzungen der Theologie mit Filmen.

3 Hölle als Spiel und in Serie: ein Ausblick in weitere mediale Genres

Der Spielfilm ist für jüngere Mediennutzer längst nicht mehr das primäre audiovisuelle Medium. Ihre Bilder von der Hölle sind weit stärker beeinflusst von TV-Serien und Video Games. Gerade zu letzteren zählt ein Spiel, das sich ganz ausdrücklich auf Dantes Höllenvision bezieht: *Dante's Inferno*, 2010 von EA (Electronic Arts) veröffentlicht, ist ein Action-Adventure Spiel, bei welchem der Spieler den Kreuzritter Dante bei seinem Abstieg in die neun Kreise der Hölle begleitet, um seine Geliebte Beatrice, welche Luzifer zur Frau nehmen will, wiederzugewinnen. Nach zahlreichen Kämpfen besiegt Dante den Höllenfürsten und darf seine Sünden im Fegefeuer büßen, um

letztlich mit Beatrice gen Himmel zu entschwinden. Das Spiel bleibt in der visuellen Umsetzung überraschend eng an der *Göttlichen Komödie* und interpretiert die Qualen der Höllenkreise vor allem auf der ikonografischen Ebene den Anforderungen und Sehgewohnheiten jugendlicher Gamer angemessen, aber auch für Kenner des Klassikers gut wiedererkennbar. Anders als in *Hell and Back* ist die Hölle hier tatsächlich furchteinflößend, letztlich aber doch ein Ort, an dem sich der Held und mit ihm der Spieler noch bewähren und dem man wieder entkommen kann. Deutlich reduzierter begegnet die Hölle den Zusehern hingegen in der aktuell bis dato in drei Staffeln laufenden TV-Serie *Lucifer*:[12] Dieser hat die Hölle verlassen, um in Los Angeles einen Nachtclub zu betreiben. Er wird aber von seiner transzendenten Vergangenheit immer wieder eingeholt. Die Hölle ist hier kein Ort von Feuer und Schwefel, sondern vielmehr ein düsterer Platz in kaltem bläulich-grauem Licht, an dem, wie an einem jenseitigen Ground Zero, Ascheflocken durch die Luft schweben. Die Qualen der Verdammten beinhalten zwar auch körperliche Aspekte, zielen aber vor allem auf psychisches Leiden ab. *Lucifer* stellt mit Fortschreiten der Serie immer stärker das christliche Weltdeutungsmodell, in welchem die Hölle ihren Platz hat, teils mit ironischen Kommentaren, teils mit durchaus ernsthaften Reflexionen in Frage. Die Hölle ist hier ein seltsam kaltes Echo einer religiösen Vergangenheit, über die es längst mehr als eine Version gibt.

4 Die Hölle im Film: Ausgangspunkt für eine zeitgemäße Theologie?

Die Hölle ist im Film auf vielfältige Weise Thema. Es lohnte sich gerade auch für Theologinnen und Theologen bei diesem für sie schwierigen Thema eben dort, im Film oder anderen Medien, anzuknüpfen, anstatt es als unliebsame Vergangenheit der eigenen Religion zu verschweigen. Die Angst vor einem Zustand der Ausweglosigkeit und Qual in Bilder zu fassen, ist auch nach einer „schwarzen Pastoral" vielen Menschen ein Bedürfnis. Dazu gehört ebenso, diese überkommenen Bilder auch einmal aus kritisch-humorvoller Distanz zu betrachten. Höllenfilme können gerade auch für Theologinnen und Theologen eine Möglichkeit sein, sich der eigenen Tradition zu stellen – in ihren Abgründen und ihren Chancen.

DieAutorin: *Theresia Heimerl studierte Deutsche und Klassische Philologie sowie Katholische Theologie; sie ist ao. Professorin für Religonswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Graz, Arbeitsschwerpunkte: Europäische Religionsgeschichte, Religion und Film/TV.*

[12] *Lucifer* (TV-Serie, USA 2016 ff.).

Johanna Rahner

Das Amt weiter denken

Sondierungen in unübersichtlichem Gelände

Will man heute von Ämtern und Diensten in der Kirche, gar von deren Zukunft sprechen, ist man mit vielfältigen Abbruchzonen in der Landschaft der gewohnten Pastoral konfrontiert. Gerade auch eine Diskussion über Frauen in kirchlichen Ämtern geschieht nicht im luftleeren Raum; man muss sich darüber im Klaren sein, wie sehr diese Frage von grundlegenden soziologischen Verschiebungen abhängig ist. All dies macht eine theologische Grundorientierung deutlich schwieriger als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war. All das fordert auch die institutionalisierten Angebote massiv heraus bzw. drängt zu neuen Wegen in der Pastoral, die nicht ohne Rückwirkung auf die eigenen, institutionellen Selbstvollzüge von Kirche und damit ihre Ämterstruktur bleiben. Will man indes angemessen darauf reagieren, dürfte man an den notwendigen, internen ‚Flurbereinigungen' nicht vorbeikommen.

1 Flurbereinigung

a) Eine not-wendige Klärung zur ekklesiologischen Identität der Laien im pastoralen Dienst[1]

„Es gibt nämlich genug der Themen auf dem Gebiet der Dogmatik, die zwar nicht umstritten sind, die in einem gewissen Sinn jeder Christ im Glauben für wahr hält, die ihm auch präsent werden als selbstverständlich in seinem Glaubensbewusstsein enthalten, wenn davon ausdrücklich gesprochen wird, die aber dennoch meist viel zu unausdrücklich in diesem Glaubensbewusstsein leben, viel zu wenig durchreflektiert werden, viel zu weit aus der durchschnittlichen Perspektive herausgerückt sind, unter der der normale Christ die Wirklichkeit des Glaubens zu sehen pflegt, als dass sie eine wirklich bildende und bestimmende Macht im konkreten christlichen Daseinsvollzug sein könnten. Es gibt so etwas wie die Häresie der Vergesslichkeit, des Nichtbeachtens, des Aufsichberuhenlassens, die auch innerhalb der Kirche selbst in einem recht erheblichen Ausmaße möglich ist."[2] Diese Sätze entstammen einem Beitrag Karl Rahners zur ‚Sakramentalen Grundlegung des Laienstandes in der Kirche'. Und es scheint mir kaum erstaunlich, dass es gerade die ekklesiologischen Strukturfragen der Kirche sind, in denen sich dieser Typus von Häresie am häufigsten antreffen lässt. Und wenn es ein klassisches Beispiel genau dafür gibt, ist es die theologische Sendung der Laien in der und für die Kirche. Sie gilt daher als die große ‚Wiederentde-

[1] *Eva-Maria Faber*, Ambivalente Konstellationen aushalten. Dogmatische Amtstheologie in geschichtlichem Kontext, in: Herder Korrespondenz spezial 1/2009 ‚Arbeiten in der Kirche – Ämter und Dienste in der Diskussion', 2–5, hier: 4.

[2] *Karl Rahner*, Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche (1960), in: *ders*., Sämtliche Werke. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentlehre, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 376–391, hier: 376.

ckung‘ des Konzils, indem die Konzilstexte das Apostolat der Laien als Teilhabe an der Sendung nicht der Hierarchie, sondern der Kirche (vgl. AA 1) zu verstehen geben und damit die in der christlichen Berufung (wie die Hierarchie von ein und demselben Herrn eingesetzt) selbst gründende Eigenständigkeit des Laienapostolates (vgl. AA 2) ratifizieren[3] und sie so der ‚Häresie der Vergesslichkeit‘ entreißen.

Nun werden aber in der Regel auch die nach dem Konzil in verschiedenen Ortskirchen entstandenen Laienämter in dieser ‚Wiederentdeckung‘ des Laienapostolates begründet. Dabei ist mit Eva-Maria Faber ein Paradox festzuhalten: Es ist „gerade diese bessere Konturierung der Eigenständigkeit des Laienapostolates, die es erschwert, die hauptamtlichen Dienstämter von Laien in der Kirche geradlinig aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu begründen und die umstrittenen Fragen von dort her zu klären. Das Konzil überwand die Vorstellung, dass jegliches Laienapostolat eine unmittelbare Mitarbeit von Laien mit dem Apostolat der Hierarchie ist. Damit konnte ein neues Verständnis dieses Laienapostolates wachsen. Dadurch aber blieben jene Stellen, die in den Konzilstexten eine unmittelbarere Mitarbeit von Laien mit dem Apostolat der Hierarchie anvisieren (vgl. AA 22; LG 33) […] eher unverbunden zum Kontext.“[4] Es ist also gerade diese Einordnung der hauptamtlichen Dienstämter von Laien in den „Kontext der vorher beschriebenen Formen des Laienapostolates“, die theologisch wie ekklesiologisch „verdeckt, dass es sich um eine anders grundgelegte Form von Laienapostolat handelt“; daher kommt der „bedeutende Unterschied zwischen dem Laienapostolat, das auf der christlichen Berufung und ihrer Besiegelung in Taufe, Firmung und Eucharistie beruht, und einem Laienapostolat, das Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie ist“[5] nicht in den Blick.

Diese Einordnung in das Laienapostolat verkennt aber gerade die neue, eben „amtliche Beziehung, in die diese Laien zum Volk Gottes gestellt werden“; es wird daher „vor allem versäumt zu fragen, was es genau bedeutet, wenn in diesen Ämtern – in manchmal nicht eingestandenem Ausmaß – Aufgaben übertragen werden, die als ‚spezifische‘ Aufgaben der Hirten deklariert werden, wenngleich sie das Weiheamt nicht strikt voraussetzen. So wird geflissentlich übersehen, was mit der Existenz pastoraler (hirtlicher) Dienste von Laien Wirklichkeit ist.“[6] Denn hier gilt, was Karl Rahner schon 1954 explizit festhielt: „Das eigentliche Laiesein hört auf dort, wo man im eigentlichen Sinn an den der Hierarchie eigentümlichen Gewalten in habitueller Weise partizipiert, so dass die Ausübung dieser Gewalten für das Leben des Trägers charakteristisch, d. h. stand(ort-) bestimmend ist.“[7] Damit wird zugleich die pastorale Wirklichkeit unserer Gemeinden nicht angemessen wahrgenommen,

3 *Eva-Maria Faber*, Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre. Zu ungeklärten Fragen hinter den Rahmenstatuten aus dogmatischer Perspektive, in: *Sabine Demel* (Hg.), Vergessene Amtsträger/-innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 52–77, hier: 58.

4 Ebd., 59.

5 Ebd., 60 f.

6 Ebd., 69.

7 *Karl Rahner*, Über das Laienapostolat, in: *ders*., Sämtliche Werke. Bd. 16: Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche, Freiburg. i. Br.–Basel–Wien 2005, 51–76, hier: 60.

denn die „Beauftragung zu ‚unmittelbarerer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie' geschieht heute faktisch in einem Ausmaß, das die am Rand der einschlägigen Konzilstexte in LG 33, AA 24 sowie in LG 35 ausdrücklich für Notsituationen der Verfolgung thematisierten Konstellationen sprengt"[8].

Mit Rekurs auf Bernard Sesboüé plädiert Eva-Maria Faber daher dafür, „aus der Entwicklung der pastoralen Dienste von Laien nach dem Konzil die Existenz zweier unterschiedlicher ‚Apostolate' und unterschiedlicher ‚Berufungen' von Laien als ‚neue ekklesiale Realität'" zu erkennen und sie theologisch unterschiedlich zu legitimieren. „Denn mit der Beauftragung von Laien zum pastoralen Dienst wird nach Sesboüé ‚eine neue ministerielle Identität [une identité ministérielle nouvelle]' in der Kirche begründet", die letztlich eine „Mischform" darstellt, weil es sich weder um einen auf Ordination beruhenden Dienst noch um einen schlechthin auf der Taufe beruhenden Dienst handelt. Sesboüé sieht darin einen „‚dritten Pol', eine pastorale Realität, die zwar noch in Entwicklung ist, jedoch in vielen Ländern bereits ein erprobtes ‚ekklesiales Faktum' darstellt – jedoch ein Faktum, das nicht hinreichend reflektiert ist"[9]. Wenn Laien in einem weitgehenden Sinn mit einer pastoralen Beauftragung versehen werden, entsteht dadurch „eine neue ministerielle Identität", und, so fügt Sesboüé an, „es wäre sehr bedauerlich, wenn die Kirche eine derart bedeutsame Sache tun würde, indem sie gleichzeitig erklärt, dass sie sie nicht tut"[10] bzw. sich nicht wirklich Rechenschaft darüber ablegt, was sie eigentlich tut, wenn sie tut, was sie tut!

Alle bisher eingeschlagenen Wege, dieses Problem ekklesiologisch befriedigend und theologisch stimmig zu lösen, bleiben aber im letzten aporetisch, bzw. in einer nicht auflösbaren Dialektik gefangen. Die eine (sakramental-presbyterale) Option plädiert „vor allem anfänglich positiver Bewertungen eines genuinen kirchlichen Amtes von Laien" für eine „Integration des neu entstandenen Dienstes in den sakramentalen Ordo", wobei das natürlich, „eine Veränderung der Zulassungsbedingungen oder […] die Unterscheidung einer neuen Ordo-Stufe bedingen" würde, in „vielen Fällen dürfte dies dem Selbstverständnis von Laien im pastoralen Dienst ebenso wie der konkreten Weise ihres Einsatzes entsprechen und dann die bessere Lösung sein"[11]. Die andere (sakramental-laikale) Option „versteht die neu entstandenen pastoralen Berufe als genuine Ämter von Laien, auf der Basis der Grundamtlichkeit der Kirche, personal bezogen auf der Basis von Taufe und Firmung der Gläubigen, also […] Konzentrationen, wo das Priestertum aller Gläubigen einen kirchenamtlichen Ausdruck findet – so Ottmar Fuchs. Dabei wird von einer Entflechtung der Vielfalt pastoraler Aufgaben, welche in vergangenen Jahrhunderten zu Unrecht auf den alleinzuständigen Priester fokussiert wurden, […] eine Wiedergewinnung der Vielfalt pastoraler Dienste erwartet."[12] Zwischen beiden Optionen sind nicht nur die Übergänge z. T. fließend, sie teilen sich auch – so Faber – einen entscheidenden ‚Problemüberhang', dass nämlich „die ent-

8 *Eva-Maria Faber*, Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre (s. Anm. 3), 69.
9 Ebd., 65.
10 Ebd., 71.
11 *Eva-Maria Faber*, Ambivalente Konstellationen aushalten (s. Anm. 1), 4.
12 *Dies.*, Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre (s. Anm. 3), 62.

standenen hauptamtlichen pastoralen Ämter von Laien unverkennbar eine neue Realität in der Kirche" darstellen, die auch das bisher Gewohnte grundlegend verändert.[13] Würde man sie also „durch presbyterale Ordination dem Ordo einfügen, so wäre dies zwar die ‚traditionellere' Variante, doch dürfte sich dadurch das Profil presbyteralen Dienstes gleichwohl verändern. Würde man diese Dienste als neue Ordo-Stufe verstehen, so wäre genauer zu beleuchten, welches die spezifische Eigenart und Aufgabe dieser neuen Ordo-Stufe wäre. Möchte man sie als laikale Ämter verstehen, so wäre gleichwohl zu berücksichtigen, dass sie nicht schlechthin baptismal grundgelegt sind, sondern eine kirchliche Beauftragung voraussetzen." Damit liegt die entscheidende theologische Herausforderung darin, zu klären, ob ihre Beauftragung, ‚missio canonica', eine „Anerkennung spezifisch laikaler Charismen, nicht-sakramentale Bevollmächtigung" oder ob sie „als Teilgabe an einer pastoralen Autorität [fungiert], die regulär kraft der sakramentalen Ordination im Namen Jesu Christi wahrgenommen wird?"[14]

Gerade letzteres ist in gnaden- und sakramententheologischer Perspektive alles andere als harmlos. Denn dies würde dazu führen, „dass ein Amtsträger in der Pastoral (nur) im Auftrag und Namen des Bischofs im Namen Jesu Christi agiert statt aus eigener sakramental vollzogener Bevollmächtigung heraus"; damit aber würde – so Faber – „der Sinn der Ordination verkehrt". Denn um „der Unmittelbarkeit des Volkes Gottes zum dreieinen Gott willen kennzeichnet die Ordination den Dienst von Ordinierten als einen Dienst im Namen Jesu Christi, aus fremder Autorität also. Diese fremde Autorität wird im Konzept der ‚Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie' dann doch wie eine eigene Autorität behandelt und weitergegeben mit der Folge, dass die so Beauftragten (nicht in ihrem Selbstverständnis, jedoch der Zeichenstruktur nach) kraft einer nur aus zweiter Hand nochmals weiterverliehenen Autorität handeln müssen."[15] Kurz: Es wäre eine ‚Weihe' quasi ‚zweiter Hand'. Eine solche theologische Einordnung – so elegant sie auf den ersten Blick die spannungsvolle Dialektik von Weiheamt und laikalen Ämtern auflösen würde – verdunkelt den inneren Gehalt dessen, was wir innerhalb der katholischen Ekklesiologie zu Recht immer als theologischen Legitimationspunkt des Weiheamtes und als gnadentheologische Tiefendimension der Ordination verstanden haben: die sakramentale Indienstnahme kraft der Autorität eines ganz anderen, Jesus Christus nämlich.

Zu Recht bemerkt daher Peter Hünermann zur amtstheologischen Insuffizienz der aktuellen Situation: „Wenn heute die breite Last dieser seelsorglichen Aufgaben Menschen anvertraut wird, denen man immer wieder einbläut, sie seien aber Laien, sie hätten keine Weihe erhalten, dann darf man sich nicht wundern, wenn der Sinn für die sakramentale Struktur des Amtes verlorengeht."[16] Und Peter Neuner bringt die daraus folgende paradoxe Situation präg-

13 Vgl. ebd.
14 Ebd., 64 f.
15 Ebd., 69 f.
16 *Peter Hünermann*, Zum kirchenpolitischen Hintergrund und zur Bedeutung der Instruktion, in: *ders.* (Hg.), Und dennoch … Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1998, 9–28, hier: 22.

nant auf den Punkt: „Die als Notlösung gedachte und weithin auch praktizierte Betrauung mit Amtsfunktionen ohne Ordination, lediglich durch Dekret und Dienstanweisung, würde kaum eine Kirche der Reformation so vollziehen und katholischerseits würde man bei ihnen eine derartige Praxis als massiven Verstoß gegen die Ökumene kritisieren. Mich treibt die Frage um, ob der oft zitierte ‚defectus ordinis', der Mangel am Weihesakrament, den das Konzil den Kirchen der Reformation angelastet hat, heute nicht vor allem unsere eigene Praxis beschreibt. Wir haben viele faktische Amtsträger, aber einen massiven Mangel an Ordinationen."[17] Kurz: Alle Lösungsversuche sind amts-, sakramenten- und gnadentheologisch ebenso wie ekklesiologisch unzulänglich. Die von mir selbst präferierte Lösung bestünde in einem veränderten Ordinationsverständnis, das auch die in Taufe und Firmung begründete Befähigung zur eigenständigen Teilhabe an der *potestas iurisdictionis* und die Beauftragung zum laikalen Amt durch den Bischof amts- und sakramententheologisch aufwertet. Daher bleibt, wie Eva-Maria Faber festhält, letztlich nur die Entscheidung zwischen zwei ‚Traditionsbrüchen' und die Frage, worin jetzt „die größeren Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten liegen: bei der Ausweitung der Möglichkeit nichtordinationsgebundener Ämter oder bei einer Veränderung der Zulassungspraxis"[18]. In gleicher Perspektive möchte ich auch den nächsten Punkt angehen.

b) Die unendliche Geschichte: Frauen und Amt

Die aktuelle Krise der Katholischen Kirche ist selbstgemacht oder wie Franz-Xaver Kaufmann so treffend bereits 2010 formulierte: „Die gegenwärtige Vertrauenskrise gegenüber der katholischen Kirche betrifft nicht so sehr deren Personal, […sie] betrifft die Kirche als soziale Institution, ihren Zentralismus, ihr monokratisches Selbstverständnis, die klerikalen Mentalitäten, die Ineffektivität einer immer noch höfischen Organisation und den Mangel an Rechtssicherheit und Fairness angesichts konflikthafter Entwicklungen."[19] Was indes Kaufmann nicht explizit benennt, ist, dass die genannten strukturellen Probleme explizit ein Männerproblem darstellen. Denn gerade in diesen Strukturen der omertà, also die Dynamik jenes aus Mafiakreisen bekannten, kriminellen ‚Schweigekartells', die er zu Recht kritisiert, werden wir auch bei näherem Hinsehen kaum Frauen entdecken können. Wir erleben eigentlich keine Krise der Kirche, sondern wir haben es mit einer Krise der Kirchenleitungen und des Klerus zu tun, und die bleibt wie das Weihesakrament ‚allein Männern vorbehalten'. Insofern könnte man nun dieses Krisenphänomen und seine Ursachen genderspezifisch analysieren. Dies wirft gerade auch die Frage nach der theologischen Qualität von Strukturen auf, die im Zusammenhang der Missbrauchsfälle wohl offensichtlich die kritische Masse hin zum Kriminellen überschritten haben. Hier indes zu Hilfe ei-

[17] *Peter Neuner*, Laien im Spannungsfeld von dogmatischen Vorgaben und kirchlichen Aufgaben, in: *Benedikt Kranemann* u. a. (Hg), Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen, Würzburg 2010, 13–30, hier: 29.

[18] *Eva-Maria Faber*, Tradition, Traditionskritik und Innovation. Auf dem Weg zu geschlechtergerechten Amtsstrukturen in der römisch-katholischen Kirche, in: *Margit Eckholt* u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Refombewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 39–54, hier: 54 Anm. 41.

[19] *Franz Xaver Kaufmann*, Moralische Lethargie in der Kirche, in: FAZ vom 24. April 2010.

len zu wollen, bringt Frauen gewissermaßen in die Zwickmühle. Das hat indes weniger mit fehlender weiblicher Kompetenz als mit den pathogen-strukturellen Sackgassen zu tun, die Franz-Xaver Kaufmann so pointiert auf den Punkt bringt. Und hätte es dafür noch einer Bestätigung bedurft, dann hat sie eben die vor einigen Wochen veröffentlichte Missbrauchsstudie geliefert. Das Thema ‚Zölibat' ist hier eigentlich nur das äußere Zeichen eines inneren Problems, das die Studie indes auch benennt: den Klerikalismus.

Denn man kann sich schon einmal die Frage stellen, wieso gerade die „katholische Kirche" sich heute so explizit „als Männerbund, als die letzte Bastion klarer Geschlechterrollen, als Ort akuter Ungleichbehandlung beziehungsweise Bevorzugung von Männern" inszeniert, ja „als Hort einer traditionellen Maskulinität gilt"[20]? Das geschieht freilich in einer Weise, dass die im Prinzip nur antagonistisch-konfrontativ grundgelegte Konzeption im Ansatz schon zum Scheitern verurteilt ist: Denn längst „gibt es ungleich mehr alternative Männlichkeiten" als die Alternative zwischen zölibatär lebendem Mann und dem Rest der Welt. Es gibt „Männer, die keine Familie haben (wollen), Männer in gleichberechtigten Beziehungen mit einer Frau oder einem Mann, juvenile ungebundene Maskulinität bis ins mittlere Alter, Männer in Väterkarenz oder als Alleinerzieher und vieles mehr. Ein genuin christliches Männlichkeitsideal kann sich also nicht als ein simpler Abklatsch einer vergangenen Zeiterscheinung definieren. Noch weniger kann das wirklich spezifische Männlichkeitsideal des sexuell enthaltsamen Klerikers sich als Negation dieses Abklatsches sehen. Die Priesterkrise ist sicher Teil eines Wandels der Männlichkeiten."[21] Kurz: Im Kern der Amtskrise versteckt sich die Krise männlicher Rollenbilder. Man darf sich schon die Frage stellen, warum der Priesterberuf so unattraktiv für Männer geworden ist; das Ganze nur mit der Zölibatsfrage zu verbinden, ist angesichts der Realitäten ehrlich gesagt ein bisschen naiv. Wir haben es mit einer ausgewachsenen Krise der Rollenbilder von Männern und Frauen in der Kirche zu tun. Die Krise des Männerbildes in der Katholischen Kirche ist übrigens dann auch das eigentliche Schattenthema der Rede vom ‚Genderwahn', also jener aufgeregt-vorurteilsbeladenen und in der Regel erschreckend uninformierten Hysterie mancher katholischer Kreise, wenn es um Geschlechterfragen, Geschlechterrollen und vor allem Geschlechtergerechtigkeit geht.

In den Rückzugsgefechten dieser Kreise zeigt sich nichts anderes als die Verlängerung jener sich bewusst als antimodern inszenierenden Strategie der katholischen Kirche des 19. Jh. Sie versuchte damals Abgrenzung und Auszug aus der Gesellschaft zur Grundsignatur des Katholischen zu erklären. Dazu stilisieren ihre Vertreter damals wie heute einen strukturellen Antimodernismus zum Identitätsmarker. Das Ganze wird dann noch theologisch verbrämt, Kirche zur metaphysischen Sakralinstitution überhöht und diese am Ende geschlechtstypologisch gegen den gesellschaftlichen Mainstream ‚gegendert' und (‚gegen'-)besetzt.[22] Nachdem

[20] *Theresia Heimerl*, Der Beitrag des Christentums zur (Neu-)Erfindung der Männlichkeit, in: Herder Korrespondenz 65 (2011), 466–470, hier: 467.

[21] Ebd.

[22] Viel deutlicher und grundlegender als in aktuellen feministisch orientierten Gendertheorien kann man von einem jeweils neu ‚gemachten' Ideal der Männlichkeit der verschiedenen Epo-

man Glaubens- und Gewissensfreiheit akzeptiert, Demokratie als Staatsform anerkannt hat, bleibt die Geschlechtergerechtigkeit letztlich das einzige Mittel, sich gegen die Moderne abzugrenzen. Dazu passt auch jene Neuerung in der kirchlichen Lehre, die nun die Verweigerung der Priesterweihe für die Frau nicht mehr mit (dem zumindest impliziten) Verweis auf die gesellschaftlichen Parallelen, sondern nun als explizite Gegenpositionierung zu diesen begründet. Es sind die damit verbundenen Exklusionsmechanismen, die diese antimoderne Konstellation von Sakralität und Profanität zu einer Genderproblematik werden lassen. Thomas von Aquin hatte demgegenüber die Weiheunfähigkeit von Frauen wenigstens noch gesellschaftskonform damit begründet, dass die Frau den Status der grundsätzlichen Unterordnung und Unterwerfung und nicht den der ‚potestas', der Macht oder Vollmacht inne hat (vgl. STh III suppl. Q. 39 a.1). Die allein Männern vorbehaltene Priesterweihe erscheint unter dieser Perspektive weniger theologisch begründet als am sakralen Tabu orientierten, antimodernistischen Identitätsmustern geschuldet. Man muss kein glühender Anhänger der Diskurse um gesellschaftliche Macht- und Unterdrückungsmechanismen sein, die Michel Foucault so präzise analysiert hat, um die dahinterstehende Dynamik zu erkennen. Die unvermeidliche Rückseite des Klerikalismus ist der notwendige Ausschluss von Frauen. Ich bin mir aber nicht ganz sicher, ob man einfach mit dem Einschluss von Frauen den Klerikalismus beendet. Hier sind noch weiterreichende Veränderungen notwendig.

Wenn auf „dem Felde der Neuchoreographie der Geschlechterrollen gegenwärtig einer der ‚main exits' der katholischen Kirche aus dieser Gesellschaft"[23] liegt, bedeutet das nichts weniger, als dass die Katholische Kirche ein grundlegendes Glaubwürdigkeitsproblem hat. Denn die Problematik der Beteiligungsgerechtigkeit für Frauen in der Kirche ist keine Geschmacks-, Meinungs- oder Gesinnungsfrage, sondern es ist eine Frage der theologischen Wahrhaftigkeit. Freilich wird in

chen des Christentums sprechen: von der „Neuerfindung von Männlichkeit mit der Überwindung physisch inszenierter Virilität zugunsten höchster Selbstbeherrschung und Transzendierung der Passivität zur Passio und Compassio als Ausdruck wahrer Freiheit" des frühen Christentums (vgl. ebd., 467); über „den idealen Mann" der mittelalterlichen Minne – den die „Hofkleriker für Frauen und nach deren Wünschen kreieren", ihn „zeichnen die Beherrschung der eigenen Triebe und Aggressionen ebenso aus wie seine Bildung, seine asketisch-ästhetische, nur dezent gezeigte Körperlichkeit und seine kultivierten erotischen Neigungen gegenüber einer Frau" (ebd.) –, zum ‚pater familias' als Erbe der Reformation, denn für „Asketen (heuchlerisch) und Liebhaber (frivol) ist kein Platz mehr in der reformatorischen Weltdeutung, der Krieger ist zum käuflichen Söldner geworden, der vorbildliche protestantische Mann ist Haupt der Hauskirche und Familie gleichermaßen. Wie wenig attraktiv diese Engführung im kulturellen Diskurs war, zeigt die Literatur protestantischer Provenienz in Aufklärung und Romantik, die nach einer gründlichen Profanierung der mittelalterlichen Männlichkeitsideale vor allem im Liebhaber, der nun auch kriegerischer Held und im Sinne protestantischer Tugendethik Asket sein muss, ein weites Betätigungsfeld findet und so der Moderne überantwortet wird." (ebd., 467 f.).

23 *Rainer Bucher*, Kirche ohne Geld und Vertrauen. Die heilsame Provokation der Krise, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), ‚… nicht umsonst gekommen'. Pastorale Berufe, Theologie und Zukunft der Kirche, Münster 2005, 43–65, hier: 52. Wurde die Entmaskulinisierung der katholischen Kirche im 19. Jh. noch durch eine Feminisierung aufgefangen, führt jetzt die Entfeminisierung als Konsequenz dieser Diskrepanz – junge, gebildete Frauen kehren der Kirche den Rücken – zu einer expliziten Entkirchlichung!

der Katholischen Kirche die Gerechtigkeitsfrage zur Konstitutionsfrage[24] und damit zum Institutionenproblem. Das ist in keiner Weise auf die Frage der Zulassung der Frau zum Weiheamt zu reduzieren, wenngleich sich an der Beantwortung dieser Frage sicher Grundsätzliches entscheidet. Wer mit dem Hinweis auf die lehramtlichen Vorgaben in diesem Punkt die Frage als erledigt betrachtet, springt theologisch zur kurz. Denn die Problematik berührt in der Tat die Grundlagen katholischer Ekklesiologie und kann daher zur Identitätsfrage werden; freilich auf eine ganz andere Weise als dies gewöhnlich in den Blick kommt.

Zurzeit zeichnet sich eine geradezu konfessorische Frontenbildung in der Debatte um ‚Frau und Amt' ab und daran wird – glaubt man den ersten Informationen – auch die päpstliche Kommission, die über den Frauendiakonat diskutiert, nichts ändern. All das erinnert nicht ohne Grund an die Diskussionen in der katholischen Theologie um die (Wieder-)Einführung des ständigen Diakonats am Vorabend des Konzils (… hier haben wir sie wieder die stereotypen Verbindungen: Frage nach verheirateten Klerikern und Frauenfrage …). Deren Argumente müssen hier im Einzelnen nicht wiederholt werden, theologisch bedeutsam aber ist die gemeinsame Kernproblematik. In seinen Ausführungen zur ‚Theologie der Erneuerung des Diakonats' betonte Karl Rahner in einem Beitrag aus dem Jahr 1962 folgendes: Die (damals gleichfalls argumentativ festgefahrene) Frage nach der ‚Opportunität' eines solchen Amtes kann doch eigentlich wie folgt beantwortet werden: „Wir gehen […] von der Tatsache aus, daß das diakonische Amt faktisch in der Kirche oder mindestens in vielen großen Teilen der Kirche in genügendem Umfang besteht und sich durch dieses Bestehen als in sich selbst sinnvoll, nützlich, ja notwendig erweist", dass also „dieses Amt ja besteht und zwar deshalb besteht, weil es eben nützlich und notwendig in der Kirche ist und von da aus die Sinnhaftigkeit einer gerade sakramentalen Amtsverleihung deutlich wird"[25].

Nimmt man den von Rahner damals vorgeschlagenen Wechsel der Argumentationsrichtung ernst, kann man für die aktuelle Fragestellung Folgendes festhalten: Ein amtliches Handeln von Frauen in der Kirche gab und gibt es; es besteht und ist sinnvoll, hilfreich und notwendig; darüber dürfte kaum Dissens bestehen. Bisher ist dieses Handeln ohne die öffentlich-explizite Anerkennung und Bewertung als sakramentales Handeln in der Kirche geblieben. Dabei ist es letztlich nur nachrangig relevant, ob dies früher einmal in Gestalt des historischen Diakonissenamtes unter den Bedingungen der damaligen Gesellschaft der Fall war oder nicht. Denn allen historischen Analysen zur Thematik ermangelt es einer wirklich objektiven Kriteriologie, die ohne erkenntnistheoretische Unschärfe bis hin zum mitunter kaum mehr verdeckten Vorurteil auskommt, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Allein im geschichtlichen Rekurs kann die Angelegenheit ebenso wenig entschieden werden, wie mit Blick in die Bibel; letzteres wusste be-

[24] Vgl. *Rainer Bucher*, Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche, in: *Marlies Gielen / Joachim Kügler* (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Stuttgart 2003, 339–356, hier: 347.

[25] *Karl Rahner*, Die Theologie der Erneuerung des Diakonats, in: *ders. / Herbert Vorgrimler* (Hg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats (QD 15/16), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1962, 285–324, hier: 297.

reits die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Gutachten aus dem Jahr 1976. Ein solcher Blick macht allenfalls darauf aufmerksam, wie offen Amtstheologie und Amtsverständnis einmal waren. Dagegen dürfte ein Punkt über jeden Zweifel erhaben sein: Dem real-existierenden und als nützlich und notwendig beurteilten Handeln von Frauen in der Kirche wird heute die Anerkennung eines sakramentalen Handelns als Anteilhabe am Amt der Kirche explizit nicht zugestanden. Man verwehrt ihnen die Subjektwerdung im Subjektsein von Kirche als communio.[26] Gerade dies aber steht in theologischer Spannung zu dem unaufgebbaren Grundsatz katholischer Ekklesiologie, dass die theologisch-sakramentale Wirklichkeit der Kirche dort Schaden nimmt, wo reale (Rechts-)Gestalt und sakramentale Wirklichkeit auf Dauer auseinanderfallen. Es gibt hier nur zwei Alternativen: Entweder entfernt man alle Frauen aus jeglichen seelsorgerlichen und kirchenleitenden Aufgabenfeldern der Catholica oder es wird die Möglichkeit zugestanden, auch Frauen zu weihen, um theologisch anzuzeigen, dass auch sie ihre Dienste in einem engeren, amtlichen Sinne leisten, das Getane also eine ‚Amtshandlung', d. h. einen auch sakramental bestärkten kirchlichen Dienst darstellt. Alles andere ist schlicht theologisch unglaubwürdig und daher verlogen!

Der aktuelle Status der lehramtlichen Entscheidung als definitive (was immer das auch sei und wie immer auch so etwas zustande kommt), aber eben nicht unfehlbare Festlegung, macht es möglich, zu hoffen, dass auch in dieser Frage sich das bessere theologische Argument immer noch durchsetzen kann. Die Zeit, das wenigstens ansatzweise zuzugestehen, wäre jetzt! Denn unsere Gesellschaft hat die Kirche was die Frage von Anerkennung der Würde und Gleichberechtigung der Frau angeht, schon längst überholt. D. h., die Kirche hat nicht nur an Glaubwürdigkeit, sie hat auch an Einfluss verloren, weil sie die Frauenfrage nicht angemessen beantwortet. Und die Zeit, sie zu beantworten, wird knapp.

2 Vertraut den neuen Wegen

Weil jede Amtstheologie dogmatisch gesehen immer in Abhängigkeit zur Ekklesiologie steht, „sind die Ämter darum auch von ekklesialen Notwendigkeiten her zu bestimmen. In diesem Sinne ist die Amtstheologie durchaus funktional anzusetzen: Amtsträger ‚fungieren' für die der Kirche eigenen und notwendigen Lebensvollzüge."[27] Der Rahmen jeder stimmigen Amtstheologie ist daher in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils zu suchen.

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche' auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute' umschreiben. Als ‚durchgehende Denkstruktur' legt in den Dokumenten des Konzils der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilgeschichtliche Funktion von Kirche. Dabei stellt die Kirche das Axiom des uni-

[26] Vgl. *Eva-Maria Faber*, Tradition, Traditionskritik und Innovation (s. Anm. 18), 52.
[27] *Eva-Maria Faber*, Ambivalente Konstellationen aushalten (s. Anm. 1), 5.

versalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession, Religion oder Weltanschauung sie angehören. Nach innen aber folgt die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen. Denn der „Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig […], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)“[28]. Ein solches Verständnis duldet nun aber nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung. Denn wenn „einmal alle Glaubenden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ eingesetzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Machtverteilung verändern“[29].

Daher hat eine „aufgabenbezogene, pastorale Sicht der Kirche als dem wandernden Volk Gottes […] Konsequenzen für die innerkirchlichen Strukturen. Eine dieser Konsequenzen ist es, Priester und Laien nicht von ihrem Unterschied her, sondern von ihrer gemeinsamen Aufgabe, das Volk Gottes zu sein, zu definieren. Die unbestreitbare Ämterstufung in der Kirche hebt die wahre Gleichheit aller Christen nicht auf. Es gibt eine Einheit der ganzen Kirche vor allen hierarchischen Stufungen.“[30] Und es gibt eine Einheit des kirchlichen Dienstes jenseits seiner hierarchischen oder sakramentalen Differenzierungen. Hierzu bedarf es „der Einsicht, dass nur im Zusammenspiel beider als des einen Volkes Gottes die Kirche sein und zur Darstellung bringen kann, was sie (eigentlich) ist: Sakrament des Heils […] Jede konfrontative Sicht von gemeinsamem und besonderem Priestertum, von welcher Seite auch immer, ist ein wirklicher Verrat an der Volk-Gottes-Ekklesiologie.“[31]

Die gnadentheologische Wende des Konzils bringt gerade „ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist“[32] und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet. Für Karl Rahner war Kirche daher „kirchliche objektivierende Erscheinung [dieser] Gnade. Erscheinung und Verweis auf diese Gnade, wo immer sie auch geschehen mag, sakramentales Zeichen der der Welt und Geschichte als ganzer angebo-

28 *Hermann-Josef Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD 179), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, 133 f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

29 *Dietrich Wiederkehr*, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: *ders.* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes (QD 151), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1994, 182–206, hier: 183.

30 *Rainer Bucher*, Neue Priester für neue Kirchenstrukturen, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 51–57, hier: 54.

31 Ebd.

32 *Peter Hardt*, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: *Siegfried Kleymann* u. a. (Hg.), Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 168–178, hier: 173.

tenen Gnade."[33] Darum werden – so Rahner weiter – Katholikinnen und Katholiken ihre „Kirche erfahren und erleben als den Vortrupp', das sakramentale Zeichen, die geschichtliche Greifbarkeit einer Heilsgnade, die weiter als die soziologisch faßbare, die ‚sichtbare' Kirche greift, einer anonymen Christlichkeit, die ‚außerhalb' der Kirche noch nicht zu sich selbst gekommen ist, ‚drinnen' in der Kirche aber ‚bei sich' ist"[34]. Daran hat Kirche sich stets zu erinnern und das darf, ja muss sie darum auch sakramental darstellen, eben weil sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) ist.

Quelle und Höhepunkt dieses realsymbolischen Sich-selbst-Vergegenwärtigen des eigenen Gesandtseins ist die Eucharistiefeier, gefeiert in der Communio derer, deren Wesensmerkmal diese Verweisfunktion ist und unter der die verschiedenen Charismen bündelnden und fördernden, aber auch zusammenführenden und einigenden Leitung von Menschen, die sich in und durch ihr ganzes Leben gerade in diese Zeichenfunktion von Kirche haben hineinnehmen lassen und denen in dieser Funktion die sakramentale Stärkung durch Ordination verheißen wurde. Das endet aber nicht mit der Feier. Timothy Radcliffe, der ehemalige Ordensobere der Dominikaner, hat einmal auf die Frage: Why go to Church? formuliert: To be sent from it![35] Mit dem ‚ite missa est' geht die Verweisfunktion in den Dienst an und für die Welt über. Dort, wo dieser Dienst einer besonderen sakramentalen Stärkung und Verheißung bedarf, gehört auch er in die sakramentale Grundordnung der Kirche, als realsymbolische Repräsentanz ihres Dienst- bzw. Werkzeugcharakters. Damit wäre aber – wenigstens holzschnittartig – ein theologischer Rahmen für eine zukünftige Theologie der Dienstämter umrissen, die dann aber eben aufgaben- und nicht sozialformorientiert weiterentwickelt werden müsste.[36]

Die Autorin: *Seit April 2014 Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumene an der Kath.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls Universität Tübingen und Direktorin des dortigen Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Theologisch Anthropologie, christliche Eschatologie, Sakramententheologie und Ekklesiologie; Bücher: Einführung in die Katholische Dogmatik, Darmstadt 2014; Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; Creatura Evangelii. zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005*.

[33] *Karl Rahner*, Das neue Bild der Kirche, in: *ders*., Sämtliche Werke. Bd. 21/1: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Erster Teilband, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 807–825, hier: 817.

[34] Ebd.

[35] Vgl. *Timothy Radcliffe*, Why Go to Church? The Drama of the Eucharist, London 2009.

[36] Das gilt insbesondere für die Ordination der Amtsträgerinnen und Amtsträger, die den werkzeuglichen Dienstcharakter der Kirche realsymbolisch repräsentieren. Inwiefern ihnen eine über Taufe und Firmung hinausgehende Stärkung zu vermitteln ist, dürfte daher in Zukunft weniger institutionell, ekklesial zu bestimmen sein, denn pastoral, personal, funktional, d. h. von Erwartungen von außen, der Lebensentscheidung der/des Einzelnen und vom Charisma und Profession her.

Sabine Demel

Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken und für ein kooperatives Miteinander nutzen!

Ein Plädoyer aus kirchenrechtlicher Sicht

Hochamt, Lehramt, Dienstamt, aber auch prophetisches, königliches und priesterliches Amt Jesu Christi, ebenso wie Weiheamt, Priesteramt, Bischofsamt, Papstamt – von Amt wird in der katholischen Kirche in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen und mit grundlegend verschiedenen Inhalten gesprochen. Oft wird auch die Paarformel „Dienste und Ämter" verwendet. Was ist also ein Amt in der Kirche? Wie unterscheidet es sich von einem Dienst in der Kirche? Und wie ist es weiter zu denken? Diesen Fragen gilt es im Folgenden nachzugehen.

1 Ein dauerhafter Dienst mit geistlicher Zielsetzung – die kirchenrechtlichen Grundaussagen zum kirchlichen Amt

Dem Thema des kirchlichen Amtes ist im kirchlichen Gesetzbuch, dem Codex Iuris Canonici von 1983 (= CIC) ein ausführlicher Passus gewidmet. Aus diesen über 50 kirchlichen Rechtsbestimmungen (cc. 145–196) sind folgende Aspekte besonders hervorzuheben:

a) Definition

Gleich zu Beginn wird das kirchliche Amt definiert als „jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient" (c. 145 § 1 CIC). Aus dieser Definition geht klar hervor, dass zwar jedes Kirchenamt ein Dienst ist, der einen geistlichen Zweck verfolgt, nicht aber schon jeder Dienst solcher Art ein Kirchenamt ist. Der Unterschied zwischen Amt und Dienst in der Kirche ist das Kriterium der Dauerhaftigkeit. Denn ein kirchlicher Dienst kann einmalig oder nur vorübergehend sein (z. B. Predigtdienst, Besuchsdienst, Dienst in der Sakramentenvorbereitung), ein Amt ist dagegen ein auf Dauer eingerichteter Dienst mit bestimmten Rechten und Pflichten (z. B. Pfarramt, Bischofsamt). Wer daher z. B. auf Dauer mit dem Dienst des Lektors oder der Kommunionhelferin beauftragt ist oder den Dienst des Gemeindereferenten oder der Religionslehrerin ausübt, hat ein kirchliches Amt inne, auch wenn die Tätigkeit als „Dienst" bezeichnet wird. Ebenso sind solche Berufe in der Kirche wie die des Richters, der Ordinariatsrätin, des Abteilungsleiters, der Ehebandverteidigerin, des Kirchenanwaltes, der Theologieprofessorin u. a. eindeutig Kirchenämter, unabhängig davon, ob sie so betitelt werden oder nicht. Warum hier mit Vorliebe von „Diensten" statt von „Ämtern" die Rede ist, hängt wohl damit zusammen, dass der Ausdruck „Dienst" oft als Syno-

nym für das laikale Amt in Abhebung zum klerikalen Amt verstanden wird.[1] Diese Verwendung von „Dienst" als Umschreibung des laikalen Amtes ist jedoch keineswegs schlüssig, da auch das klerikale Amt oft als „Dienst" bezeichnet wird, ja sogar mit Vorliebe als „Dienstamt" charakterisiert wird. Der Ausdruck „Dienstamt" ist aber ein Pleonasmus; denn definitionsgemäß ist jedes Amt ein Dienst.

b) Inkonsequente Ausdrucksweise

Die ämterrechtlichen Bestimmungen sind von einer mangelnden Stringenz in der Ausdrucksweise geprägt. So wird in der Grundlagendefinition des c. 145 CIC „Amt" mit „officium" und „Dienst" mit „munus" umschrieben. Im Folgenden wird dann aber quer durch das kirchliche Gesetzbuch „munus" oft in der unspezifischen Bedeutung von „Aufgabe" verwendet, während „Dienst" mit dem Begriff „ministerium" wiedergegeben wird. Als weitere Inkonsequenz kann schließlich sogar jeder der drei Ausdrücke „officium", „ministerium" und „munus" die Bedeutung des anderen annehmen, sobald die Begriffe nicht zusammen, sondern einzeln verwendet werden.

Dieses rechtssprachliche Durcheinander des kirchlichen Gesetzbuches muss unbedingt beseitigt werden. Es geht nicht an, dass der kirchliche Gesetzgeber seine eigene Begriffsbestimmung nicht beachtet. Sie muss innerhalb des Gesetzbuches ebenso konsequent angewendet werden wie bei der Bezeichnung der verschiedenen kirchlichen Tätigkeiten – nach dem Motto: „Wo Amt drin ist, muss auch Amt draufstehen!" Deshalb ist künftig zu unterscheiden, ob z. B. jemand vorübergehend den Dienst der Lektorin wahrnimmt oder längerfristig das Amt des Lektors ausübt. Ebenso ist nicht mehr vom Dienst des Religionslehrers und der Theologieprofessorin zu reden, sondern vom Amt der Religionslehrerin, des Theologieprofessors, der Pastoralreferentin und des Gemeindeassistenten.

c) Laien als kirchliche AmtsträgerInnen

Wie die bisherigen Überlegungen bereits deutlich gemacht haben, ist als kirchliches Amt nicht nur der geistliche Dienst des Klerikers zu verstehen, sondern jeder dauerhaft eingerichtete Dienst, der einen geistlichen Zweck verfolgt, unabhängig davon, ob er von einem Kleriker oder von einem Laien wahrgenommen wird. Dementsprechend wird auch innerhalb des Katalogs der „Pflichten und Rechte der Laien" (cc. 224–231 CIC) explizit hervorgehoben, dass Laien mit kirchlichen Ämtern betraut werden können (c. 228 CIC). Allerdings gilt kirchenrechtlich auch, dass Laien nicht alle Ämter in der Kirche wahrnehmen können, sondern von den Ämtern ausgeschlossen sind, die an den Empfang der Weihe gebunden sind. Denn der kirchliche Gesetzgeber hat klar und eindeutig festgelegt, dass ein Amt der umfassenden Seelsorge die Priesterweihe voraussetzt (c. 150 CIC) und Ämter mit der Ausübung von Weihe- und Leitungsgewalt nur Kleriker ausüben können (c. 274 §1 CIC).

d) Kirchlicher Sendungsauftrag als Voraussetzung

Unabdingbare Voraussetzung zur Übernahme eines kirchlichen Amtes ist ein spe-

[1] Vgl. *Gisbert Greshake*, Amt, theologischer Begriff. IX. Ämter und Dienste, in: LThK 1 (^{3}1999), 554–555, hier: 555.

zieller kirchlicher Sendungsauftrag, der als kanonische Amtsübertragung bezeichnet wird (c. 146 CIC). Er kann in unterschiedlichen Formen erfolgen wie z. B. durch Beauftragung, Zulassung, Einsetzung, Bestätigung einer Wahl oder Erteilung einer Befugnis. Demzufolge übt die Vorsitzende des Pfarrgemeinderates oder der Helfer in der Sakramentenvorbereitung einen Dienst aus, hat aber kein Amt inne, da sie für ihren Dienst keinen kirchenamtlichen Sendungsauftrag erhalten haben; der Vorsitzende des Diözesanrats hat dagegen ein Amt inne, da seine Wahl durch den Diözesanbischof bestätigt werden muss.

2 Amt ist nicht gleich Amt – der gestufte Zugang zum Amt als rechtliche Konsequenz seiner sakramentalen Verankerung

Katholische Kirche versteht sich als Heilssakrament, als Instrument Gottes zur Verwirklichung des Heils in der Welt, wie es Jesus Christus verkündet und gelebt hat. Demzufolge ist die Person Jesu Christi Bezugspunkt jedes Amtes in der katholischen Kirche. Freilich fällt diese Bezugnahme auf Jesus Christus hinsichtlich ihrer Intensität unterschiedlich aus. Während sie z. B. beim Amt des Ökonomen eher implizit sein kann, muss sie beim Amt der Religionslehrerin explizit sein. Nicht nur ausdrückliche Bezugnahme, sondern ausdrückliche Bezugnahme in größtmöglicher Dichte, nämlich mit der ganzen Person, ist schließlich für die zentralen Ämter, die Schlüsselämter der katholischen Kirche, erforderlich. Dazu zählen die Leitungsämter der Kirche wie sie Papst, Bischof und Pfarrer zukommen. Die Inhaber dieser Leitungsämter nehmen nicht nur explizit auf Jesus Christus Bezug, sondern repräsentieren die ganze Person Jesu Christi und setzen sie dadurch gegenwärtig, und zwar nicht kraft ihrer Funktion, sondern kraft ihrer Weihe.

Ein Leitungsamt in der Kirche beinhaltet daher über den sozialen Aspekt von Leitung hinaus immer auch den religiös-geistlichen Aspekt, Jesus Christus, das Haupt der Kirche, zu vergegenwärtigen. Anders gesagt: Ein kirchliches Leitungsamt ist stets umfassend von der ganzen Person Jesu Christi her geprägt. Deshalb kommt den Inhabern von Leitungsämtern die Einheit und Ganzheit des dreifachen Dienstes Jesu Christi (Verkündigung, Heiligung, Leitung) zu, während die anderen Glieder der Kirche in je eigener und gestufter Weise „nur“ daran teilhaben. Insgesamt lassen sich drei Stufen der Teilhabe voneinander abheben: (1.) die allgemeine Teilhabe kraft Taufe und Firmung, (2.) die autoritative Teilhabe kraft Taufe, Firmung und kirchenamtlicher Sendung, und (3.) die Fülle der Teilhabe an der Autorität Christi kraft Taufe, Firmung und Weihe zusammen mit einer kirchenamtlichen Sendung.

Einheit und Ganzheit bedeutet nicht, dass die Priester und Bischöfe alle die mit ihrem Leitungsamt verbundenen Dienste und Ämter selbst ausüben sollen und müssen, wohl aber, dass sie für deren Gewährleistung und Ausführung in ihrem Kompetenzbereich die (Letzt-)Verantwortung tragen und alle einzelnen Dienste und Ämter zu einer Einheit zusammenführen sollen und müssen. Dieses Amt der Letztverantwortung und Zusammenführung zur Einheit findet in der Feier der Eucharistie seinen sakramentalen und daher dichtesten Ausdruck. Das heißt: „Der besondere Dienst des Priesters bei der Eucharistie muss von seinem Dienst an der Einheit der Kirche her verstanden werden. Nur dadurch entgeht die priesterli-

che Konsekration der Gefahr eines magischen Missverständnisses."[2] Um dieser Gefahr bereits auf der Textebene zu entgehen, verwendet das II. Vatikanische Konzil wie das kirchliche Gesetzbuch für die deutsche Bezeichnung „Priester" im Lateinischen bevorzugt den Ausdruck „presbyter" (Ältester, Vorsteher) und nicht „sacerdos" (kultischer Priester). „Dadurch soll ausgedrückt werden, dass der priesterliche Dienst nicht auf kultische Funktionen beschränkt werden darf, sondern sich vor allem im biblischen Amt des „Ältesten" bzw. des Vorstehers einer Gemeinde bzw. Pfarrei wiedererkennen soll."[3]

3 Das Weiheamt in gestufter Form – mehr theologisch-rechtliche Anfragen und Unklarheiten als Antworten und Lösungen

Leitungsämter in der Kirche sind Weiheämter. Grundlage des Weiheamtes ist das Weihesakrament, das gemäß c. 1008 auf göttlicher Einsetzung beruht und laut c. 1009 CIC die drei Ordnungen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats umfasst. Im Kontext dieser beiden Rechtsnormen fallen drei Details auf:

1) Es wird zwar das Weihesakrament insgesamt auf „göttliche Weisung" zurückgeführt (c. 1008; vgl. auch c. 207 § 1 CIC), nicht aber jede einzelne Weihestufe. Der Gesetzgeber bezeichnet nämlich in c. 1009 CIC den Episkopat, Presbyterat und Diakonat nicht als sakramentale Stufen oder Grade des Weihesakramentes, sondern nur ganz offen als „Weihen".

2) Es wird nichts über die Zuordnung und Abgrenzung der drei Weihestufen ausgesagt. Überhaupt bleiben bei der Betrachtung der weihesakramentalen Stufe des Diakonats mehr Fragen offen als Antworten gegeben werden. Denn das Diakonenamt hat kein spezifisches Profil erhalten, sondern umfasst nach dem CIC/1983 Tätigkeiten, die auch ein Laie wahrnehmen kann, angefangen von den verschiedenen Formen der Verkündigung, der Leitung von Wort- und Gebetsgottesdiensten, der Gabenbereitung und Austeilung der Kommunion bis hin zur Beerdigung, Taufspendung, Eheassistenz und Mitwirkung bei der Ausübung der Hirtensorge in einer Pfarrei. Obwohl also der Diakon kraft der sakramentalen Weihe zum Klerikerstand gehört, hat er keine spezifisch klerikale Vollmacht, da alle die ihm zugeschriebenen Dienste und Ämter auch von Laien wahrgenommen werden können, teils kraft Taufe und Firmung, teils kraft Taufe, Firmung und besonderer Beauftragung.

3) Bis heute sind zwei entscheidende Fragen theologisch und damit auch kirchenrechtlich nicht geklärt: Beruht die Dreigliedrigkeit des Weihesakramentes und damit die Zuordnung des Presbyterats und Diakonats zum Weihesakrament auf rein kirchlichem bzw. menschlichem Recht und ist es damit veränderbar, kann es also auch rückgängig gemacht werden? Oder geht es auf göttliches Recht zurück und gehört es damit zum unwandelbaren Kernbestand der katholischen Kirche? Und ist die Zulassung zum Diakonat unabdingbar mit der zur Priester- und Bischofsweihe verknüpft oder nicht? Nach dem geltenden Recht der lateinischen Kirche ist eine untrennbare Verbindung der drei Weihestufen hinsichtlich des Geschlechtes gegeben, aber nicht im Hinblick auf den Zöli-

[2] *Walter Kasper*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 364.

[3] *Medard Kehl*, Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 316–329; hier: 324.

bat; denn einerseits ist die Frau von allen Weihestufen ausgeschlossen (c. 1024 CIC), andererseits kann ein verheirateter Mann zum Ständigen Diakon geweiht werden (c. 207 § 1 i.V.m. c. 266; c. 1031 CIC). Beide Rechtsnormen berufen sich nicht auf göttliches Recht.

4 Laienamt und Seelsorge – das Zuviel und zugleich Zuwenig an rechtlichem Fortschritt

Nach dem theologischen und rechtlichen Konzept der katholischen Kirche gilt, dass Laien zwar einzelne Dienste und Ämter der Seelsorge wahrnehmen können, nicht aber die Seelsorge als Ganze. Denn die Ausübung der umfassenden Seelsorge ist an die Priesterweihe gebunden (c. 150 CIC). Der Zusammenhang zwischen umfassender Seelsorge und Priesterweihe kommt treffend im Bildbegriff der Hirtensorge zum Ausdruck, der vor allem in den kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Pfarrei als Synonym für die Seelsorge im umfassenden Sinn verwendet wird. So wird z. B. in c. 519 CIC betont, dass der Pfarrer die Hirtensorge für die ihm anvertraute Pfarrei wahrnimmt, „wobei nach Maßgabe des Rechts auch andere Priester und Diakone *mitwirken* sowie Laien *mithelfen*."

Dieser Grundsatz, dass Laien bei der Hirtensorge lediglich „mithelfen", aber nicht wie Priester und Diakone „mitwirken" können, muss allerdings dann nicht eingehalten werden, wenn Priestermangel besteht. Denn für diese Notsituation ist nach c. 517 § 2 CIC u. a. die Regelung vorgesehen, dass dann der jeweilige Diözesanbischof auch einen Laien an der Ausübung der Hirtensorge beteiligen kann. Allerdings muss er dafür zugleich einen Priester bestimmen, der die Hirtensorge in dieser Pfarrei leitet, ohne dass dieser Priester der Pfarrer dieser Pfarrei ist, wenngleich er mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet ist. Das heißt also konkret gesprochen: Ein Diözesanbischof kann einen Laien mit fast allen Diensten und Ämtern eines Pfarrers beauftragen; ausgenommen sind lediglich die drei an die Priesterweihe gebundenen Dienste und Ämter: der Eucharistiefeier vorzustehen (c. 900 CIC), das Bußsakrament (c. 965 CIC) und die Krankensalbung zu spenden (c. 1003 CIC).

Aus theologisch-rechtlicher Sicht ist diese Regelung des c. 517 § 2 CIC der Versuch der Quadratur des Kreises, die entweder zu viel oder zu wenig an theologisch-rechtlichem Fortschritt enthält. *Zu viel* deshalb, weil die an die Priesterweihe gebundene Seelsorge in Fülle, also die Hirtensorge – zwar nur in Ausnahmesituationen – faktisch einem Laien übertragen wird und damit der Laie praktisch zum Leiter der Pfarrseelsorge wird, auch wenn dies rein rechtlich dem Priester zugeschrieben wird. *Zu wenig*, weil die Priesterweihe weiterhin an die zwei Voraussetzungen gebunden bleibt: männliches Geschlecht und Zölibat, so dass verheirateten Männern und (un-)verheirateten Frauen die Priesterweihe und damit das Leitungsamt in Fülle nicht übertragen werden kann.

Mit diesem Zuviel und Zuwenig zugleich kann aber die seit einigen Jahrzehnten viel zitierte „kooperative Pastoral" bzw. die neuerdings verkündete Zauberformel vom „Gemeinsam-Kirche-Sein" nicht gelingen. Denn die kooperative Pastoral bzw. das Gemeinsam-Kirche-Sein braucht genügend Priester. Oder anders gesagt: Kooperative Pastoral bzw. gemeinsam Kirche sein und Priestermangel können nicht wirklich zusammengehen; „sonst besteht

die Gefahr, das Priesteramt allmählich ganz aufzulösen in alle möglichen delegierbaren Einzelaufgaben, wobei schließlich nur noch der Eucharistievorsitz und die Absolutionsvollmacht für den Priester ‚reserviert' bleiben"[4]. Das Priesteramt ist dann nicht mehr presbyteral, sondern sacerdotal verengt, der Priester ist dann also nicht mehr wirklich Vorsteher der Gemeinschaft, sondern nur für die kultischen Vollzüge von Gemeinschaften zuständig.

5 Kooperative Pastoral – notwendige Reformen im Ämterrecht

Kooperative Pastoral bzw. gemeinsam Kirche sein wird mehr oder weniger schleichend die Identität der katholischen Kirche aushöhlen, wenn nicht dafür gesorgt wird, dass langfristig zwei Voraussetzungen erfüllt sind: Zum einen muss es genügend Priester geben, die nicht nur für die liturgischen Vollzüge zuständig sind, sondern so in eine Gemeinschaft des Gottesvolkes eingefügt und menschlich-geistlich verwurzelt sind, dass sie ihr Amt der Zusammenführung zur Einheit und damit der Leitung wahrnehmen können.[5]

Weiterführende Literatur:

Guido Bausenhart, Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999.

Sabine Demel (Hg.), Vergessene Amtsträger/innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

Ottmar Fuchs, Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk, Innsbruck–Wien 2010.

Zum Zweiten müssen die Priester so ausgewählt und entsprechend ausgebildet werden, dass sie ihr Amt der Leitung gleichsam als Hebammenkunst der Weckung und Förderung von Charismen bzw. der je eigenen Seelsorgekompetenz bei den Gläubigen verstehen und ausüben (= presbyteraler Charakter des Priesteramts).

Beide Voraussetzungen verlangen einen vernetzten Maßnahmenkatalog. Um diesen erstellen zu können, sind auch die rechtlichen Regelungen zum Priesteramt in Blick zu nehmen und in der Zusammenschau mit weiteren Grunddaten der katholischen Kirche auf ihre theologische und rechtliche Stichhaltigkeit zu überprüfen. Meines Erachtens drängen sich hierbei vor allem rechtliche Veränderungen bei den Zugangsvoraussetzungen speziell zum Priesteramt und zu den kirchlichen Diensten und Ämtern generell auf. Auch wenn diese allein keineswegs alle Probleme lösen können, so sind sie aber wesentliche Bestandteile eines Problemlösungspaketes:

1. Aufheben des Pflichtzölibats und Ermöglichung des Frauenpriestertums als Schutzmaßnahmen

KritikerInnen (an) der katholischen Kirche weisen schon seit Jahren immer wieder darauf hin, dass der Mangel an Priestern nicht auf einen Mangel an Priesterberufungen zurückzuführen ist, sondern auf die Zugangsbeschränkungen zu diesem Amt. Insbesondere der Pflichtzölibat und der Ausschluss von Frauen gelten hier als quasi absolute Zugangsbremsen. Denn immer wieder ist von ehemaligen Priesteramtskandidaten zu hören, dass sie sich zwar zum Priesteramt berufen fühlen, aber nicht zum zölibatären Leben. Ebenso von zahlreichen Priestern, die ihr Pries-

4 *Medard Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg [4]2001, 442, Anm. 59.
5 Ebd., 444 f.

teramt niedergelegt haben, weil sie an der Zölibatspflicht gescheitert sind. Auch etliche verheiratete Männer in verschiedenen Berufen können sich vorstellen, als Priester tätig zu sein, aber nicht um den Preis des Verzichts auf Ehe und Familie. Ganz zu schweigen von den vielen Frauen, die nicht verstehen können, warum sie wegen ihres Geschlechtes nicht zum Priesteramt zugelassen sind. Deshalb sind genau diese beiden Zugangsbeschränkungen der Zölibatspflicht und der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt aufzuheben, um das Priesteramt vor seinem Untergang und vor seiner inhaltlichen Aushöhlung zu schützen. Die theologischen und rechtlichen Grundlagen hierfür sind die Unterscheidung zwischen göttlichem und kirchlichem Recht sowie die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten.

a) Als göttliches Recht gilt eine Bestimmung, die auf den Willen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zurückgeführt wird, deshalb unabdingbar zum Wesen der Kirche gehört und in ihrem Kern unwandelbar ist. Als kirchliches Recht gilt dagegen eine Bestimmung, die im Laufe der Geschichte aufgrund pastoraler Notwendigkeit entstanden ist und deshalb in gewandelten Zeiten und bei neuen Erfordernissen verändert werden kann. In diesem Sinn gelten als göttliches Recht die Unterscheidung zwischen Kleriker und Laien (c. 207 § 1 CIC), die Existenz von Sakramenten (c. 840 CIC) oder auch das Amt des Papstes (c. 331 CIC), des Bischofskollegiums (c. 336 CIC) und des Bischofs (c. 375 § 1 CIC). Zum kirchlichen Recht zählen z. B. die Lebensform als Ordenschrist (c. 207 § 2 CIC), die Existenz der verschiedenen Ratsgremien wie Pfarrpastoralrat (c. 536 CIC) oder Diözesanpastoralrat (c. 511 CIC), der Beruf der Pastoralreferentin und die Mehrzahl der Rechtsbestimmungen in der Kirche.

b) Der Grundsatz von der Hierarchie der Wahrheiten besagt, dass keineswegs alle von der katholischen Kirche tradierten Glaubenswahrheiten gleichermaßen konstitutiv für das Wesen des Christlichen sind (vgl. Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils „Unitatis redintegratio", Art. 11). Es gibt vielmehr ein unverzichtbares Zentrum, zu dem der Glaube an die göttliche Dreifaltigkeit, an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die Sendung des Heiligen Geistes gehört, und eine Peripherie, zu der etwa die mariologischen Dogmen und die Lehre von der Unfehlbarkeit des höchsten kirchlichen Lehramtes in Fragen des Glaubens und der Sitten zu zählen sind. Entscheidendes Kriterium für diese Rangfolge der Glaubenswahrheiten ist die Frage nach der Bedeutung einer Lehre für das eschatologische Heil des Menschen. Je nach dem Grad ihrer Heilsbedeutsamkeit ist eine Glaubenswahrheit entweder explizit zu bejahen oder implizit anzuerkennen; sie darf aber keinesfalls explizit geleugnet werden. Damit ist der Grundsatz von der Hierarchie der Wahrheiten gleichsam das inhaltliche Korrektiv zur formalen Autorität des Lehramtes, weil hier der Verbindlichkeitsgrad von der inhaltlichen Nähe zum Geheimnis Christi und zur Dreifaltigkeit abhängt.

Wendet man diese beiden Lehren von der Unterscheidung zwischen göttlichem und kirchlichem Recht sowie von der Hierarchie der Wahrheiten auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche als Gemeinschaft des Volkes Gottes auf der einen Seite und auf die Tatsache des seit Jahrzehnten zunehmenden Mangels an Priestern auf der anderen Seite an, so liegt folgende Schlussfolgerung nahe: Die Existenz der Eucharistiefeier ist göttlichen Rechts, die Festlegung des Pflichtzölibats dagegen kirchlichen Rechts; des Weite-

ren ist die regelmäßige Feier der Eucharistie, vor allem am Sonntag, ein Wesenselement im Zentrum der katholischen Kirche (vgl. dazu auch c. 897 CIC), während die Geschlechterfrage beim Weiheamtsträger (vgl. c. 1024 CIC) eher zur Peripherie gehört, auf jeden Fall aber nicht derart zum Zentrum zählt wie die Eucharistiefeier. Demzufolge stellen die Aufhebung des Pflichtzölibats wie auch die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe jeweils einen kleineren Traditionsbruch dar als die sog. priesterlosen Gemeinden gemäß c. 517 § 2 CIC, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben, und als der immer häufiger werdende Verzicht auf die Eucharistiefeier, vor allem sonntags, wegen Priestermangels.

2. Laienorientierte Umgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter

Sinn und Zweck des Priesteramtes ist es, die priesterliche Berufung aller Gläubigen kraft Taufe und Firmung zu fördern. Die Realität und die rechtliche Ausgestaltung der Dienste und Ämter in der Kirche zeigen aber, dass dies in der Regel gerade nicht der Fall ist, dass also die Berufung aller Gläubigen kraft Taufe und Firmung durch den Priester gerade nicht gefördert, sondern im Gegenteil gehemmt wird. Um hier Abhilfe auf der strukturellen Ebene zu schaffen, sind die bisher durchweg priesterzentriert ausgestalteten Dienste und Ämter auf eine laienorientierte Struktur hin aufzubrechen. Den Laien müssen rechtlich wesentlich mehr kirchliche Dienste und Ämter offenstehen als bisher. Zu diesem Zweck sind viele rechtliche Bestimmungen so umzuformulieren, dass Laien bestimmte Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der Notsituation des Priestermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom priesterlichen Personalbestand. Hier ist z. B. an die Beauftragung zur Predigt in der Eucharistiefeier zu denken, den Beerdigungsdienst, die Kommunionspendung, die Eheassistenz oder auch an das Richteramt in einem kirchlichen Gericht und die Leitung einer katholischen Akademie, der Caritas, des Seelsorgeamts. Wenn dann einer solchen laienorientierten *Umgestaltung* der Dienste und Ämter auch die entsprechende laienorientierte *Besetzung* dieser Dienste und Ämter folgt, werden die entscheidenden Akzente des kirchlichen Lebens vor Ort, die entscheidenden Akzente der pastoralen Ausrichtung, der pastoralen Strukturen und der pastoralen Aktivitäten nicht mehr weiterhin wie bisher immer nur *einseitig* von Seiten des Priesters in der Gestalt des Pfarrers oder übergeordnet vom Bischof festgelegt werden können, sondern sind künftig vielmehr in Zusammenarbeit mit den (haupt- und ehrenamtlichen) MitarbeiterInnen und SeelsorgerInnen vor Ort zu entwickeln. Denn nur so – in Zusammenarbeit – kann vermieden werden, was ein Hauptproblem unserer Kirche derzeit ist, dass nämlich Fähigkeiten, die vorhanden sind, nicht entfaltet werden können, und umgekehrt Fähigkeiten abverlangt werden, für welche die Eignung fehlt. Soll es auf beiden Seiten, sowohl bei den Priestern als auch bei den anderen SeelsorgerInnen und Gläubigen vor Ort, nicht zu der paradoxen Spannung zwischen *Können*, *aber Nicht-Dürfen* und zwischen *Müssen*, *aber Nicht-Können* kommen,[6] ist es unabdingbar, dass die individuellen Akzentsetzungen im Miteinander aller – aller, die jeweils in der Kirche vor Ort engagiert sind –, abgestimmt werden, und zwar nach den

[6] Vgl. *Johannes Kreidler*, Der Ort des Berufs in der Pastoral und pastoralen Planung, in: PThI 25 (2005), 117–121; hier: 120.

Kriterien der pastoralen Erfordernisse wie auch der vorhandenen seelsorglichen Kompetenzen und Ressourcen vor Ort.

Die Autorin: *Sabine Demel, geb. 1962, ist promovierte und habilitierte Theologin und seit 1997 Professorin für Kirchenrecht an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Ehrenamtlich ist sie derzeit tätig als Landesvorsitzende des Vereins DONUM VITAE zur Förderung des Schutzes des menschlichen Lebens in Bayern e. V. sowie als Vizepräsidentin der Herbert Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche; ihre wichtigsten Publikationen sind: Spiritualität des Kirchenrechts, Münsterschwarzach 2009; Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 2. aktualisierte Auflage; Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?, Regensburg 2017.*

Kirchenrecht

SABINE DEMEL

Das Recht fließe wie Wasser …

Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?

Sabine Demel stellt Entstehung, Inhalt und Auswirkung der drei kirchlichen Gesetzbücher von 1917, 1983 und 1990 dar. Ebenso werden aktuelle Probleme aufgegriffen – wie Machtkontrolle und Beteiligung, Laien, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Rechtsschutz in der Kirche.

176 S., kart. ISBN 978-3-7917-2871-1
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Das aktuelle theologische Buch

◆ Stuflesser, Martin / Weyler, Tobias (Hg.): Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven (Theologie der Liturgie 14). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (264) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-2561-1.

„Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. […] Deshalb darf […] niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern." (SC 22). Diese Anordnung des jüngsten Konzils, immerhin höchste Lehrautorität der katholischen Kirche, scheint in der all(sonn)täglichen Praxis weithin unbeachtet: Da nehmen liturgische Akteure – ordinierte wie nicht-ordinierte – selbstverständlich Änderungen in Ablauf, Wortlaut und Handlungen vor, die deutlich über die vorgesehenen Anpassungsmöglichkeiten hinausgehen. Warum ist das so? Was bedeutet das?

Will Liturgiewissenschaft nicht nur in Büchern fixierte Standards reflektieren, muss sie die konkrete Praxis – samt den Abweichungen von den dekretierten Ordnungen – in den Blick nehmen. Die dafür notwendigen empirischen Untersuchungen kommen im Fach bislang jedoch immer noch wenig zum Einsatz.

Vor diesem Hintergrund hat es sich das an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angesiedelte DGF-Projekt *Liturgische Akteure: Normen und ihre gottesdienstliche Praxis* zur Aufgabe gemacht, empirisch zu erforschen, wie Priester, Diakone, Pastoral- und Gemeindereferent*innen Vorgaben für den Gottesdienst interpretieren, und zu ergründen, welche Motive und Einsichten für sie im Umgang mit Normen handlungsleitend sind (vgl. 24). Die Erhebung durch Interviews zeigte, dass die Entscheidungen geprägt sind von soziologischen Einflüssen sowie von ritualtheoretischen, theologischen und persönlichen Überlegungen.

Ein Forschungskolloquium im Oktober 2017 sollte nach zwei Jahren Projektarbeit die wissenschaftstheoretischen Annahmen und Methoden vorstellen und der Grundlagenforschung zum Begriff der „Norm" im Kontext von Liturgie dienen: Bis dato erhobene Faktoren, die auf Normabweichungen einwirken, sollten durch Expertenbeiträge aus unterschiedlichen Perspektiven reflektiert und vertieft werden. Der vorliegende Sammelband dokumentiert diese Tagung mit Beiträgen aus Liturgiewissenschaft, Kirchenrecht, Systematischer und Praktischer Theologie und will damit auch einen „Teilbeitrag der Sicherung der Forschungsergebnisse leisten" (10).

Eingangs skizziert die Projektgruppe um den Liturgiewissenschaftler *Martin Stuflesser* Problemkontext, Forschungsstand, Vorannahmen und Ziele des Projekts. Für künftige empirische Forschungen in der Liturgiewissenschaft aufschlussreich und beispielgebend ist die Vorstellung der Methodologie (24–33, 147–154): Ausgehend von einer „quantitativen Vorabumfrage" wurden drei parallel konzipierte – (für Priester, Diakone, Pastoral- und Gemeindereferent*innen) – Leitfäden für Interviews erarbeitet; die Interviews eines Samples von 18 Priestern, 6 Diakonen und 22 hauptamtlichen Laien (davon 16 Frauen) wurden schließlich transkribiert, anhand der Methode „Grounded Theory" analysiert, kodiert und ausgewertet (30 f., vgl. zur Auswertung 151–162).

Als Hinführung zu den einzelnen Tagungsbeiträgen fragt zunächst Projektmitarbeiter *Tobias Weyler* nach der funktionalen Begründung für liturgische Vorgaben in kirchenamtlichen Dokumenten und umreißt mögliche Gründe für Normabweichungen (39–53). Die empirische Forschung kann hier als Impulsgeber zur Klärung beitragen, „welche Normen aus welchem Grund angefragt werden, wo sich inhaltlich und wo sich formal Schwierigkeiten oder Unklarheiten mit Auswirkungen für die Akzeptanz und die Anwendung auftun" (49 f.), und wie die Fruchtbarkeit gottesdienstlicher Feiern gefördert werden kann.

Die Beiträge des Fachkolloquiums sind in der Folge den drei Aspekten zugeordnet, die der Untertitel des Bandes ausweist: „Begründungen, Anfragen, Perspektiven".

In einem historischen Zugang (57–76) zeigt *Martin Klöckener*, Professor für Liturgiewissenschaft in Freiburg (Schweiz), dass gottesdienstliches Feiern nie ohne Ordnung stattge-

funden hat, zunächst aber wenig normiert war. Er veranschaulicht an Kirchenordnungen der ersten Jahrhunderte, dass Regeln offenbar als Reaktion auf bestimmte Probleme und Missstände erlassen wurden, um die „Einheit und Zusammengehörigkeit in der Lehre, der Disziplin und in anderen Bereichen des Gemeindelebens zu sichern" (59). Angesichts des geringen Bildungsstandes der Kleriker und zahlreicher Häresien nahm die Normierung in der ausgehenden Antike zu und stand im Dienst einer umfassenden Erneuerung der Liturgie in Orientierung an der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche als Grundnormen (vgl. 64 f.). Im Mittelalter wird greifbar, dass Sammlungen beispielhafter Praxis normative Züge annehmen (vgl. den neuen Buchtyp Caeremoniale, 68 f.); schließlich erschienen in Folge des Konzils von Trient erstmals normierende Bücher für die Gesamtkirche, und der neu eingerichteten Ritenkongregation kam die Überwachung der Einhaltung von Detailriten zu (vgl. 69–73). Klöckener hält liturgische Vorgaben zur Qualitätssicherung auch heute für notwendig, wobei der immer schon gegebenen grundsätzlichen Spannung zwischen normativ aufgezeichneter Ordnung und dem tatsächlichen Vollzug Rechnung zu tragen sei (vgl. 74). Er kommt zu dem Schluss, dass liturgische Normen „heute nicht mehr einen bestimmten, weil immer historisch bedingten Zustand von Geschichte und Tradition festschreiben [dürfen], sondern selbst in die dynamische Entwicklung der Liturgie einbezogen werden" müssen, was für die liturgischen Gesetzgeber eine weithin ungewohnte Herausforderung mit sich bringt (76).

Von historischen Wegmarken geht auch der Augsburger Dogmatiker *Thomas Marschler* aus, der der „Bedeutung und Begründung von Normen aus dogmatischer Sicht" (77–89) nachgeht und die Begriffe „Norm" und „Dogma" sowie ihre Rolle in Lehre, Praxis und Theologie beleuchtet. Dabei stellt er eine über die Jahrhunderte zunehmende Bindung aller Glaubensnormen an das zentrale päpstliche Lehramt (vgl. 80) fest. Allerdings zeige sich heute gerade in der Liturgie die Spannung von programmatischer Vorgabe und faktischer Umsetzung (85 f.). Die Vorstellung einer abgeschlossenen Entwicklung von Lehre und Liturgie sei mit dem II. Vatikanum überwunden. Unverzichtbar bleibe aber auch künftig „die Frage, wie die Normativität der Tradition mit der Dynamik aktueller Veränderungsbestrebungen zu vermitteln ist" (89).

Matthias Reményi, Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg, reflektiert das „Dreiecksverhältnis von Liturgie, Theologie und Normativität" in kritischer Relecture des Axioms „legem credendi lex statuat supplicandi" und diagnostiziert eine hochgradige Ideologieanfälligkeit des Axioms (vgl. 105). Er verdeutlicht die Problematik am Beispiel einzelner Formulierungen in der Neuausgabe des Begräbnisrituale (2009/2012): An die 40 Jahre hatte im deutschen Sprachraum ein Begräbnisrituale durch bischöfliche Approbation und römische Bestätigung normatives Gewicht, das „dem eschatologischen Denkmodell einer Auferstehung des ganzen Menschen im Moment des Todes zumindest nicht abträglich war" (101) – eine theologische Position, die von der Glaubenskongregation 1979 jedoch ausdrücklich gemaßregelt wurde und mit der Neuübersetzung des Verabschiedungsgebets korrigiert werden musste. Mit Verweis auf die euchologischen Texte des Heiligengedenkens, in denen seit Jahrhunderten „immer von den Heiligen, niemals aber von deren abgeschiedenen Seelen" die Rede ist, stellt Reményi abschließend die Frage, ob es nicht sein könnte, dass das Begräbnisrituale von 1973 dem *sensus fidei* bzw. dem *sensus ecclesiae* näher war als so mancher Kritiker vermutete (vgl. 106).

Aus kanonistischer Sicht skizziert der Würzburger Kirchenrechtler *Martin Rehak* „die Perichorese von Liturgie und Recht" (107–134); er stellt die Grundlagen des liturgischen Rechts (CIC und liturgische Bücher) vor und arbeitet dessen Intentionen heraus. Die liturgische Gesetzgebung ist demnach nicht Selbstzweck, vielmehr sichere sie Gültigkeit und Erlaubtheit der Feier der Sakramente, stehe im Dienst einer angemessenen Feiergestalt und soll den Gläubigen durch standardisierte Formen die tätige Teilnahme ermöglichen. Eine Herausforderung auf Zukunft hin sei, die von der Kirchenleitung stets eingeforderte „substanzielle Einheit des Römischen Ritus" nicht bloß äußerlich durch

möglichst weitgehende Vereinheitlichung zu bestimmen, sondern „anhand innerer, liturgiewissenschaftlich validierter Kriterien" (133).

Fünf Beiträge ordnen die Herausgeber dem Abschnitt „Anfragen" zu: Erste Anfragen ergeben sich aus der Praxis, kann doch die Würzburger Forschungsgruppe belegen, dass die überwiegende Mehrheit der liturgischen Akteure die Normen als „Orientierungshilfen" versteht, deren Vorgaben man nur insoweit übernimmt, als sie dem eigenen Empfinden und theologischen Urteil entsprechen (vgl. 146 f.) – wesentliches Kriterium ist dabei die Frage, ob eine Vorgabe der konkreten Gemeinde hilft, die Feier zu verstehen und mitzuvollziehen (vgl. 165). Die Autoren verweisen in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung des Rezeptionsprozesses, der unabgeschlossen bleibt und mit der kontinuierlichen Veränderung liturgischen Feierns einhergeht. *Simon A. Schrott* kommentiert die Untersuchungsergebnisse aus liturgietheologischer Perspektive und arbeitet die „ambivalente Rolle liturgischer Theologie im Umgang mit normativen Vorgaben" (167–185) heraus: Mit ihr lässt sich einerseits eine vorgegebene Ordnung als „Schutz und Zeichen für die Unverfügbarkeit und Gebundenheit an die zuvorkommende Gnade und Initiative Gottes" (174) begründen; andererseits „birgt sie ein hohes kritisches Potential gegenüber jedweder Überhöhung faktischer Formen und Normen, weil sie Kriterien bereitstellt, anhand derer sich geltende Ordnungen überprüfen" (185) und auch andere Ausdrucksformen begründen lassen. Entscheidend sei dabei die Wahrung der ekklesialen Dimension von Liturgie und nicht individuelles Ermessen an die Stelle kirchlicher Entscheidungsprozesse zu stellen. Wesentliche Faktoren, die auf Verantwortliche einwirken und zur Abänderung der Vorgaben führen, thematisieren der Liturgiewissenschaftler *Christian Rentsch*, München, und der Pastoralpsychologe *Christoph Jacobs*, Paderborn. Rentsch zeigt am Beispiel einer Oration (196–198), wie der Plausibilitätsverlust von Religion in der Gesellschaft dazu führt, dass Gottesdienstleitende in vorgegebene Texte Begründungen für die lebensweltliche Relevanz liturgischen Feierns einflechten. Dass individuelle Motivationen und Bedürfnisse und vor allem emotional verankerte biografische Lernerfahrungen wirkmächtiger sind als liturgische Normen (vgl. 219 f.), lässt sich durch die Psychologie belegen. Das gibt zu denken für die liturgische Bildung (vgl. 211–214).

Unter „Perspektiven" (229–257) vertritt *Michael Dörnemann*, Pastoraldezernent in Essen, die These, dass Liturgie zu allen Zeiten Bedürfnisse und Sehnsüchte der Menschen integriert und Formen dafür gefunden hat (vgl. 232 u. 243). In seinen Überlegungen deutet er Perspektiven für die Zukunft an: u. a. eine breite Vielfalt an Formen, Vorsteher aus unterschiedlichen Milieus, Formen des Segenszuspruchs in bestimmten Lebenssituationen und „Liturgien, in denen Menschen sich als Empfangende und weniger als Akteure verstehen" (242). *Kim de Wildt*, Liturgiewissenschaftlerin an der Universität Bonn, bespricht konkrete Beispiele dazu (244–252). Sie konstatiert eine Verschiebung von der Frage der Gültigkeit hin zur Frage nach der fruchtbaren Teilnahme der Feiernden (246). *Ulrich Fischer*, Beauftragter der DBK für das ZDF, vermittelt aus seiner Erfahrung von Fernsehgottesdiensten, welche Wünsche Menschen heute an Gottesdienste haben (253–257).

Insgesamt ein anregender und instruktiver Band, der zu zeigen vermag, dass und wie eine theologisch gehaltvolle empirische Forschung die Liturgiewissenschaft weiter profilieren kann (vgl. 35).

Linz *Christoph Freilinger*

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

◆ 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.

Als „Geisterstunde" bezeichnet man manchmal die Zeit zwischen Mitternacht und 1 Uhr, die Zeitspanne, in der die Nacht am finstersten ist. Manche Menschen haben bis heute einen ausgeprägten Glauben an Geister und Gespenster, die vor allem – aber nicht nur – in alten Gemäuern ihr Unwesen treiben. So gibt es selbsternannte Geisterjäger und manchmal auch ein allzu ausgeprägtes Interesse an parapsychologischen Phänomenen.

Mit all dem hat Gregor Maria Hoffs neuestes Buch über die „Religionsgespenster" vordergründig nicht viel zu tun. Doch schon auf den ersten Seiten wird deutlich, worauf Hoffs Überlegungen abzielen: Dass nämlich das Gespenstische durchaus mit Religion in Verbindung steht und ein Phänomen ist, das für die Gesellschaft Relevanz besitzt und sie in Angst und Schrecken versetzt.

Der erste Schritt der Untersuchung besteht in der Klärung des Gespensterbegriffs. Dabei entwickelt Hoff ausgehend von kulturellen Entwicklungen und einer Rezeption von einschlägigen literarischen „Gespenstergeschichten" (29) eine Theorie des Gespensts, welche besonders von einem Moment der Grenzerfahrung und der Konkretisierung von etwas Unvorstellbarem gekennzeichnet ist (52 f). Dadurch erscheint das Gespenst auch als Phänomen der Krise und des Übergangs, des Bruchs und des Zweifelhaften.

Damit wird eine Brücke zum Glauben geschlagen, der ja ebenfalls mit der Kategorie des Zweifels nachdrücklich zu tun hat. Und auch in der Religion geht es um Überschreitung, um ein Zwischen, das einen Übergang von einer Existenzform in eine andere markiert.

Als Schock versteht Hoff im dritten Kapitel die „Konfrontation mit Gewalt" (88), die sich besonders in der menschlichen Erfahrung des Unwirklichen, des Unabgeschlossenen und Unbegreiflichen manifestiert. Das Gespenst, das für genau diese Vorstellungen steht, wird dabei mit der Vorstellung des Todes in Verbindung gebracht. Es stellt dem menschlichen Leben sein unausweichliches Schicksal vor Augen: Das leblose Leben, das am Ende des Daseins steht und alles bisherige menschliche Streben in ein Nullsummenspiel verwandelt. In diese Sinnlosigkeit des gespenstischen Schocks hinein drängt sich die Figur des Messias, der mit seinem Auftreten Widerstand gegen die todverfallene Welt leistet (90).

Doch es existiert auch eine andere Position: die Angst vor der Religion. Sie ist besonders in den letzten Jahren verstärkt spürbar und untrennbar verknüpft mit einer Angst vor Gewalt im Namen der Religion. Diese „Religionsgespenster", wie sie Hoff bezeichnet, verwandeln die Gesellschaft in einen Raum der Angst, der die Verwundbarkeit eben jener Gesellschaft zutiefst offenlegt (96 ff.). Hier keimen religiöse Intoleranz und abstoßende Vorurteile gegenüber Andersgläubige (114 f.).

Angesichts dieser Gewalt, die im Namen von Religionen ausgeübt wird, wird Religion zu einem Angstfaktor. Die Gewalt wird dabei religiös unterfüttert, besonders mit dem Gedanken des Martyriums der Täter (124 ff.). Unweigerlich fällt der Blick auf die Opfer, welche in eine gespenstische Sprachlosigkeit gedrängt werden. Gerade hier erhält der Gedanke des Martyriums noch einen anderen Aspekt: den der Überschreitung. Denn als Märtyrer sind die Opfer auch Zeugen für das größere Leben, Hoffnung für Gottes Macht, die am Ende über einer Gewaltausübung im Namen der Religion steht und hier wächst die Aussicht auf Erlösung (129 f.).

Theologischerseits ist eine Auflösung des gespenstischen möglich, die sich besonders im Gedanken der Inkarnation manifestiert (221 ff.). Gott wird Fleisch, Gott wird inmitten dieser Welt gegenwärtig: Das mag etwas Gespenstisches an sich haben, aber es wirkt vielmehr doch befreiend und ermutigend, da alle Schwäche und Vulnerabilität des Menschen von der Wirklichkeit Gottes eingeholt werden. Die Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten ist keine furchterregende Erzählung über ein Gespenst, sondern das Evangelium eines Lebenden, der das Leben der Menschen will und

die Leere des Todes mit ebendiesem seinem Leben füllt (245).

Gregor Maria Hoff legt mit seinen „Religionsgespenstern" eine lesenswerte Untersuchung vor, die aufgrund ihrer Vielschichtigkeit nicht nur das Gespenstische der Religion im gesellschaftlichen Kontext identifiziert, sondern zugleich die „Auflösung der gespenstischen Hybridität" (220) durch das Christusereignis aufarbeitet. Damit schlägt Hoff den Bogen von der aktuellen Brisanz der Figur des Gespenstes hin zur theologischen Relevanz des Sujets. Ein nachdenklicher und brillanter Durchgang!

Lichtenfels *Fabian Brand*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Wienhardt, Thomas: Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral (Angewandte Pastoralforschung 03). Echter Verlag, Würzburg 2017. (688) Kart. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 72,40. ISBN 978-3-429-03980-6.

Thomas Wienhardt will die Wirkungen der Pastoral systematisch greifbar machen und verknüpfen, damit die pastoral Handelnden für ihr Tun Kriterien und Orientierung erhalten. Er wagt es, in einer sehr umfangreichen wissenschaftlichen Studie die Fülle von Blickwinkel und Kriterien im Bezug auf die Pastoral von kirchlichen Gemeinden in Blick zu nehmen.

Ziel der Arbeit ist es, einen Kompass zu erstellen, damit pastoral Arbeitende die Wirkung des pastoralen Handelns auch überprüfen können. Die Kriterien werden in der Arbeit ausführlich hergeleitet. Der Autor geht auf verschiedene Weise der Frage nach, was in der Pfarre wirkungsvolle Arbeit sein kann.

Orientiert am Total Quality Management-Modell ist es Thomas Wienhardt ein Anliegen, möglichst alle Aspekte in den Blick zu nehmen. Qualität wird nicht als Ziel, sondern als dauernder Veränderungsprozess verstanden. EFQM dient als Orientierungshilfe. Es ist der Versuch, den Begriff Erfolg im Sinne von Ergebnissen und Wirkungen auch für die Pastoral verfügbar zu machen. Viele Kriterien sind auch messbar. Hilfreich ist die Unterscheidung der Erfolgskriterien in Output, Outcome, Effect und Impact.

Im Bezug auf die Messbarkeit ist allerdings zu hinterfragen, ob nicht nur traditionelle kirchliche Praxis in den Blick genommen wird.

Zunächst werden verschiedene *lehramtliche Dokumente* untersucht, welche Aspekte sie für qualitätsvolle Pastoral in der Pfarre beinhalten. Es wird dabei darauf geachtet, dass Kirche ihren Auftrag in der Gesellschaft verwirklicht, dass sie also den Menschen dient. Die Ergebniskriterien werden unterteilt in institutionelle Ergebnisse, mitarbeiterbezogene Ergebnisse, mitglieder- und gesellschaftsbezogene Ergebnisse. Bei den Handlungskriterien werden die Leitung, die Mitarbeitenden, die pastorale Planung, Partnerschaften und Ressourcen, pastorale Prozesse und Dienste in Blick genommen.

Es werden auch die *gemeindetheologischen Grundmodelle* untersucht, welche Erfolgskriterien sie einbringen. Der Autor gibt einen reichhaltigen Einblick in die Diskussion der letzten Jahrzehnte, einerseits in die Diskussion verschiedener Modelle, in die Auseinandersetzung um Pastoralpläne, ergänzend werden z. B. unter anderem auch die Kleinen Christlichen Gemeinden angeführt. Anschließend werden Kriterien aus der pastoral-relevanten Beratungsliteratur aus dem katholischen und evangelischen Bereich herausgefiltert. Beispiele bisheriger Ansätze, Qualitätsanforderungen niederzuschreiben werden ebenso in die Arbeit eingebracht; beispielsweise wird ein Papier der Pastoralkommission Österreich zusammenfassend dargestellt. Es fällt auf, dass den Gemeindewachstumsbewegungen ein ausdrücklicher Raum gewährt wird. Diese Bewegungen bestimmen ihre Qualitätskriterien daran, wie sie sich bei der Zahl der Kirchgänger auswirken.

Nach der reichen Befassung mit der pastoraltheologischen Literatur werden in 16 *qualitativen Interviews* die Sichtweisen von pastoral Handelnden eingeholt. Implizite Ergebniskriterien werden auf diese Weise ergänzend aufgezeigt. Eine Fülle von Ergebnis- und Befähigerkriterien wird aufgrund der Interviews ausgefaltet.

Die quantitative Erhebung bezieht sich auf 397 Pfarren aus 38 Bistümern im deutschsprachigen Raum mit 1711 verwertbaren Fragebögen. Durch die ausführliche Befragung konnten verschiedene Cluster von Pfarren bestimmt werden, die in ihrer Wirkung Unterschiede zeigen.

So war es möglich, am Ende der umfangreichen Arbeit zentrale Ergebnis- oder Wirkungskriterien zu formulieren. Die Qualitätskriterien orientieren sich an der Leitung, an der

pastoralen Planung, an den Mitarbeitenden, an den Prozessen, Partnerschaften und Ressourcen. Diese Kriterien können den Mitarbeitenden in der Pastoral Orientierung geben.

In der Arbeit wurde sehr viel pastoraltheologisches Material zusammengetragen, das auch aus verschiedenen Kontexten und Zeiten stammt. Die Arbeit gibt Einblick in Überlegungen von Lehramt, PastoraltheologInnen, Bewegungen, pastoral Handelnden, jeweils unter der Rücksicht, was sie an Anforderungen für eine gute gelingende qualitätsvolle Arbeit sehen. Dabei geht es vor allem um die Felder Leitung, Qualität im Umgang mit Ehrenamtlichen, um die Gestaltung von Prozessen und den Umgang mit Partnerschaften und Ressourcen. Der Blick auf die gesamte Organisation und Praxis einer kirchlichen Gemeinde bringt eine Fülle von Aspekten mit sich, in denen man sich auch verlieren kann.

Salzburg *Sebastian Schneider*

SPIRITUALITÄT

◆ 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.

Im „Vor-Wort zur Zeit" (7) wird das gemeinsame Projekt der drei Autoren beschrieben. Ausgehend von der knappen Analyse: „Die Zeit rast dahin. Sie ist begrenzt. Die Zeit ohne Ewigkeit produziert bei vielen Menschen exakt das diesem Buch titelgebende gehetzte Lebensgefühl. Wie schön wäre es doch, die Lebenszeit einfach verlängern zu können! Aber: Wäre das wirklich hilfreich… ?", stellen sich die drei Verfasser in unterschiedlicher Perspektive der pastoralen Herausforderung. *Thomas Dienberg* sucht in seinem Beitrag „Vom Umgang mit der Zeit. Impulse aus der christlichen Spiritualität" (9–57) die verschütteten Quellen der christlichen Tradition neu zu erschließen. Viele Bezüge sind interessant, so auch das Zitat von Mozart, der von sich sagt: „Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken, dass ich vielleicht den andern Tag nicht mehr sein werde." (53) Edilbert Schülli bringt die Verbindung von Tod und Leben auf den Punkt: „Wirklich gelebt hat, wer das Leben leidenschaftlich geliebt hat." (56) So hält der Verfasser fest: „Zeit erfordert Entscheidungen. Die Zeit ist kurz und begrenzt. Alles, was dem Menschen begegnet, erfordert in gewisser Weise Entscheidungen und Positionierungen, auch der Tod." (57) Nach Karl Rahner ist der Sinn der Askese „das existentielle Ja-sagen zum Tod" (19).

Thomas Eggensberger widmet sich in seinem Aufsatz „Arbeit. Muße. Langeweile. Ein scheinbar unwirkliches Wechselverhältnis" (58–81) der Auseinandersetzung mit den tief sitzenden Prägungen, die das Ideal der „vita activa" in den Menschen der gegenwärtigen Gesellschaft hinterlassen hat. In der Sozialgeschichte hat sich die Einstellung zu Muße, Langeweile oder – wie es die alte monastische Asketik nannte – zur „Acedia", der geistigen Trägheit, grundsätzlich verändert. Als Ideal steht der souveräne Umgang mit der Verschränkung von Arbeit und freier Zeit, die im Sinn eigener Selbstverwirklichung gestaltet werden soll. In seinem Beitrag weist der Verfasser auch auf die Bedeutung von Ort und Ortsveränderung hin: der Garten mit seiner reichen Symbolik und das Reisen als Offensein für neue Erfahrungen.

Ulrich Engel überschreibt seinen Beitrag „‚Das Zeitgenössische ist das Unzeitgemäße'. Betrachtungen zu Dauer und Ende der Zeit mit Walter Benjamin und Giorgio Agamben" (82–122) und wählt sich zwei der interessantesten Gesprächspartner zur Auseinandersetzung mit dieser Thematik. Als Ausgangspunkt der Überlegungen dient der Befund des Philosophen Roland Barthes, dass die Gegenwartszeit aus den Fugen geraten sei. Walter Benjamin hofft auf das Messianische. Entgegen den Erwartungen von Hegel und Marx sei das erhoffte Ziel nicht das Ergebnis eines geradlinigen Geschichtsprozesses, sondern Erlösung sei ein „Einbruch vom ‚Außen' der Geschichte in diese hinein" (100). Der italienische Philosoph Giorgio Agamben entwickelt seine Gedanken zur verbleibenden Zeit anhand seines Kommentars zum Römerbrief des Apostels Paulus, dem er den Titel gibt „Il tempo che resta" (109). Festzuhalten bleibt: „Im Horizont des von Gott gesetzten Endes der Zeit macht erst das reflektierte Wagnis des Ungeplanten unsere Lebenszeit wertvoll." (122)

Ein überaus anregendes Buch, das sich einem brennenden Thema der Gegenwart stellt!

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

THEOLOGIE

◆ Essen, Georg: Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 6). Lit Verlag, Berlin u. a. 2016. (89) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 26,90. ISBN 978-3-643-11339-9.

Dem christlichen Glauben geht es ums Ganze. Zwar ist dieses nicht auf einen Begriff zu bringen, doch erweist sich die Eschatologie als theologischer Horizont des „Ganzen" von Geschichte und Geschichtlichkeit, Schöpfung und Erlösung. Georg Essen gehört zu denjenigen Theologen, die Sensibilität für (nach-) postmoderne Lebens- und Denkmöglichkeiten von Mensch- und Christsein mit einer christlichen Grundsatzreflexion auf Geschichte und Geschichtlichkeit verbinden. Eine solche explizite Verbindung ist in der Theologie nicht einfach selbstverständlich, hat diese doch von der postmodernen Großwetterlage zu Recht die Skepsis gegenüber jedem Denken des „Ganzen" übernommen – die in die Krise geratene Rede von der „Heilsgeschichte" ist dabei ein besonders prominentes Beispiel. Allerdings erfolgen christliches Leben und Denken immer in und als Teil von Geschichte und Geschichtlichkeit, sodass auch wieder nichts näherliegt als diese Verbindung. Wenngleich oft implizit, grundiert diese denn auch in vielerlei Variationen zeitgenössische theologische Entwürfe aller Art. Zu Recht bemerkt Essen deshalb im Vorwort: „Gegenläufig zur Bedeutung, die das Geschichtsthema für den christlichen Glauben hat, fehlt in der Abfolge der dogmatischen Traktate, erstaunlich genug, ein eigenes Lehrstück zur Geschichtstheologie" (8). Vorliegende Veröffentlichung versteht sich als „Vorstudie zu einem solchen Traktat" (ebd.).

Ein Traktat Geschichtstheologie ist grundsätzlich ebenso unverzichtbar wie unmöglich, muss er doch „das Ganze" auf menschliche Weise, der als solcher das „Ganze" immer entzogen bleibt, in den Blick nehmen. Beim dies exemplifizierenden Thema der Eschatologie bestünde, so Essen, „wahrlich kein Mangel an Einführungen", wohl aber fehle „eine theologiegeschichtliche Grundlegung, die Themen und Fragestellungen, wie sie gegenwärtig diskutiert werden, von ihrer Problemgeschichte her, wie sie sich in der Moderne entfaltet haben, begreift" (ebd.). Damit ist der methodische und inhaltliche Zugriff erläutert, mit dem Essen auf relativ wenigen, dafür aber umso dichteren Seiten seine „Grundlegung" entfaltet.

Ein erstes Kapitel stellt „(e)schatologische Neuaufbrüche im Erbe des 19. Jahrhunderts" vor, wobei Essen hier protestantischen und katholischen Anwegen jeweils eigene Abschnitte widmet. Im zweiten Kapitel zeichnet er die sich entwickelnde Hermeneutik eschatologischer Aussagen und Denkfiguren nach. Das dritte Kapitel („Geschichte und Eschatologie. Antihistorischen [sic] Verhältnisbestimmungen") behandelt die Herausforderungen, für die der Name Georg Wilhelm Friedrich Hegel steht, und die (oft wiederum implizit) aus dem 19. Jahrhundert in die Gegenwart der Theologie hineinragen. Mit der im vierten Kapitel behandelten „Zukunft der Versöhnung" und der „Wiederentdeckung der Geschichte" trat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein weiterer bleibend bedeutender Schwerpunkt der Gegenwartstheologie auf. Während in den ersten vier vorwiegend theologiegeschichtlichen Kapiteln ein systematischer Mehrwert epochemachender Diskussionen gesichert wurde, greifen die zwei letzten vorwiegend systematischen Kapitel auf den Mehrwert theologiehistorischer Erkenntnis zurück (vgl. auch die methodische Anm. 86 S. 54). In diesem Sinn behandelt das fünfte Kapitel verschiedene Aspekte des Eschatologie-Traktats, wobei mit den Fragen nach Unsterblichkeit der Seele und/oder Auferweckung von den Toten auch existenziell unmittelbar anrührende Aspekte, mit den Überlegungen zur Auferweckung allen Fleisches als Zukunft der Schöpfung sowie der Verhältnisbestimmung von Zeit der Geschichte und Ewigkeit Gottes eher „ganzheitlich" akzentuierte Aspekte schöpfungs- und geschichtstheologischer Eschatologie in den Blick kommen. Beides gehört zum „Ganzen", wie dann auch im sechsten Kapitel die Hoffnung angesichts des Leids und des Unvollkommenen in der je existenziell erlebten Geschichtszeit. In den Schlussbetrachtungen skizziert Essen in dichter Form seine eigentliche „Grundlegung", die ihrerseits auf dem Boden des im Durchgang durch die jüngere Theologiegeschichte Erarbeiteten steht und im Glauben an Gottes Allmacht gründet. Wie freilich eine solche Allmacht dynamisch und die Freiheit des Menschen (75) ebenso wie die Eigendynamik der Schöpfung (vgl. die Ausführungen zur Naturwissenschaft und Kosmologie, 67) zu denken ist, stellt just eine der zentralen Aufgaben einer (künftigen)

„Geschichtstheologie“ dar. Wie einst Otto Hermann Pesch bemerkt hatte, geht es dabei nicht um eine „Geschichtsverlaufstheologie“, wohl aber um das, was Essen die „Bereitschaft Gottes, das Risiko einer offenen Geschichte mit den Menschen“ (77) einzugehen nennt. Hier ist eine zentrale denkerische und begriffliche Schwierigkeit der Geschichtstheologie verortet, die im Horizont des „Ganzen“ besteht und die theologisch und existenziell dadurch radikalisiert wird, dass im je Konkreten das Universale als in einer Weise sich eröffnend sich ereignet, welche die Grenzen zwischen Gott und Mensch, Raum und Zeit, Geschichte und Ewigkeit zugleich schöpfungstheologisch respektiert und inkarnatorisch-proleptisch übersteigt.

Man kann angesichts der Qualität dieser „Vorstudie“ (s.o.) nur wünschen, dass ihr bald ein Traktat „Geschichtstheologie“ selbst folgt. Dass nicht alle Aspekte bereits in der „Grundlegung“ behandelt werden konnten, liegt nicht nur in der Konzeption der Veröffentlichung begründet, sondern auch in der Natur der Sache: In der Tat bleibt der Knackpunkt eines jeden „geschichtstheologischen“ Versuches, das Konkrete und das Universale zunächst auf den Begriff zu bringen und sodann aufeinander zu beziehen. Dass dies notwendig ist, benennt Essen mit seiner vorliegenden Studie, der allein schon deshalb Aufmerksamkeit gebührt. Wie hier und da in den Ausführungen Essens deutlich wird, bedarf es dabei eines spezifischen Umgangs mit Spannungen und sogar Paradoxien (vgl. etwa das Verhältnis von Gottes Selbstmitteilung als bereits in die Geschichte „real eingegangen“ und seinem „Ankommenwollen in der Geschichte“ [75]), was einen spannenden Spezialfall theologischer Erkenntnis darstellen dürfte.

Während die vorliegende Vorstudie durch die Einbeziehung und Vermittlung katholischer und protestantischer Traditionslinien besticht, könnte man sich für weitere Entfaltungen auch einen Dialog mit der orthodoxen Theologie als gewinnbringend vorstellen, ebenso wie angesichts einer gewissen Konzentration auf die Moderne im deutschsprachigen Bereich einen Seitenblick etwa in französischsprachige Grundlagenreflexionen – mit Recht erwähnt Essen Yves Congar (20), dessen angeführtes Zitat aus dem Jahre 1949 allerdings nur die Spitze eines Eisbergs theologiegeschichtlich-geschichtstheologisch im Wortsinne „traditioneller“ und „katholischer“ Eschatologie darstellt, die (mit dem darauf aufbauenden II. Vatikanum im Rücken [vgl. z. B. LG 48 ff., GS 45!]) zudem neben systematisch-philosophisch auch praktisch-pastoral generierte Erkenntnisse einzubeziehen vermag. Auf seine Weise verdankte übrigens auch der von Essen eingehend gewürdigte Hans Urs von Balthasar seinem deutsch-französischen Grenzgängertum entscheidende Einsichten, was nebenbei bemerkt theologiebiografisch zu der systematisch zentralen Frage führt, wie sich Geschichtstheologie auf der einen und geschichtliche Vielfalt christlichen Lebens und Denkens zueinander verhalten. Damit zusammenhängend wäre systematisch m. E. vertieft besonders auch zu überlegen, ob und inwiefern „in der Welt von heute“ (und so über diese hinaus) der Begriff der „Heilsökonomie“ (75) in jener ihr entsprechenden dynamisch-prozessualen, menschlich unfassbaren und doch von Gott her inhaltlich konturierten Weise auszudrücken vermag, was diese Studie intendiert – einschließlich der in der Geschichte allgemein realen „Strittigkeit Gottes“ (ebd.), zu der übrigens auch seine in vielen Lebensgeschichten behauptete oder erlittene, gewünschte oder bedauerte Abwesenheit (sofern es eine solche ist) gesellt werden müsste.

Fribourg *Michael Quisinsky*

◆ Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (200) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,80 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-2814-8.

Würde man nichts anderes tun, als die in diesem Buch gesammelten zahlreichen Zitate sammeln, wie man sich früher Zettelkästen angelegt hat (noch der Soziologe Niklas Luhmann hat dies mit großer Sorgfalt getan!), so wäre man mit der Ausbeute reich beschenkt, denn es handelt sich um wahre, sorgsam ausgesuchte Kostbarkeiten. Nun beabsichtigt der Verfasser jedoch keineswegs, nur eine Zitatensammlung zu bieten, sondern will nach seinem ersten 2007 erstmals erschienenen Buch über die Eschatologie einen zweiten Entwurf nachschieben. Der Gedankengang wird in vier Kapitel gegliedert und entwickelt eine gewaltige theologische Dramatik: Hoffnungsspuren – Gewaltiges Drama der Liebe – Unerschöpfliche Gerechtigkeit – Die Zeit, die bleibt. Den Leserinnen und Lesern wird einiges zugemutet, wenn etwa ein

ganzer Horizont philosophischer Konzepte vorausgesetzt wird. So etwa, wenn der Verfasser schreibt: „Mit Nietzsche wird das Allgemeine brüchig, und spätestens in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts kommt der Glaube an das Allgemeine endgültig unter die Räder: Die Gegenkonzepte von Nietzsche über Horkheimer und Adorno, Popper und Feyerabend, Foucault und Levinas treiben die alte Tradition des Nominalismus eines Wilhelm von Ockham bis in die Postmoderne hinein weiter. Derridas Déconstruction, Lyotards ‚kleine' Geschichten, Peirces unableitbares Individuelles, Deleuzes Singularitäten, um nur einige zu nennen, radikalisieren die Konzepte des Singulären." (30 f.) Gleichzeitig wird jedoch auch der Anspruch deutlich, die in der Theologie immer virulenten Fragen der Eschatologie kompromisslos im Horizont gegenwärtigen Denkens zur Diskussion zu stellen. Ebenso kühn wie radikal ist die Verortung der Theodizeefrage, also der Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt. Weil im Grunde keine innerweltliche Antwort überzeugen kann, sucht der Verfasser dieser radikalen Fragestellung dadurch gerecht zu werden, dass er sie – nach guter jüdischer Tradition – in die Gottesbeziehung selbst zu integrieren sucht. Unter der Überschrift „Gericht gegen Gott" führt der Verfasser aus: „Dass es Leiden und dass es Opfer in der Geschichte gibt, ist nicht nur eine Funktion der Täterinnen und Täter, sondern beruht überhaupt auf der kontaminierten Verfasstheit der Welt, nicht nur in dem von der Gewalt und der Grausamkeit verursachten Leid, sondern in all dem Schmerz, für den keine Menschen verantwortlich zu machen sind: für Katastrophen, Krankheit und Tod. Spätestens dafür, aber auch schon dafür, dass es überhaupt Sünde und Tod in der Welt gibt, ist Gott selbst zur Verantwortung zu ziehen, in Klage und Anklage. Christlicher Glaube besteht nun darin, dass im Eschaton zum Vorschein kommt, dass unsere Klage eine ‚erhörte Klage' sein wird. Doch dafür muss diese Klage der durch Leiden und Sünde gebrochenen Menschen auch in das Jüngste Gericht hineingetragen werden: mit der großen Hoffnung, dass sich Gott dann tatsächlich auch selbst nicht unterhalb des Niveaus seines Mitleidens und Mittragens mit dem Leiden der Menschen rechtfertigen kann. So wird das eschatologische Geschehen zur endgültigen Offenbarung der geschichtlichen Solidarität Gottes mit dem Menschen." (68) Am Ende dieses Diskurses bringt der Verfasser den Gedankengang auf die bündige Formel: „Gott will nicht rechthaben, sondern retten." (69) Was sicher hilfreich ist, wenn man sich an der üblichen Semantik einer „Rechthaberei" orientiert, die das Gottesbild verdunkelt. Grundsätzlich gesehen erscheint es jedoch nicht so unproblematisch, „Wahrheit" und „Heil" zu polarisieren. Doch dieser Diskurs würde metaphysische Voraussetzungen notwendig machen, die im allgemeinen Bewusstsein kaum mehr vermittelbar erscheinen. Überhaupt wehrt sich der Verfasser mit Recht gegen eine Form des Theologietreibens, welche die Rede von Gott in einem in sich logischen, „sauberen" Glasperlenspiel gegenüber den Fragen des Alltags immun zu machen droht, ähnlich wie Konzerne aus Marketinggründen an der „Reinheit" einer Marke interessiert sind. Dazu der Verfasser: „Wo Gott sauber gehalten wird, muss auch die eigene Religion reingehalten werden mit immer wieder ebenso von solchem Glauben legitimierten wie destruktiven Folgen für die Nichtdazugehörigen." (76)

Von besonderem spirituellen Gewicht ist der Abschnitt unter der Überschrift „Eschatologisch beten". (158–162) Es geht hier um die Vitalität einer Gottesbeziehung angesichts der Zeit, die noch bleibt. Hier heißt es: „Ohne Trauer werden wir die Klagepsalmen nicht beten können und dürfen. Trauer über die Armen und Bedrängten, die ihr Elend darin zum Ausdruck bringen, darin schreien und beten und die in dem Augenblick, in dem wir selbst diese Texte zu beten versuchen, überall auf der Welt ähnlich weinen, rufen und klagen. Umso mehr werden wir diese Psalmen wirklich mitbeten, als wir darin zuhören, nämlich hören auf die Rufe der Leidenden." (159) Vieles in diesem Buch lädt zur Stellungnahme und Auseinandersetzung ein. Der Gesamteindruck: ein wahres Feuerwerk an inspirierenden und den Rahmen der konventionellen Glaubenssprache sprengenden Gedanken! Mit Sicherheit wird sich Widerspruch einstellen, aber zweierlei sicher nicht: Gleichgültigkeit und Langeweile. Denn der Diskurs über die „Hoffnung über den Tod hinaus" bleibt allemal spannend.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Sühs, Volker (Hg.): Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2019. (152) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-7867-3161-0.

BIBELWISSENSCHAFT

Plank, Eva: 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 (Poetik, Exegese und Narrative 11). V&R Unipress Verlag, Göttingen 2018. (479) Geb. Euro 60,00 (D) / Euro 62,00 / CHF 61,17. ISBN 978-3-8471-0903-7.

Zürcher Bibel – Deuterokanonische Schriften. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2019. (266) Pb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,60 (D) / CHF 20,00. ISBN 978-3-85995-258-4.

GESCHICHTE

Knapp, Robert C.: Pilger, Priester und Propheten. Alltag und Religionen im Römischen Reich. Aus dem Englischen von Helmut Dierlamm und Karin Schuler. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2018. (348, zahlr. s/w Abb., Karten, farb. Tafelteil, Schutzumschlag) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,80 (A) / CHF 25,49. ISBN 978-3-608-96339-7.

LITURGIEWISSENSCHAF

Stuflesser, Martin / Weyler, Tobias (Hg.): Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven (Theologie der Liturgie 14). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (264) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-2561-1.

MARIOLOGIE

Manelli, Stefano Maria: Biblische Mariologie (Mariologische Studien XXVII). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (400) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3015-8.

ÖKUMENE

Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis: Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Bonifatius Verlag, Paderborn 2018. (102) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 10,09. ISBN 978-3-89710-812-7.

SPIRITUALITÄT

Eckerstorfer, Bernhard A.: Kleine Schule des Loslassens. Mit den Weisheiten der Wüstenväter durch den Tag. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (136) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-3-7022-3737-0.

Pelczar, Christoph: GLAUBE. LIEBE. RAPID. Dom Verlag, Wien 2018. (159, zahlr. farb. Abb.) Pb. Euro 18,99 (D, A). ISBN 978-3-85351-290-5.

THEOLOGIE

Neulinger, Michaela: Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit (Gesellschaft – Ethik – Religion 15). Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2018. (379) Kart. Euro 78,00 (D) / Euro 81,30 / CHF 95,20. ISBN 978-3-506-79230-3.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Moltmann, Jürgen: Christliche Erneuerung in schwierigen Zeiten. Claudius Verlag, München 2019. (128, Schutzumschlag) Geb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-532-62831-7.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Familie / Familiale Lebensformen

Sylvia Spiessberger: . . . . . Rainbows – Hilfe für Kinder und Jugendliche in stürmischen Zeiten
Luisa Fischer: . . . . . Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung
Michael Schüßler: . . . . . Pastoraltheologische Nachlese zu Amoris Laetitia
Helga Amesberger: . . . . . „Wir sind Frauen wie andere auch!“

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 978-3-7917-3069-1

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: Friedrich Pustet Gmbh & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

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

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

Psychotherapie und Seelsorge Heft 1/2019
Traue, *Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge* ◆ Heine, *Menschenbilder hinter der Psychologie* ◆ Trummer, *Jesus als Therapeut* ◆ Kießling, *Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt* ◆ Dirscherl, *Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen* ◆ Trawöger, *Braucht Seelsorge Psychotherapie?* ◆ Haslinger, *Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie* ◆ Plank, *„Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11)*

Erzählen und Erinnern Heft 4/2018
Pock, *Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns* ◆ Boschki, *Nostra Aetate als Bildungsaufgabe* ◆ Hoppe, *Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit* ◆ Poplutz, *Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese* ◆ Handschuh, *Katholische Erinnerungen im Konflikt – Hedwigskathedrale Berlin* ◆ Funk, *Erinnerungsorte* ◆ Arend, *Artefakte erzählen Geschichte (?)* ◆ Körber, *Mehr als neue Organigramme* ◆ Wenzel, *Die poetische Kraft der Religion*

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

Kapitalismus – Kultur und Kritik Heft 1/2018

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

Von Macht und Erlösung



HANSJÜRGEN VERWEYEN

War das Wort *bei* Gott?

Zur Soteriologie des Johannesevangeliums

184 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3060-8
€ (D) 26,95 / € (A) 27,50
auch als eBook

Was ändert sich im Verständnis des Johannesevangeliums, wenn »das Wort« am Anfang nicht »bei« Gott war, sondern »auf Gott hin«, wie die wörtliche Übersetzung nahelegt? Und wenn der bei Johannes zentrale Begriff der »Herrlichkeit« ein zweischneidiges Schwert wäre, das die verlogene und korrupte Macht der »Autoritäten« scharf von dem göttlichen »Machtglanz« trennt, der im Reden und Tun Jesu und schließlich in seiner Erhöhung am Kreuz zum Strahlen kommt? Was ist nach dem Johannesevangelium »Sünde« und wie sieht die Befreiung daraus aus? Aufgrund einer akribischen Analyse zentraler Begriffe vermag Hansjürgen Verweyen zu zeigen, dass das Johannesevangelium alles andere als weltfremd ist. Zur »Erlösung« bedarf es Menschen, die sich durch die Zwänge der durch Verlogenheit bestimmten Herrschaftsverhältnisse nicht in ihrem Ringen um Wahrhaftigkeit beirren lassen.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-3069-1

9 783791 730691

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Vielfalt familialer Lebensformen

Luisa Fischer · Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung für die praktische Theologie

Gerhard Marschütz · Lesarten familialer Pluralität

Katja Winkler · Familienleitbilder zwischen Ökonomisierung und Antigenderismus

Helga Amesberger · Familienleben von Sexarbeiterinnen

Dagmar Bojdunyk-Rack / Sylvia Spiessberger · Rainbows – Hilfe nach Trennungs- und Verlusterlebnissen

Michael Schüßler · Pastoraltheologische Nachlese zu *Amoris Laetitia*

Johann Maier · Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden

Andreas Telser · Zu(m) Gast in der *Langen Nacht der Kirchen*

Stefanie Roeder · Die achtsame Inszenierung von Botschaft

Literatur:

Magnus Striet / Rita Werden (Hg.): Unheilige Theologie. (Wunibald Müller)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Kirchengeschichte, Kulturgeschichte, Liturgie, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionsdialog, Religionspädagogik, Spiritualität, Theologie, Theologie interkulturell

3
2019
167. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Vielfalt familialer Lebensformen

Christian Spieß: Editorial ... 225
Luisa Fischer: Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung für die praktische Theologie ... 227
Gerhard Marschütz: Lesarten familialer Pluralität. Theologisch-ethische Anmerkungen ... 236
Katja Winkler: Familienleitbilder zwischen Ökonomisierung und Antigenderismus. Sozialethische und politische Reflexionen ... 245
Helga Amesberger: „Wir sind Frauen wie andere auch!" Familienleben von Sexarbeiterinnen ... 255
Dagmar Bojdunyk-Rack / Sylvia Spiessberger: Rainbows – Hilfe für Kinder und Jugendliche in stürmischen Zeiten nach Trennungs- und Verlusterlebnissen in der Familie ... 263
Michael Schüßler: Unveränderte Messlatte bei weniger Steinschlag. Pastoraltheologische Nachlese zu *Amoris Laetitia* ... 271

Abhandlungen:

Johann Maier (†): Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden. Folgen missbräuchlicher Verwendungen neutestamentlicher Aussagen . 280
Andreas Telser: Zu(m) Gast in der *Langen Nacht der Kirchen*. Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments ... 294
Stefanie Roeder: Die achtsame Inszenierung von Botschaft als Wagnis passagerer Erfahrungsmöglichkeit ... 301

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Wunibald Müller: Magnus Striet / Rita Werden (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9) ... 309
Besprechungen: Aktuelle Fragen (312), Bibelwissenschaft (315), Ethik (317), Kirchengeschichte (319), Kulturgeschichte (322), Liturgie (324), Liturgiewissenschaft (325), Pastoraltheologie (327), Religionsdialog (328), Religionspädagogik (329), Spiritualität (331), Theologie (332),Theologie interkulturell (333)
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: Mag.[a] Dr.[in] Helga Amesberger, Lisztstraße 3, A 1030 Wien
Mag.[a] Dagmar Bojdunyk-Rack, Grabenstraße 88, A 8010 Graz
Fischer Luisa MA, Saarstraße 21, D 55122 Mainz
em. Univ.-Prof. DDr. Dr. h.c. Johann Maier, Am Raineck 25, D 82481 Mittenwald
Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Dr. Wunibald Müller, Peter-Haupt-Straße 11, D 97080 Würzburg
Dipl.-Ing.[in] Stefanie Roeder, Jägerstraße 5, D 44145 Dortmund
Univ.-Prof. Dr. Michael Schüßler, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen
Sylvia Spiessberger, Franz-Stelzhamer-Straße 5a, A 4810 Gmunden
Ass.-Prof. Dr. Andreas Telser, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr.[in] Katja Winker, Liebermeisterstraße 12, D 72076 Tübingen

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 978-3-7917-3070-7

Liebe Leserin, lieber Leser!

Familienleitbilder als fest gefügte, mit moralischen Gründen abgesicherte Vorstellungen davon, wie das intime Zusammenleben von Person zu Person zu gestalten ist, dürften für viele zu den wichtigen, jedenfalls augenfälligen sozialen Ausprägungen gelebter Religiosität gehören. So wird in verschiedenen religiösen Traditionen das Zusammenleben etwa in der Ehe, werden die sexuellen Implikationen der Partnerschaft, Fragen der Nachkommenschaft und auch das Verhältnis der Generationen intensiv thematisiert, nicht selten strikt reguliert. Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Moraltheologie und das kanonische Recht sind ohne eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Themen kaum denkbar. In den Gemeinden wird mitunter sogar eine problematische Fixierung auf „Familienarbeit", auf Verkündigung und Liturgie für Eltern mit Kindern kritisiert, für die ein reichhaltiges Seelsorge- und Gottesdienstangebot bereitgestellt wird, während Menschen in anderen Lebenssituationen mitunter schwieriger Zugang zur pastoralen Praxis finden.

In gesamtgesellschaftlicher Perspektive befinden sich die Konventionen des Zusammenlebens in einer äußerst ambivalenten Entwicklung. Einesteils gerät ein typisch modernes Familienleitbild – etwa jenes der „Einverdienerehe" mit Kindern (zwischenzeitlich moderat erweitert um eine teilzeitbeschäftige Mutter) – unter Druck: Alternative Formen des Zusammenlebens, beispielsweise in Folge einer Trennung der Eheleute oder auch durch politische Entscheidungen wie die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, gewinnen de facto und de jure an Bedeutung. Andernteils scheint dies vorerst nicht zu einem Bedeutungsverlust der Familie als „Primärform des Zusammenlebens" zu führen: Weiterhin werden in familialen Lebenszusammenhängen unverzichtbare humane Anerkennungsleistungen *und* für die Gesellschaft unverzichtbare Funktionen etwa der Versorgung, Erziehung, Fürsorge und Pflege erfüllt. Auch Veränderungen wie die Zunahme der frühzeitigen Vollzeiterwerbstätigkeit der Mütter werden semantisch häufig gerade an die grundsätzliche Kontinuität der Familie als Lebensform gekoppelt („Vereinbarkeit von Familie und Beruf"). Zudem vollzieht sich der „Wandel der Familie" in unterschiedlichen kulturellen, regionalen und sozioökonomischen Kontexten, in verschiedenen sozialen Milieus mit einer beträchtlichen Ungleichzeitigkeit. Beispiele für die fortdauernde normative Priorisierung des überkommenen Familienmodells lassen sich sowohl in der Kirche (Ablehnung der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften) als auch in der Politik (mancherorts fehlender Rechtsanspruch auf Kinderbetreuung) leicht finden.

Das hiermit vorgelegte Themenheft der Theologisch-praktischen Quartalschrift nähert sich der Familie und vergleichbaren Lebensformen zum einen in einer allgemeinen, überblicksartigen Weise, erschließt zum anderen aber auch einige besondere, konzentrierte Perspektiven. *Luisa Fischer* verbindet einen sozialwissenschaftlichen Überblick über die Veränderungen familialen Zusammenlebens mit der Darstellung daraus resultierender Herausforderungen für die Praktische Theologie und für die theologische Praxis. Auf der Grundlage der Annahme, dass interpretierende Lesarten und Leitbilder stets einen normativen Gehalt haben, skizziert *Gerhard Marschütz* eine katholische Les-

art der Familie einerseits und gendertheoretisch gestützte Lesarten von Lebensformen andererseits. *Katja Winkler* analysiert in kritischer Auseinandersetzung zwei in diesem Diskurs aktuell besonders relevante Positionen, nämlich eine „anti-genderistische" und eine „neoliberale" Sicht auf familiales Zusammenleben. *Helga Amesberger* schildert die Bedeutung familialer Bindung für Sexarbeiterinnen und vermeidet dabei die sonst – auch bei einigen katholischen Organisationen – verbreitete respektlose Stigmatisierung der Frauen als Opfer. Einen Bericht aus der beratenden Praxis bieten *Dagmar Bojdunyk-Rack* und *Sylvia Spiessberger* mit der Vorstellung des Vereins „Rainbows", der Kinder und Jugendliche in Trennungs- und Verlustsituationen unterstützt. Abschließend bietet *Michael Schüßler* eine „pastoraltheologische Nachlese" zu *Amoris laetitia*, dem nachsynodalen Schreiben von Papst Franziskus aus dem Jahr 2016, das sich auf die Beratungen und Ergebnisse der Bischofssynode zu den pastoralen Herausforderungen der Familie bezieht.

Über die thematischen Beiträge hinaus enthält dieses Heft einen Aufsatz von *Johann Maier* über die fatalen Folgen einer missbräuchlichen Verwendung neutestamentlicher Aussagen der Passionserzählungen für die Haltung von Christen gegenüber Juden. *Andreas Telser* reflektiert aus systematisch-theologischer Sicht das Experiment „Lange Nacht der Kirchen". Ebenfalls über die „Lange Nacht der Kirchen", darüber hinaus aber auch allgemeiner über „passagere" pastorale Angebote handelt schließlich ein Beitrag von *Stefanie Roeder*.

Liebe Leserinnen und Leser!

Inwieweit sich familiale Lebensformen und die in ihnen gelebten Rollenmodelle nachhaltig verändern, wissen wir nicht. Einer solchen Pluralisierung, der Gleichberechtigung der Geschlechter sowie dem Respekt gegenüber Menschen mit unterschiedlichen Geschlechtsidentitäten und sexuellen Orientierungen stehen ein zähes Festhalten an Geschlechterstereotypen, bleibende homophobe Vorbehalte und ein, so scheint es, zunehmendes Ressentiment gegen Genderwissenschaften gegenüber. Gewiss darf und muss es eine „Kritik von Lebensformen" (Rahel Jaeggi) geben, weil sie eben nicht einfach (nur) Privatsache sind. Diskurse über die Bewertung von unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens gehören selbstverständlich nicht nur in die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit und in die Politik, sondern auch in die Theologie und in die Kirche. Die Basis für solche Diskurse ist die Anerkennung einer Pluralität von Antworten auf die Frage, wie Menschen zusammenleben möchten und wie dies gut gelingen kann. So plädiert dieses Heft für den Respekt gegenüber ganz unterschiedlichen Formen glückenden menschlichen Zusammenlebens.

Ihr
Christian Spieß
(für die Redaktion)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet 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.

Luisa Fischer

Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung für die praktische Theologie

◆ **Dieser Beitrag skizziert die Veränderung des Verständnisses von Familie – von der bürgerlichen Kernfamilie zur multilokalen Mehrgenerationenfamilie – und zeigt, wie familiale Lebensformen heute gelebt und theoretisch verstanden werden. Familie wird zunehmend weniger als statische Gegebenheit, sondern vielmehr als eine dynamische Praxis, als „doing family" erlebt. Daraus ergibt sich ein Plädoyer dafür, diesen Wandel als Ort und Lernort des Glaubens ernst zu nehmen, ihn für eine pastorale Begleitung von Familien und ebenso für theologische Diskurse zur Familie fruchtbar zu machen. (Redaktion)**

Der vorliegende Beitrag wertet die wichtigsten familiensoziologischen Analysen und Thesen des Wandels familialer Lebensformen als Herausforderungen für die praktische Theologie aus und stellt neuere familiensoziologische Ansätze vor, die für eine theologische Reflexion sowie die pastorale Praxis fruchtbar gemacht werden können.[1]

Familiale Lebensformen werden als Teilmenge privater Lebensformen verstanden, d. h. „haushaltsübergreifende, relativ stabile Beziehungsmuster im privaten Bereich"[2], die sich durch das Vorhandensein von Eltern-Kind-Beziehungen auszeichnen. Nicht zuletzt aufgrund demografischer Entwicklungen, wie sie im Folgenden nachzuzeichnen sind, erscheint allerdings eine Ausweitung auf Generationenbeziehungen unabhängig vom Vorhandensein minderjähriger Kinder angebracht. Zur Analyse des Phänomens eignet sich der Topos „familiale Lebensformen" besser als der normativ und ideologisch teilweise stark aufgeladene Begriff „Familie", dem eine „Einheits- und Ganzheitssuggestion"[3] zugrunde liegt, die der Heterogenität und den Differenzierungen innerhalb von Familie(n) nicht gerecht wird.

1 Familiale Lebensformen im Wandel

Bei der Betrachtung familialer Lebensformen sind zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: die Ebene gelebten Familienlebens und die normative Ebene, d. h. Vor-

1 Vgl. für eine ähnliche Perspektive auf die theologische Ethik auch *Luisa Fischer*, Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik, in: ethikundgesellschaft 1/2017; http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/viewFile/1-2017-art-5/488 [Abruf: 26.03.2019].

2 *Norbert F. Schneider* / *Thomas Skora* / *Heiko Rüger*, Beruflich bedingte Mobilitätserfahrungen im Lebensverlauf und ihre Bedeutung für die Familienentwicklung. Ein Kohortenvergleich, in: *Anja Steinbach* / *Marina Hennig* / *Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft, Wiesbaden 2014, 173–203, hier: 175.

3 *Hartmann Tyrell*, Familienforschung – Familiensoziologie: Einleitende Bemerkungen, in: Zeitschrift für Familienforschung 18 (2006), H. 2, 139–147, hier: 145.

stellungen davon, welche familialen Lebenszusammenhänge als gesellschaftlich und/oder religiös legitimiert sowie orientierungsleitend bei der Gestaltung der Lebensführung gelten. Wandel kann sich auf beiden, wechselseitig miteinander verbundenen Ebenen vollziehen.

Theorien der Individualisierung im Anschluss an Beck/Beck-Gernsheim sowie die Deinstitutionalisierungsthese von Tyrell reflektieren auf eben diesen Wandel familialer Beziehungen. Erstere postulieren zunächst auf normativer Ebene die „Autonomisierung der Familie vom Verwandtschaftssystem und der Individuen von der Familie“[4]. Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess gehe insgesamt mit einer Auflösung normativ geprägter sozialer Strukturen einher. Aus dieser Veränderung auf normativer Ebene folge eine Pluralisierung familialer Lebensformen. Darunter wird entweder die Entstehung neuer Lebensformen verstanden[5] oder die Verschiebung der Anteile vorhandener Lebensformen und deren gesellschaftlicher Wahrnehmung gedacht.[6] In ähnlicher Weise argumentiert die Deinstitutionalisierungsthese von Tyrell. Sie konstatiert den Verlust der Bindungskraft des Ideals der bürgerlichen Kernfamilie und der „exklusiven Monopolstellung“ dieser, die Abnahme sozialer Kontrolle im Bereich der privaten Lebensgestaltung sowie eine zunehmende gesellschaftliche Legitimität anderer familialer Lebensformen; damit einher gehe eine „Motivationskrise“ hinsichtlich von Ehe und Elternschaft.[7] Deinstitutionalisierung führt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Tyrell entsprechend zu einer weitgehenden Freiheit des Einzelnen bei der Gestaltung seiner Lebensführung und zu ausbleibenden Sanktionen bei gelebten Abweichungen von Ehemoral und Familiensittlichkeit.[8]

Empirisch kann bestätigt werden, dass früher normative und institutionelle Bindungen etwa an religiös legitimierte Rollenmuster Handlungsoptionen des Einzelnen stark beschränkt, aber auch sozial abgesichert haben; heute wirken hingegen vermehrt andere Zwänge – etwa des Bildungssystems oder des Arbeitsmarktes – auf die vom Einzelnen nun selbstverantwortete Lebensgestaltung.[9] Die Verwiesenheit von Ehe und Familie ist dabei abhängig von Region und anderen Faktoren unterschiedlich stark aufgebrochen.[10] Dennoch kann Pluralisierung eher als Verschiebung der Anteile vorhandener familialer Lebensformen denn als Zunahme

4 *Günter Burkart*, Positionen und Perspektiven: zum Stand der Theoriebildung in der Familiensoziologie, in: Zeitschrift für Familienforschung 18 (2006) H. 2, 175–205, hier: 177.

5 Vgl. beispielsweise *Josef Brüderl*, Die Pluralisierung partnerschaftlicher Lebensformen in Westdeutschland und Europa, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 19 (2004), 3–10.

6 Vgl. z. B. *Rosemarie Nave-Herz*, Die Familie im Wandel, in: *Frank Faulbaum / Cristof Wolf* (Hg.), Gesellschaftliche Entwicklungen im Spiegel der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden 2010, 39–57.

7 Vgl. *Hartmann Tyrell*, Ehe und Familie. Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: *Kurt Lüscher / Franz Schultheis / Michael Wehrspaun* (Hg.), Die „postmoderne“ Familie, Konstanz 1988, Kapitel 3, 145–156.

8 Vgl. *Hartmann Tyrell*, Familienforschung – Familiensoziologie (s. Anm. 3), 144.

9 Vgl. *Anne-Kristin Kuhnt / Anja Steinbach*, Diversität von Familie in Deutschland, in: *Anja Steinbach / Marina Hennig / Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft (s. Anm. 2), 41–70, hier: 45.

10 Vgl. *Johannes Huinink*, Zur Positionsbestimmung der empirischen Familiensoziologie, in: Zeitschrift für Familienforschung 18 (2006) H. 2, 213–252, hier: 223.

der Vielfalt dieser belegt werden.[11] Dominante familiale Lebensform bleibt weiterhin die Zwei-Eltern-Kind-Familie.[12] Demografische Entwicklungen wie sinkende Heirats- und Geburtenziffern sowie steigende Scheidungs- und Wiederverheiratungszahlen werden häufig angeführt, um eine Zunahme der Komplexität familialer Lebensverlaufsmuster zu erklären.[13] Allerdings konnte die historische Familienforschung zeigen, dass sich Familien in Vergangenheit und Gegenwart – betrachtet man nicht nur das „golden age of marriage" der 1950er-/1960er-Jahre als Referenzrahmen – gerade auch durch den hohen Anteil an Wiederverheiratungen oder neuen Partnerschaften sowie daraus resultierenden komplexen Familienverhältnissen und die große Zahl unverheirateter Paare ähneln. Allerdings sind die Unterschiede etwa in der Funktionsweise, den Entstehungsgründen sowie der normativen Bewertung zwischen historischen Vorläufern und gegenwärtigen Formen gravierend.[14] Außerdem scheint das im Bürgertum entstandene Modell der bürgerlichen Kernfamilie, wenn auch mit Veränderungen im Sinne einer Abschwächung der patriarchalen Struktur und der gewandelten Frauenrolle, als Ideal durchaus weiterzubestehen.[15] Der schrumpfende Anteil familialer im Vergleich zu nicht-familialen Lebensformen kann nicht zuvorderst durch eine steigende Kinderlosigkeit, sondern vor allem dadurch erklärt werden, dass die Familiengründung – wie auch andere Übergänge – auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wird und darüber hinaus die Lebenserwartung zunimmt.[16] Einzig neue, statistisch allerdings marginale familiale Lebensformen stellen gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften mit Kindern und seit neuestem Ehen von gleichgeschlechtlichen Paaren dar.[17]

2 Familie in ihrer Funktion als Lernort des Glaubens

Aus kirchlicher Perspektive werden diese gesellschaftlichen Entwicklungen häufig bedauert, schließlich haben Normen der kirchlichen Ehe- und Familienlehre an Bindungskraft erheblich eingebüßt. Heute leben viele in familialen Lebenssituationen, die dem kirchlichen Ideal nicht entsprechen. Familien, so beklagt man sich vor allem in der pastoralen Praxis, können eine religiöse Sozialisation nicht mehr gewährleisten. Blasberg-Kuhnke spricht in Rekurs auf die Diagnose der „Verkirchlichung des Christentums" (Kaufmann) davon, dass die Zuständigkeit für das Religiöse den Kirchen zugewiesen würde und Familien sich hier nicht mehr selbst in der Verantwortung sehen.[18] Es scheint daher in

11 Vgl. *Michael Wagner / Isabel V.Cifuentes*, Die Pluralisierung der Lebensformen – ein fortlaufender Trend?, in: Comparative Population Studies 39 (2014), 73–98, hier: 90.
12 Vgl. *Anne-Kristin Kuhnt / Anja Steinbach*, Diversität von Familie in Deutschland (s. Anm. 9), 47.
13 Vgl. ebd., 45.
14 Vgl. *Heidi Rosenbaum*, Familienformen im historischen Wandel, in: *Anja Steinbach / Marina Hennig / Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft (s. Anm. 2), 19–39, hier: 37.
15 Vgl. ebd., 36.
16 Vgl. ebd., 46; vgl. *Rosemarie Nave-Herz*, Die Familie im Wandel (s. Anm. 6), 43 f.
17 Vgl. *Anne-Kristin Kuhnt / Anja Steinbach*, Diversität von Familie in Deutschland (s. Anm. 9), 48.
18 Vgl. *Martina Blasberg-Kuhnke*, Art. Familie, in: WiReLex, 2015, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100100/ [Abruf: 26.03.2019].

Frage zu stehen, ob Familien (noch) „das Fundament und die Zukunft gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens“[19] sind bzw. sein können.

Familiensoziologisch sind es vor allem die Differenzierungstheorien, die einen Verlust bzw. eine Schwächung der Familie in der modernen Gesellschaft diskutieren und nach den Funktionen der Familie für die Gesellschaft fragen.[20] Funktionen, die traditionell der Familie vorbehalten waren, werden heute zu einem erheblichen Anteil von außerfamiliären Institutionen wie Bildungseinrichtungen und dem Sozialstaat (mit-)übernommen.[21] Der Funktionswandel von Familien hat dazu geführt, „dass die Qualität der Beziehungen der Familienmitglieder an Bedeutung gewonnen hat, mit dem Nebeneffekt, dass der familiäre Zusammenhalt zunehmend von dieser Qualität abhängt“[22]. Der Achte Familienbericht des BMFSFJ[23] spricht sogar neben Elternschaft von Solidarität und Wahlverwandtschaft als den Konstitutionsbedingungen der modernen Familie. Familie wird daher immer seltener aufgrund relativ verbindlicher sozialer Normen oder sozialen Zwangs realisiert, sondern ist Ergebnis einer individuellen Entscheidung, die von den Wertüberzeugungen der Einzelnen und der Bereitschaft zur Solidarität mit den Anderen abhängig ist.[24] Auch Solidarität innerhalb von Familien erscheint dementsprechend manchen als prekär.[25]

Dennoch scheint vieles dafür zu sprechen, dass Familien weiterhin, obwohl nur noch die wenigsten explizit religiös erziehen, für die religiöse Erziehung und Sozialisation unverzichtbar sind – in Abhängigkeit von der in ihnen erlebbaren Beziehungsqualität.[26] „Glaubenstradierung setzt nämlich eine bestimmte Beziehungsqualität voraus.“[27] So wären der Funktionswandel von Familien und die damit verbundene zunehmende Bedeutung der Beziehungsqualität für Familien gerade ein geeigneter Ansatzpunkt zur theologischen Reflexion und die pastorale Praxis. In diesem Sinne formuliert Papst Franziskus den Anspruch an heutige Familienpastoral: Sie „muss erfahrbar machen, dass das Evangelium der Familie die Antwort auf die tiefsten Erwartungen des Menschen darstellt: auf seine Würde und auf die vollkomme-

19 *Familienbund der Katholiken*, Familienbild des Familienbundes der Katholiken – eine Orientierungshilfe, 2015, Abrufbar über: https://www.familienbund.org/sites/familienbund.org/public/files/Familienbild_des_FDK_Orientierungshilfe_151204.pdf [Abruf: 26.03.2019].

20 Vgl. beispielsweise *Alois Herlth / Ewald J. Brunner / Hartmann Tyrell / Jürgen Kriz* (Hg.), Abschied von der Normalfamilie? Partnerschaft kontra Elternschaft, Berlin 1994.

21 Vgl. *Gerhard Kruip / Luisa Fischer*, Familie als Ressource gesellschaftlichen Zusammenhalts – Welche Familienpolitik trägt dazu bei?, in: Stimme der Zeit 65 (2018) H. 6, 14–18, hier: 16.

22 Ebd., 16.

23 *BMFSFJ* (Hg.), Achter Familienbericht. Zeit für Familie, Berlin 2012; https://www.bmfsfj.de/blob/93196/b8a3571f0b33e9d4152d410c1a7db6ee/8--familienbericht-data.pdf [Abruf: 26.03.2019], 4 f.

24 Vgl. *Gerhard Kruip / Luisa Fischer*, Familie als Ressource gesellschaftlichen Zusammenhalts (s. Anm. 21), 16.

25 Vgl. *Norbert Mette*, Art. Familie (Elternhaus), in: Lexikon der Religionspädagogik I, 2001, 542–547, hier: 543.

26 *Martina Blasberg-Kuhnke*, Art. Familie (s. Anm. 18).

27 Ebd. Zu den dafür notwendigen familiären, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen s. *Gerhard Kruip / Luisa Fischer*, Familie als Ressource gesellschaftlichen Zusammenhalts (s. Anm. 21).

ne Verwirklichung in der Gegenseitigkeit, in der Gemeinschaft und in der Fruchtbarkeit. Es geht nicht allein darum, Normen vorzulegen, sondern Werte anzubieten und damit auf eine Sehnsucht nach Werten zu antworten, die heute selbst in den säkularisiertesten Ländern festzustellen ist." (AL 201) Familie wird dann (wieder) zum Lernort des Glaubens, wenn es gelingt, die religiöse Dimension innerfamilialer Erfahrungen von Solidarität und Verbundenheit sowie individueller Wertüberzeugungen sichtbar werden zu lassen. Ihre „Empfänglichkeit für Bilder, Symbole und Rituale und für eine gestaltete Umgebung"[28] kann dafür fruchtbar sein. Denn jede Erziehung, „die diesen Namen verdient, trägt in ihrem Kern bereits eine religiöse Dimension: Erziehung transzendiert die aktuellen Möglichkeiten des Kindes auf eine Zukunft hin, die nicht schlechthin planbar oder machbar ist"[29]. Unbestritten ist, dass es für eine Erschließung dieser Dimension der pastoralen und/oder religionspädagogischen Unterstützung und Begleitung im Sinne einer „pastoralen Ermutigung" anstelle einer „moralischen Kommunikation"[30] bedarf. So ist wohl auch Franziskus zu verstehen, wenn er in *Amoris laetita* auf Folgendes verweist: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen." (AL 37) Er nimmt dabei auch eine neue Verhältnisbestimmung von kirchlicher Doktrin, moraltheologischer Reflexion und pastoraler Praxis vor: „Einladung und Wahrnehmung von Chancen scheinen wichtiger als Einschärfung von Verboten und lehrhafte Abgrenzungen."[31]

Entsprechend können neuere Ansätze der Moraltheologie für die pastorale Praxis fruchtbar gemacht werden. Das gilt etwa für die „Beziehungsethik", die Beziehungen als „dynamisch-prozessuale Wirklichkeiten" versteht und folglich weniger das sexuelle Empfinden und Handeln als vielmehr die Dynamik und Qualität von Beziehungen zum Gegenstand macht.[32] Für eine entsprechende Familienpastoral hieße das auch, Wachstum und Krisen als Realitäten und stetige Aufgabe anzusehen.[33] Auch eine von Laux in den ethischen Diskurs eingebrachte Unterscheidung sollte in der pastoralen Praxis Bedeutung erlangen: zwischen Lebensformen und individueller Lebensführung. „Es ist nicht nur nicht möglich, sondern zwingend notwendig, zwischen der Debatte um Lebensformen und den Urteilen über Personen in ihrer Lebensführung zu unterscheiden; es ist nicht nur nicht möglich, sondern zwingend zu vermeiden, von Lebensformen auf die sittliche Qualität der

28 *Martina Blasberg-Kuhnke*, Art. Familie (s. Anm. 18).

29 *Dies.*, Religiöse Erziehung in der Familie. Thesen zur Situation und Zukunft religiöser Elementarerziehung im Kontext der entfalteten Moderne, in: *Karl Josef Lesch / Egon Spiegel* (Hg.), Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert, Kevelaer 2004, 65–72, hier: 65.

30 *Rainer Bucher*, Fundamentale Neukontextualisierungen. Auswege aus den Sackgassen der katholischen Ehe- und Familienlehre, in: *Christian Bauer / Michael Schüssler* (Hg.), Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Ostfildern 2015, 69–82, hier: 78.

31 Vgl. *Konrad Hilpert*, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde. Zum Verhältnis von moraltheologischer Reflexion, kirchlicher Doktrin und pastoraler Praxis in Amoris laetitia, in: *Stephan Goertz / Caroline Witting* (Hg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 251–278.

32 Vgl. ebd.

33 Vgl. ebd., 265–269; vgl. AL 37.

Lebensführung einzelner zu schließen. Man kann auch eine Ehe schlecht und eine nichteheliche Partnerschaft gut führen. Die Debatte um Lebensformen, die Hervorhebung einer bestimmten Lebensform und die Formulierung eines Leitbildes dienen der Orientierung; sie taugen nicht zur Beurteilung individueller Lebensweisen."[34]

3 Familie als mehrgenerationales Beziehungsnetzwerk und Herstellungsleistung

Die Perspektive auf Familie als soziales Netzwerk persönlicher Beziehungen kann eine entsprechende theologische Perspektive soziologisch fundieren.[35] Dabei rückt Familie „als komplexes und dynamisches Beziehungsgefüge" ins Blickfeld.[36] Individuen durchlaufen in ihrem Lebensverlauf unterschiedliche Partnerschafts- und Familienformen.[37] Gleichzeitig sind Familienbeziehungen nicht an Haushaltsgrenzen und an das Vorhandensein minderjähriger Kinder gebunden.[38]

Erst ein solcher Blick auf familiale Lebensformen ermöglicht es auch, die Auswirkungen der demografischen Entwicklungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts auf „Familie(n)" angemessen einzufangen. So hat die Ausweitung der durchschnittlichen gemeinsamen Lebenszeit mehrerer familialer Generationen verbunden mit einem späten Erstgeburtsalter in Deutschland zu einer von großen „Alterslücken" geprägten Drei-Generationenstruktur geführt.[39] Es kann gezeigt werden, dass die Mehrheit heute in multilokalen Mehrgenerationenzusammenhängen lebt und zwischen den Familienmitgliedern bedeutsame soziale Beziehungen bestehen.[40] Die vielfach betonte „eigene" oder „besondere" Art familialer Beziehungen ergibt sich aus dem – funktional zu verstehenden – Element familialer (Für-)Sorge.[41] Aus familiensoziologischen Studien wissen wir darüber hinaus, dass sich familiale Mehrgenerationenbeziehungen heute meist durch relative räumliche Nähe, enge emotionale Beziehungen, regelmäßige soziale Kontakte, das gemeinsame Feiern von Familien-

34 *Bernhard Laux*, Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?, in: *Konrad Hilpert / Bernard Laux* (Hg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 149–166, hier: 162.

35 Vgl. *Marina Hennig*, Familienbeziehungen über Haushaltsgrenzen hinweg – Familie als Netzwerk, in: *Anja Steinbach / Marina Hennig / Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft (s. Anm. 2), 141–172.

36 Vgl. *Kai-Olaf Maiwald*, Abschied von einem Gegenstand?, in: Erwägen Wissen Ethik 14 (2003) H. 3, These 4, 542–544.

37 Vgl. *Rüdiger Peuckert*, Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden 2012, 231.

38 Vgl. *Marina Hennig*, Familienbeziehungen über Haushaltsgrenzen hinweg (s. Anm. 35), 142.

39 Vgl. *Evelyn Grünheid / Manfred G. Scharein*, Zur Entwicklung der durchschnittlichen gemeinsamen Lebenszeit von Drei- und Vier-Generationenfamilien in West- und Ostdeutschland – Eine Modellrechnung, in: Comparative Population Studies – Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 36 (2011) H. 1, 3–40; *Wissenschaftlicher Beirat für Familienfragen*, Generationenbeziehungen. Herausforderungen und Potenziale, Wiesbaden 2012.

40 Vgl. *Marina Hennig*, Familienbeziehungen über Haushaltsgrenzen hinweg (s. Anm. 35).

41 Vgl. *Alois Herlth*, Familie – persönliche Beziehungen „eigener Art", in: Erwägen Wissen Ethik 14 (2003) H. 3, 415–515; *Marina Hennig*, Familienbeziehungen über Haushaltsgrenzen hinweg – Familie als Netzwerk, in: *Anja Steinbach / Marina Hennig / Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft (s. Anm. 2), 141–172.

festen und kirchlichen Feiertagen sowie umfangreiche materielle und finanzielle Transferbeziehungen auszeichnen.[42] Familie ist heute nicht mehr allein als Kernfamilie verstehbar. Konzepte wie das der multilokalen Mehrgenerationenfamilie[43] versuchen diese Entwicklung einzufangen. Entsprechend muss auch Kritik geübt werden an einer Theologie, die in ihrer ethischen Reflexion sowie der pastoralen Praxis nach wie vor zu stark auf Ehe und Elternschaft in der kernfamilialen Phase fokussiert ist und dadurch andere familiale Lebenssituationen aus dem Blick verliert.

Großeltern und Enkelkinder verbringen heute häufig eine über ein Vierteljahrhundert dauernde gemeinsame Lebenszeit miteinander, wenn sie auch nicht in einem Haushalt leben.[44] Die Enkel-Großeltern-Beziehung ist für den Großteil der Bevölkerung dadurch zu einer aktiv gelebten Beziehungsform über einen langen Zeitraum hinweg geworden.[45] Großelternschaft gehört dabei zu einer der wenigen positiv konnotierten Altersrollen, sodass ich an anderer Stelle von Großelternschaft als Gut gesprochen habe.[46] Allerdings wird Großelternschaft zukünftig keine selbstverständlich zu erwartende Rolle mehr sein, wofür das steigende Erstgeburtsalter, aber auch die zunehmende Kinderlosigkeit verantwortlich sind.[47] Neben den Auswirkungen für die familiale Integration wird dies bei manchem die Neukonzeption von Vorstellungen des eigenen Alterns nötig machen.[48] Theologisch wird darauf bislang kaum reflektiert. Gerade in der pastoralen Reflexion könnte der Ansatz bei der Dimension der Generativität, d. h. dem „Bedürfnis, einen über die Begrenztheit des eigenen Lebens hinausgehenden Beitrag zu leisten" ertragreich sein.[49]

Mithilfe des Netzwerkansatzes kann darüber hinaus der eher statische Blick auf familiale Lebensformen ergänzt werden um eine Perspektive, welche die für die Beziehungsqualität so notwendige Beziehungsarbeit von Familien in den Blick nimmt. Ein solcher Blick nimmt Familie nicht als etwas selbstverständlich (Natur-)Gegebenes wahr. Familienmitglieder müssen etwas tun, um Familie zu sein („Doing family"). Damit vollzieht sich ein Perspektivwechsel auf Familie als Praxis; Familie wird zur Her-

42 Vgl. *Luisa Fischer*, Alter(n) ohne Enkel. Zur ethischen Relevanz zunehmender Enkellosigkeit, in: *Stephan Ernst* (Hg.), Alter und Altern: Herausforderungen für die theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 147), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 299–314.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. *Evelyn Grünheid* / *Manfred G. Scharein*, Zur Entwicklung der durchschnittlichen gemeinsamen Lebenszeit von Drei- und Vier-Generationenfamilien in West- und Ostdeutschland (s. Anm. 39), 8.

45 Vgl. *Luisa Fischer*, Alter(n) ohne Enkel (s. Anm. 42).

46 Vgl. ebd.; vgl. *François Höpflinger*, Beziehungen zwischen Großeltern und Enkelkindern, in: *Karl Lenz* / *Frank Nestmann* (Hg.), Handbuch Persönliche Beziehungen, Weinheim–München 2009, 311–336, hier: 311.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. ebd.; vgl. *Katharina Mahne* / *Andreas Motel-Klingebiel*, Familiale Generationenbeziehungen, in: *Andreas Motel-Klingebiel* / *Susanne Wurm* / *Clemens Tesch-Römer* (Hg.), Altern im Wandel. Befunde des Deutschen Alterssurveys (DEAS), Stuttgart 2010, 188–214, hier: 211.

49 *BMFSFJ* (Hg.), Sechster Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Altersbilder in der Gesellschaft, Berlin 2010; http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Pressestelle/Pdf-Anlagen/sechster-altenbericht,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf [Abruf: 26.03.2019], 507.

stellungsleistung.[50] „Familie stellt eine gemeinsame Leistung der Akteure nach innen und nach außen dar, die identitätsstiftenden Charakter hat."[51] Die Herstellungsleistungen gehen diesem von Jurczyk entwickelten Ansatz entsprechend auch über das hinaus, was klassischerweise als Leistungen der Familie ausgewiesen wird. Berücksichtigt wird beispielsweise auch, dass in vielen familialen Lebenssituationen etwa von Nachtrennungsfamilien oder Mehrgenerationenfamilien, die nicht zusammen in einem Haushalt leben, erst einmal gemeinsame Zeiträume geschaffen werden müssen, um Familie erfahrbar zu machen oder Fürsorgeleistungen erbringen zu können. Alltägliche Herstellungsleistungen von Familien müssen den gesellschaftlichen Leistungen von Familien, aber etwa auch denen religiöser Sozialisation vorausgehen.[52] „The experience of *being family*, however, is perhaps one of the most elusive challenges. In our everyday life, we talk and think about our individual roles and responsibilities and read about how we are changing collectively as families, but the experience of being family is often so taken for granted, or so implicit as to be invisible, both experientially and theoretically. When and under what conditions do we invoke a consciousness of being in a family, living a family experience, or *doing* family?"[53] Familie zu sein – nicht zuletzt angesichts der zuvor schemenhaft skizzierten sich wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – ist eine „voraussetzungsvolle Tätigkeit"[54]. Das gilt für alle familialen Lebensformen – nicht nur solche, die in theologischen Diskursen immer noch häufig diskreditierend als „irregulär" bezeichnet werden.

Im Bewusstsein dafür fordern auch Bauer und Schüssler „einen pastoralen

Weiterführende Literatur:
Zu aktuellen familiensoziologischen Perspektiven auf Familie, auch unter dem Aspekt des sozialen und institutionellen Wandels, sei folgender Sammelband empfohlen: *Anja Steinbach / Marina Hennig / Oliver Arránz Becker* (Hg.), Familie im Fokus der Wissenschaft, Wiesbaden 2014.
Eine grundlegende Einführung in den soziologischen Ansatz von Familie als Herstellungsleistung bzw. des Doing Family bietet der folgende Sammelband: *Karin Jurczyk / Andreas Lange / Barbara Thiessen*, Doing Family. Warum Familienleben heute nicht mehr selbstverständlich ist, Weinheim u. a. 2014. Er enthält zudem Reflexionen auf notwendige Bedingungen zur Herstellung von Familie sowie den Zusammenhang von Geschlecht und Herstellung.
Eine soziologisch fundierte Reflexion auf eine praktische Theologie familialer Lebensformen sowie die kirchliche Lehre von Ehe und Familie findet sich etwa im Sammelband von *Christian Bauer / Michael Schüssler*, Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Ostfildern 2015.

50 Vgl. *Karin Jurczyk / Andreas Lange / Barbara Thiessen*, Doing Family als neue Perspektive auf Familie. Einleitung, in: *dies*. (Hg.), Doing Family. Warum Familienleben heute nicht mehr selbstverständlich ist, Weinheim u. a. 2014, 7–49.
51 Ebd., 11.
52 Vgl. ebd., 10.
53 *Kerry Daly*, Family Theory Versus the Theories Families Live by, in: Journal of Marriage and Family 65 (2003) H. 4, 771–784, hier: 773.
54 *Anne-Kristin Kuhnt / Anja Steinbach*, Diversität von Familie in Deutschland (s. Anm. 9), 65.

Ortswechsel der Kirche von einer weltanschaulichen Normalisierungsagentur hin zu einer risikobereiten Solidaritätsagentur, die das wild bewegte ‚doing family' von Männern und Frauen, Kindern und alten Menschen pastoral begleitet."[55] Vielfach ist in der pastoralen Praxis dieser Ortswechsel längst vollzogen worden. Allerdings steht infrage, ob eine entsprechende Perspektive auf Ehe und familiale Lebensformen ohne Auswirkungen auf die kirchliche Lehre bleiben kann. Folglich kritisiert Hilpert an *Amoris laetitia*: „Es entsteht beim Lesen der Eindruck, pastorale Barmherzigkeit könne und dürfe fast alles, aber unter keinen Umständen Auswirkungen auf frühere doktrinelle Festlegungen haben."[56] Das wäre fatal. Denn nur mit einer Weiterentwicklung der Lehre kann die Kirche dem in diesem Beitrag formulierten Anspruch an ihre pastorale Praxis gerecht werden und Familien wieder darin unterstützen, zu einem Lernort des Glaubens zu werden.

Die Autorin: *Luisa Fischer, M.A., 1988, Studium der Soziologie, Pädagogik und Katholischen Theologie; derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung für Christliche Anthropologie und Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Publikationen: Gerhard Kruip / Luisa Fischer, Familie als Ressource gesellschaftlichen Zusammenhalts. Welche Familienpolitik trägt dazu bei?, in: Stimme der Familie 65 (2018)6, 14–18. Luisa Fischer, Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik, in: ethikundgesellschaft 2017/1, online: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2017-art-5/488.*

[55] *Christian Bauer / Michael Schüssler*, Vorwort, in: *dies.* (Hg.), Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Ostfildern 2015, 7 f.

[56] *Konrad Hilpert*, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde (s. Anm. 31), 275.

Gerhard Marschütz

Lesarten familialer Pluralität

Theologisch-ethische Anmerkungen

◆ **Die Vielfalt familialer Konstellationen und ihre Anerkennung hat die Orientierung an normativen Leitmodellen nicht schwinden lassen. Die katholisch-lehramtliche Lesart gerät dort in Konflikt, wo sie aufgrund ihrer „Konzentration auf naturrechtliche Kategorien" das darin Nicht-Fassbare ausschließt und wider ihrer am Evangelium orientierten Praxis „unbedingter Zuwendung" die Zonen lebbaren Lebens verkleinert und dadurch die „*gleiche* Freiheit *aller*" unterläuft. (Redaktion)**

Lesarten stellen Sichtweisen und hierin zugleich Interpretationen von Sachverhalten dar. In Bezug auf Lesarten von Familie lassen sich *empirisch* diverse Familienformen benennen – angefangen von der so genannten Normal- oder Kernfamilie, die in der Regel als eheliches Zusammenleben von Mann und Frau mit eigenen Kindern begriffen wird, bis hin zur Alleinerzieher-, Patchwork- und Regenbogenfamilie. Jede Benennung familialer Pluralität impliziert jedoch unhintergehbar ein *normatives* Leitbild von Familie, da andernfalls alles Familie genannt werden könnte, was irgendwie ein spezifischeres menschliches Miteinanderleben verdeutlicht bis hin zum Modell einer Menschheitsfamilie, deren Wohlergehen beispielsweise durch den Klimawandel bedroht ist. Ein solches Leitbild verkörpert eine Normalvorstellung dessen, was Familie im Kern ausmacht und diese als diskursfähigen Begriff in Worte fassen lässt. Doch existiert ein solches Leitbild nur in Form einer singulär gefassten Struktur, woraus dann negativ ableitbar wird, was eigentlich keine richtige oder vollständige Familie ist? Oder ist angemessener von Familienleitbild*ern* zu sprechen, von einer Vielfalt familialer Normalvorstellungen, da – wie eine neuere Studie hierzu belegt – „heute Abweichungen von der Kernfamilie mit einer größeren Toleranz bewertet werden als vor einigen Jahrzehnten"[1]? Bevor dieses „heute" und „vor einigen Jahrzehnten" thematisiert wird, ist gemäß der im Untertitel vermerkten theologisch-ethischen Anmerkungen auf die katholische Lesart von Familie einzugehen, sofern diese das abendländische Normalverständnis von Familie entscheidend geprägt hat.

1 Katholische Lesart von Familie

Ehe und Familie bilden in katholischer Lesart eine feste Begriffsverbindung: Familie gründet auf der Ehe, welche auf Nachkommenschaft ausgerichtet ist. Zugleich wird in enger Verbindung von naturrecht-

[1] *Detlev Lück / Kerstin Ruckdeschel*, Was ist Familie? Familienleitbilder und ihre Vielfalt, in: *Norbert F. Schneider / Sabine Diabaté / Kerstin Ruckdeschel* (Hg.), Familienleitbilder in Deutschland. Kulturelle Vorstellungen zu Partnerschaft, Elternschaft und Familienleben, Opladen–Berlin–Toronto 2015, 61–76; hier: 64.

lichen und schöpfungstheologischen Begründungskategorien die Familie als eine der Gesellschaft vorgegebene natürliche Gemeinschaft und Gott selbst als „Urheber der Ehe“ (*Gaudium et spes*, 48) festgehalten. In den einschlägigen Abschnitten 2201–2203 des Katechismus der Katholischen Kirche heißt es folglich zur Natur der Familie im Plane Gottes:

„Die Ehegemeinschaft beruht auf dem Konsens der Gatten, ihrem gegenseitigen Einverständnis. Ehe und Familie sind auf das Wohl der Gatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeordnet. […] Ein Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind, bilden mit ihren Kindern eine Familie. Diese Gemeinschaft geht jeder Anerkennung durch die öffentliche Autorität voraus; sie ist ihr vorgegeben. […] Indem Gott Mann und Frau erschuf, hat er die menschliche Familie gegründet und ihr die Grundverfassung gegeben. Ihre Glieder sind Personen gleicher Würde.“

Dieses ebenso eindeutige wie – etwa hinsichtlich des Ehescheidungsverbots – anspruchsvolle Leitbild von Familie impliziert einen binär kodierten Diskurs, der tendenziell jeder familialen Lebensform, welche diesem Leitbild eines verheirateten Paares (Mann/Frau) mit Kind(ern) nicht entspricht, eine defizitäre Lesart entgegenbringt. So spricht Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* von „irregulären Situationen“ im Blick auf unverheiratete Paare oder Wiederverheiratete Geschiedene. Binär kodiert ist auch dessen im ersten Teil des Schreibens dargelegte Analyse der aktuellen familialen Situation, welche nicht die oben zitierte Toleranz, sondern die Differenz von Licht und Schatten hervorhebt. Auch Papst Franziskus unterscheidet sich diesbezüglich kaum, wenn angesichts der Pluralität von Familienformen im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* von „anerkennen müssen“, „gewissen Halt bieten“ und der Zurückweisung gleichgeschlechtlicher Ehen die Rede ist:

„Wir müssen die große Vielfalt familialer Situationen anerkennen, die einen gewissen Halt bieten können, doch die eheähnlichen Gemeinschaften oder die Partnerschaften zwischen Personen gleichen Geschlechts, zum Beispiel, können nicht einfach mit der Ehe gleichgestellt werden.“ (AL 52)

Das Faktum familialer Vielfalt darf also das normative Leitbild, und hierin vor allem die als Sakrament beschriebene „Schönheit der unauflöslichen Ehe“ (AL 86), nicht verunsichern. Zugleich ist es in pastoraler Perspektive der kirchliche Wunsch, „jede einzelne und alle Familien zu begleiten“ (AL 200).

2 Familiale Lesarten „vor einigen Jahrzehnten“

Der Vergleich zu „vor einigen Jahrzehnten“ wird oft getätigt in Bezug auf die etwa ein Jahrzehnt bis Mitte der 1960er-Jahre andauernde Blütezeit der Normalfamilie, jedenfalls in statistischer Hinsicht. Dieses „Golden Age of Family“ war nämlich charakterisiert durch eine hohe Heiratsrate, geringe Scheidungshäufigkeit und relativ hohe Geburtenzahlen. Die danach einsetzenden demografischen Trends – sinkende Heiratsneigung, steigende Scheidungsraten und abnehmende Geburtenzahlen – haben in der (deutschsprachigen) familienwissenschaftlichen Literatur sehr bald zu intensiven Debatten über eine angemessene Lesart dieser familialen Veränderungen geführt.

Populär, speziell auch in kirchlichen Kreisen, war die Rede von der „Krise der

Familie", womit zum Teil auch düstere Prognosen hinsichtlich der Zukunft von Familie ausgesagt wurden. Diese Rede wurde aber in der Familiensoziologie kaum rezipiert oder sogar abgelehnt, da sie zumeist nur auf die binnenfamiliale Ebene fokussierte und damit ausblendete, dass familialer Wandel keineswegs primär personal initiiert zu begreifen ist, etwa in Bezug auf ein vornehmlich individuell verändertes Bindungsverhalten oder ein über die familiale Sorge hinausgehendes Selbstverständnis von Frauen, sondern unhintergehbar im Kontext sozialer Veränderungen. Der Soziologe Norbert F. Schneider meinte sogar:

„Wer von der Krise der Familie spricht hat entweder ein falsches Verständnis von Familie und Gesellschaft, denn gesellschaftlicher und familialer Wandel sind nicht unabhängig voneinander denkbar, oder meint die Krise der gesellschaftlichen Entwicklung."[2]

Diese genuin soziologische Sicht lässt Familie weder als ein der Gesellschaft vorgegebenes System noch deren „Krise" zuallererst als individuell ausgelöst verstehen, denn in soziologischer Perspektive ist Familie vor allem „nur *Ort*, nicht *Ursache* des Geschehens"[3] ihrer Veränderungen.

Demgegenüber scheint die zu jener Zeit ebenso gängige Rede von einer „Pluralisierung familialer Lebensformen" eine relativ neutrale Lesart darzustellen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, wie strittig auch sie in den frühen 1990er-Jahren interpretiert wurde. Speziell das Soziologenehepaar Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim implementierte im Kontext einer individualisierungstheoretischen Rahmentheorie die These von der postfamilialen Familie, die der Familie nachfolge. Demnach werde das Monopol der Normalfamilie durch eine Vielfalt familialer Lebensformen abgelöst. Den Normalfall bilden daher fortan familiale „Zwischenformen und Nebenformen, Vorformen und Nachformen"[4], also „die Wechselfamilie, die Vielfamilie, die aus der Scheidung, Wiederverheiratung, Scheidung, aus Kindern deiner, meiner, unserer Familienvergangenheiten und -gegenwarten hervorgegangen ist"[5]. Die Normalfamilie werde deshalb nicht verschwinden, vermehrt wird sie aber „zum Grenzfall und die Regel wird ein lebensphasenspezifisches Hin und Her zwischen verschiedenen Familien auf Zeit beziehungsweise nicht-familialen Formen des Zusammenlebens"[6].

Entlang dieser These werden familiale Veränderungen nahezu ausschließlich als Reflex sozialen Wandels interpretiert. Derart gelangt zwar die Kontinuität *des* Wandels in den familialen Blick, nicht aber die Kontinuität *im* Wandel, welche erst über darstellbare Veränderungen hinaus auch relativ stabil bleibende normative Grundlagen thematisch werden ließe.

Dieser Kontinuität *im* Wandel sah sich insbesondere der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann verpflichtet. Insofern in diversen Wertestudien die Normalfamilie trotz

2 *Norbert F. Schneider*, Familie und private Lebensführung in West- und Ostdeutschland. Eine vergleichende Analyse des Familienlebens 1970–1992, Stuttgart 1994, 23.

3 *Ulrich Beck*, Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie, in: *ders.* / *E. Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990, 20–64; hier: 37.

4 *Elisabeth Beck-Gernsheim*, Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen, München 1998, 29.

5 *Ulrich Beck*, Freiheit oder Liebe (s. Anm. 3), 51.

6 Ebd., 50.

des unbestreitbaren sozialen Wandels eine ungebrochen hohe Wertschätzung genießt, sei es nicht angezeigt, bloß danach zu fragen, was *nach* der Familie komme. Gegen die These von der postfamilialen Familie könne daher die Normalfamilie nicht zum Grenzfall erklärt werden, da sie mehrheitlich „nach wie vor die Norm bildet, an der sich auch diejenigen orientieren, die – aus welchen Gründen auch immer – an der Realisierung dieses Leitbildes gehindert sind“[7].

Dabei blendet Kaufmann die zurückgehende Verbindlichkeit dieses Leitbildes der monogamen Dauerbeziehung mit eigenen Kindern keineswegs aus, weshalb Abweichungen davon auch vermehrt geduldet werden. Deswegen sei aber die „tatsächlich zu beobachtende Pluralisierung von Lebensformen nicht als Signal einer neuen Familienauffassung zu werten, sondern als Symptom für die zunehmenden Schwierigkeiten, dem nach wie vor gültigen Familienleitbild zu entsprechen“[8].

Diese Schwierigkeiten sieht Kaufmann vor allem in der abnehmenden kulturellen Stützung und sozialen Anerkennung von Ehe und Familie, den vielfältigen Benachteiligungen von Eltern gegenüber Kinderlosen und den – speziell aus der Sicht von Frauen – unzureichenden Perspektiven einer an der Partnerschaftsnorm realisierbaren Elternverantwortung. Angezeigt sei demnach eine umfassende Familienpolitik, die freilich bis heute ein Desiderat darstellt.

3 Familiale Lesarten heute

Geht man davon aus, dass in der Nachkriegszeit bis in die 1960er-Jahre hinein die auf die Ehe gegründete Familie, also die „klassische“ bürgerliche Kernfamilie bestehend aus Vater, Mutter und ungefähr zwei Kindern, die Normalvorstellung von Familie darstellte, so verweist die in den Folgejahrzehnten einsetzende Rede von einer Pluralisierung familialer Lebensformen auf eine Dynamik der Veränderung, in der die ehemals von der familialen Normalvorstellung noch als abweichend charakterisierten Lebensformen zunehmend aus der moralischen Diskriminierung entlassen worden sind. Heute scheint diese Dynamik innerhalb spätmoderner Gesellschaften insofern einen gewissen Abschluss gefunden zu haben, als in der Regel eine Vielfalt familialer Lebensformen weithin akzeptiert zu sein scheint und diese somit einfach konstatiert wird. Allenfalls existiert noch ein Aufregungspotenzial hinsichtlich jener Bruchkante, die durch die Sprengung der heterosexuellen Formation von Elternschaft im Gefolge der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Familien entstanden ist.

Die zu Beginn genannte Studie zu Familienleitbildern geht jedenfalls von einem relativ breiten Spektrum von familialen Normalvorstellungen aus. Verwiesen wird „auf die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der derzeit in Deutschland vorfindbaren Familienleitbilder“[9], welche aber für die überwiegende Mehrheit einen zugrunde liegenden gemeinsamen Nenner aufwei-

7 *Franz Xaver Kaufmann*, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995, 151.

8 Ebd., 152.

9 *Sabine Diabaté* / *Kerstin Ruckdeschel* / *Norbert F. Schneider*, Leitbilder als „missing link“ der Familienforschung: Eine Einführung, in: *Norbert F. Schneider* / *Sabine Diabaté* / *Kerstin Ruckdeschel* (Hg.), Familienleitbilder in Deutschland (s. Anm. 1), 11–17; hier: 11.

sen, nämlich eine Lebensform nur dann als Familie zu begreifen, „wenn Kinder darin leben“[10]. Folglich wird wenig überraschend „ein verheiratetes, heterosexuelles, zusammenwohnendes Paar mit Kindern – also die Kernfamilie – von so gut wie allen Befragten (99,9 %) als Familie angesehen“[11]. Doch zugleich „macht es für die Akzeptanz einer Lebensform als Familie nahezu keinen Unterschied mehr, ob ein Elternpaar verheiratet ist oder nicht, denn bei einem zusammenlebenden Paar mit Kindern handelt es sich in den Augen fast aller Befragten (97,4 %) auch ohne Trauschein um eine Familie. Schon deutlicher ist der Unterschied zu anderen nichtkonventionellen Konstellationen: zu homosexuellen Paaren mit Kindern (88,1 %), zu Stieffamilien, in denen eine Mutter mit Kind und neuem Partner unverheiratet zusammenlebt (85,1 %), und zu Alleinerziehenden (82,4 %). Hier sind die Zustimmungswerte immer noch sehr hoch, aber ‚nur‘ noch zwischen 80 und 90 Prozent und somit zehn Prozentpunkte unterhalb der ersten beiden Familienformen.“[12]

Nochmals deutlich niedriger sind die Zustimmungswerte beim kinderlosen Ehepaar (68,4 %) und der kinderlosen nichtehelichen Lebensgemeinschaft (32,6 %). Sofern hier das Kriterium der fehlenden Elternschaft beim kinderlosen Ehepaar weniger Auswirkung in Bezug auf die Wahrnehmung als Familie hat – fast 70 % assoziieren mit einer kinderlosen *Ehe* eine Familie – artikuliert sich hierin die mit einer Ehe im Vergleich zu einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft höher verknüpfte Kindorientierung.

Diese Studienergebnisse bestärken ganz im Sinne von Franz Xaver Kaufmann die Vermutung, dass trotz der familialen Pluralität die Kernfamilie weiterhin als eine Art „Normalmodell“ begriffen wird, entlang dem andere Lebensformen „anhand des Grades ihrer Ähnlichkeit mit der Kernfamilie als Familie eingestuft werden – oder nicht“[13]. Demnach gibt es „einen Kern und eine Peripherie des Leitbildes der Familie“, wobei aber der „Begriff ‚Peripherie‘ nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass es große Teile der Gesellschaft sind, die nichtkonventionelle Lebensformen in ihr Leitbild einer Familie einschließen“[14]. Vielleicht zeigt sich hierin dann doch ein signifikanter Unterschied zur Interpretation Kaufmanns „vor einigen Jahrzehnten“, insofern dieser die Peripherie des Leitbildes noch relativ stark „vom nach wie vor gültigen Familienleitbild“ abgrenzte und daher eine integrative Lesart diverser Normalitätsvorstellungen von Familie, speziell auch im Blick auf Regenbogenfamilien, nicht – oder aus damaliger Sicht noch nicht – entfalten konnte.

4 Genderrevolutionäre Lesart

Abweichungen vom Leitbild der ehebegründeten Familie werden in katholischer Lesart allenfalls geduldet, zumeist aber negativ konnotiert, weshalb eine integrative Lesart von familialer Vielfalt meist ausgeschlossen bleibt. Insbesondere die mittlerweile sehr hohe Akzeptanz von gleichgeschlechtlichen Familien wird im Widerspruch zur Schöpfungsordnung gesehen.

10 *Detlev Lück* / *Kerstin Ruckdeschel*, Was ist Familie? (s. Anm. 1), 61.
11 Ebd., 64.
12 Ebd., 64 f.
13 Ebd., 64.
14 Ebd., 67.

War es noch vor wenigen Jahrzehnten der Feminismus, der in kirchlicher Lesart „die Fülle der wahren fraulichen Menschlichkeit“ (*Familiaris consortio*, 23), insbesondere im Blick auf die Berufung zur Mutterschaft, unterminierte und derart Familien destabilisierte, so sind es nunmehr die „verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin ‚Gender‘ genannt wird“ (*Amoris laetitia*, 56), welche Familien zerstört und über die Propagierung einer Sexualpädagogik der Vielfalt „die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität“[15] fördert.

Gender sei – so Benedikt XVI. in der Weihnachtsansprache 2012[16] – eine „anthropologische Revolution“, weil das „Geschlecht nach dieser Philosophie nicht mehr eine Vorgabe der Natur ist, die der Mensch annehmen und persönlich mit Sinn erfüllen muß, sondern es ist eine soziale Rolle, über die man selbst entscheidet“. In der Konsequenz besagt das:

„Es gilt nicht mehr, was im Schöpfungsbericht steht: ‚Als Mann und Frau schuf ER sie‘ (Gen 1,27). […] Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des Menschen gibt es nicht mehr. […] Es gibt nur noch den abstrakten Menschen, der sich dann so etwas wie seine Natur selber wählt. Mann und Frau sind in ihrem Schöpfungsanspruch als einander ergänzende Gestalten des Menschseins bestritten. Wenn es aber die von der Schöpfung kommende Dualität von Mann und Frau nicht gibt, dann gibt es auch Familie als von der Schöpfung vorgegebene Wirklichkeit nicht mehr.“

Im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* (Nr. 56) sieht Franziskus in dieser Ideologie ebenso den „Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau“ geleugnet. „Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus.“ Denn die „persönliche Identität und affektive Intimität“ werde hier „von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt“ und „einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert“. Doch niemals darf ignoriert werden, dass zwar „das biologische Geschlecht (sex) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (gender) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]“.

Die katholische Kritik an der Gender-Ideologie überrascht in ihrer Prägnanz. Immerhin meint Judith Butler, die oft als primär zu kritisierende Ikone der Gender-Theorie gilt, „dass Gender längst nicht so klar oder eindeutig ist, wie man uns manchmal glauben macht“[17]. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich freilich, dass die katholische Gender-Kritik von erstaunlich schlechter Qualität ist.[18] Sie unterstellt, dass in Gender-Theorien das biologische

15 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (31.5.2004), Nr. 2.

16 Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 21.12.2012 beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie. Online: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [Abruf: 06.04.2019].

17 *Judith Butler*, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a. M. ^{3}2015, 337.

18 Vgl. *Gerhard Marschütz*, Erstaunlich schlecht – die katholische Gender-Kritik, in: *Thomas Laubach* (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 99–115.

Geschlecht bedeutungslos sei und folglich Geschlecht als frei wählbare soziale Konstruktion begriffen wird, also nichts Natur ist, sondern alles Konstrukt. Eine derart grobe Verzeichnung des Gender-Anliegens übersieht, dass es nicht um die Leugnung biologischer Unterschiede zwischen den Geschlechtern geht, sondern darum, dass deren Präzisierung stets kulturellen Deutungsmustern unterliegt. In erkenntnistheoretischer Hinsicht gibt es für Butler „keinen Rückgriff auf den Körper, der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist“[19]. Im Blick auf das Verständnis von Geschlecht respektive von Mann und Frau besteht somit keine Möglichkeit, hinter Interpretationen zurück zu gehen oder über solche hinaus zu kommen. Deshalb ist es unmöglich zu sagen, was ein Mann oder eine Frau von Natur aus ist, wenn nicht zugleich die in dieser Aussage implizierten kulturellen Bedeutungsmuster mitbedacht werden.

Weiterführende Literatur:
Eine gut lesbare und zugleich differenzierte Einführung zum Thema bietet das Buch von *Rüdiger Peuckert*, Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden [8]2012.
Aufschlussreich ist auch die in Anm. 1 dieses Artikels zitierte Studie zum Thema Familienleitbilder.
Speziell (aber nicht nur) für katholische ChristInnen sei auch das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia* von Papst Franziskus zur Lektüre empfohlen.

Es ist zum einen diese dem Konzept der Gender-Studies zugrunde liegende De-Naturalisierung und De-Essentialisierung, welche die katholische Gender-Kritik evoziert. Denn in katholischer Lesart gibt es eine in der Schöpfungsordnung grundgelegte Natur von Mann und Frau, die scheinbar jenseits diskursiver Formatierungen einen Kern oder ein inneres Wesen von Geschlecht aussagen lässt. Es ist freilich nur scheinbar so, denn auch biblische Schöpfungsaussagen sind nur über Interpretation zugänglich.[20] Auch die Natur erweist ihre anthropologische Relevanz nicht von sich aus. Sie ist nicht einfach „ein abrufbares Datum, sondern ein zu verwirklichendes Programm“[21], als Vorgegebenes unaufhörlich Aufgegebenes. Geschlechterdifferenz ist daher, so Judith Butler, „weder gänzlich gegeben noch gänzlich konstruiert, sondern beides zu Teilen“[22].

Zum andern wurzelt die radikale Gender-Kritik darin, dass der Begriff Gender es ermöglicht, auch jenen Menschen Gewicht zu verleihen, die in der (kulturell gestalteten und nicht einfach nur natürlichen) heteronormativen Matrix als geschlechtlich falsch Identifizierte gelten. Doch auch im Blick auf solche Menschen – vor allem Schwule und Lesben sowie Transgender und Intersexuelle – geht es in Gender- und Queertheorien nicht um die freie Wahl des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung. Hier geht es immer *auch* um biologische Prädispositionen, denen jedoch, so Butler, aufgrund der sozial konstruierten heteronormativen Matrix

19 *Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991, 26.
20 Vgl. *Ruth Scoralick*, Als Mann und Frau geschaffen? Die Bibel und ihre Leser*innen, in: *Gero Bauer / Regina Ammicht Quinn / Ingrid Hötz-Davis* (Hg.), Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld 2018, 61–77.
21 *Klaus Demmer*, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg/Schweiz–Freiburg i. Br.–Wien 1989, 181.
22 *Judith Butler*, Die Macht der Geschlechternormen (s. Anm. 17), 299.

seit jeher „mit den Mitteln des Ausschlusses“ begegnet worden ist, wodurch ein Bereich von „verworfenen Wesen“ geschaffen wurde, die in „‚nicht lebbaren‘ und ‚unbewohnbaren‘ Zonen des sozialen Lebens“[23] existieren mussten. Butlers Gendertheorie verfolgt daher ein „Projekt der Anerkennung“[24], das den Bereich des lebbaren Lebens ausweiten und jenen des verworfenen Lebens überwinden kann. Damit geht es ihr nicht um die Zerstörung von Familie, wohl aber darum, dass davon abweichenden Existenz- und Lebensweisen nicht Verwerfung, sondern gleichermaßen soziale Anerkennung zuteilwird.

Unschwer ist zu erkennen, dass dieses Projekt der Anerkennung mit der traditionell naturrechtlich interpretierten Schöpfungsordnung unvereinbar ist. Deren Verteidigung dürfte auch das zentrale Motiv der radikalen Gender-Kritik sein. Damit wird eine Logik der Exklusion beibehalten, wonach alle Erfahrungen von Leiblichkeit, welche der heteronormativen Matrix nicht entsprechen, als objektiv ungeordnet qualifiziert werden. Diese Logik erweist sich aber zunehmend kontrovers zum modernen Menschenrechtsdiskurs. Dieser fokussiert Nichtdiskriminierung als Konsequenz der Achtung der Menschenwürde speziell auch auf die sexuelle Ausrichtung und auf minoritäre Geschlechter. Er repräsentiert hiermit „den Durchbruch eines politisch-rechtlichen Freiheits- und Gleichheitsethos, das historisch und systematisch in mancher Hinsicht im Widerspruch zu traditionellen religiösen Wertvorstellungen steht“[25]. Die in der Freiheit des Menschen gründende Autonomie soll somit auch im Blick auf sexuelle Ausrichtung und geschlechtliche Identität Anerkennung finden und „als *gleiche Freiheit aller*“[26] rechtsinstitutionell konzipiert werden. Daraus folgt freilich auch: „Religiös-weltanschauliche Vielfalt soll fortan nicht mehr als Defizit, nämlich als Verlust einer vormaligen Einheitlichkeit, beklagt werden, sondern genuine Wertschätzung erfahren.“[27]

Theologisch ist damit gefordert, die bislang immer noch gegebene lehrhafte Konzentration auf naturrechtliche Kategorien im Geschlechterverständnis aufzubrechen zugunsten eines freiheitstheoretischen Denkformates, in dem der Mensch als „das freie *Gegenüber* Gottes auf der Erde“[28] zur Geltung gelangt. Hierzu bedarf es einer Offenbarungstheologie, die im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil dem Konzept der liebenden Selbstmitteilung Gottes verpflichtet ist.

5 Weihnachtliche Lesart zum Abschluss

Die vorhin zitierte päpstliche Weihnachtsansprache warnte vor der Zerstörung der Familie durch die Gendertheorie. Gera-

23 *Judith Butler*, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M. 1997, 30.

24 Ebd., 10.

25 *Heiner Bielefeldt*, Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en), in: *Martin Baumeister / Michael Böhnke / Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel* (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018, 17–36; hier: 18.

26 Ebd., 26.

27 Ebd., 25.

28 *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 146.

de Weihnachten wird aber im allgemeinen Bewusstsein stark als Fest der Familie assoziiert, als Zeit, wo man sich als Familie zu den Festtagen zusammenfindet. Welche Lesart von Familie lässt sich hierin erkennen? Die Wochenzeitschrift *Christ in der Gegenwart* hat dazu im anonym verfassten Kommentar der Redaktion festgehalten:

„Auch wenn noch so viele Ehen gebrochen werden und Familien auseinanderfallen, Kinder sich mit Vater und Mutter überwerfen – an Weihnachten, dem Hochfest familiärer Verbindung und Bindung, besuchen wieder viele junge Leute und junge Eltern ihre Herkunftsfamilie, Elternteile oder Geschwister. Umgekehrt reisen Oma und Opa zu den Enkelkindern. Trotz des einschneidenden gesellschaftlichen Wandels in den intimsten Beziehungsformen steht Familie in der Rangordnung weiter ganz oben als Sehnsuchtsort für Geborgenheit, Trost, Liebe, gegen Einsamkeit und Verlorenheit. Die Familie gewährt den besten Schutz in schweren Zeiten, in Tragik und Leid. Sie stiftet Hoffnung – und sei es nur die Hoffnung auf Hoffnung in einer künftigen neuen Familie."[29]

Familie als Sehnsuchtsort einer Relation unbedingter Zuwendung und Anerkennung – das ist in und trotz aller heutigen familialen Pluralität wohl eine zentrale Lesart von Familie. Und sie verweist zugleich auf Gott, der sich uns „in und als Relation unbedingter Zuwendung"[30] mitteilt und hierin die Würdigung des Menschen vollzieht. Hinsichtlich einer pastoralen Perspektive stimmt Papst Franziskus einer solchen Lesart von Familie zu, wenn er in *Amoris laetitia* festhält, dass Familienpastoral erfahrbar machen muss, „dass das Evangelium der Familie die Antwort auf die tiefsten Erwartungen des Menschen darstellt: auf seine Würde und auf die vollkommene Verwirklichung in der Gegenseitigkeit, in der Gemeinschaft und in der Fruchtbarkeit. Es geht nicht allein darum, Normen vorzulegen, sondern Werte anzubieten, und damit auf eine Sehnsucht nach Werten zu antworten, die heute selbst in den säkularisiertesten Ländern festzustellen ist." (AL 201)

Bezüglich einer moraltheologischen Perspektive bleibt freilich noch vieles aufzuarbeiten, wenn das von Franziskus genannte „Normen vorzulegen" nicht bloß als Kontrast zu einer pastoralen Perspektive verstanden sein möchte.

Der Autor: *Gerhard Marschütz (1956), Theologiestudium in Wien und Tübingen, seit 2000 außerordentlicher Universitätsprofessor für Theologische Ethik am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Im Verlag Echter veröffentlichte der Autor das zweibändige Werk „theologisch ethisch nachdenken". Band 1: Grundlagen (2. Aufl. 2014), Band 2: Handlungsfelder (2. Aufl. 2016). Letzte Veröffentlichung: Menschrechtliche Implikationen der katholischen Anti-Gender-Strategie, in: Martina Baumeister u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018, 255–266.*

[29] Der Kommentar, in: Christ in der Gegenwart 70 (50/2018), 553.

[30] *Hans Joachim Höhn*, Gott – Offenbarung – Heilswege – Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 171.

Katja Winkler

Familienleitbilder zwischen Ökonomisierung und Antigenderismus

Sozialethische und politische Reflexionen

◆ **Der Beitrag zeigt die Bedeutung und Wirkkraft von „Familienleitbildern" auf. Gewählt werden dazu zwei populäre Leitbildperspektiven, nämlich eine „antigenderistische" – gegen die Auflösung überkommener Familienformen und Geschlechterrollen gerichtete – und eine „ökonomistische" – vor allem an ökonomischen Effekten des familialen Zusammenlebens interessierte – Perspektive. Die Gegenüberstellung führt deutlich vor Augen, auf welche Weise unterschiedliche Standpunkte die Vorstellung davon beeinflussen, wie Familienleben zu gestalten ist, und ermöglicht so die kritische Auseinandersetzung mit Familienleitbildern und ihren ideologischen Voraussetzungen. (Redaktion)**

Familienleitbilder sind als Teil des Alltagswissens sozial konstruiert und beziehen sich „inhaltlich auf Aspekte des Familienlebens […], also etwa das Leitbild der (‚normalen') Arbeitsteilung zwischen Frau und Mann in der Familie, das der (‚guten') Mutter oder das Leitbild, einer (‚richtigen') Familie."[1] An Leitbildern orientieren sich Lebensformen, d. h. „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen, obwohl sie weder streng kodifiziert noch institutionell verbindlich verfasst"[2] sind. Aktuell spricht man von der Pluralisierung von Lebensformen bzw. von Leitbildern, „[d]amit ist gemeint, dass Menschen sich in zunehmendem Maße frei für ein von ihnen bevorzugtes Lebensmodell entscheiden."[3]

Sieht man, wie Jaeggi, Lebensformen als „Problemlösungsinstanzen"[4] an, hat die Pluralisierung sicherlich gesamtgesellschaftlich ihre Vorteile, denn die Lösungsmöglichkeiten vervielfältigen sich entsprechend der Problemstellungen, die sich in Bezug auf die Gestaltung und Sicherung des Lebens ergeben. Das Gelingen von Lebensformen lässt sich nun daran messen, ob sie diesen Problemlösungsanspruch erfüllen oder nicht; dabei kann die individuelle, private Ebene des Gelingens von der politisch-rechtlichen unterschieden werden. Gerade für politische Entscheidungen spielt die öffentliche De-

1 *Sabine Diabaté* u. a., Familienleitbilder. Vorstellungen, Meinungen, Erwartungen, in: *Österreichisches Institut für Familienforschung* (Hg.), beziehungsweise, April 2014, 1–5, hier: 2.

2 *Rahel Jaeggi*, Kritik von Lebensformen, Berlin 2013, 77.

3 BPB Datenreport 2018, online unter: http://www.bpb.de/nachschlagen/datenreport-2018/familie-lebensformen-und-kinder/277870/lebensformen-in-der-bevoelkerung-und-kinder [Abruf: 26.03.2019].

4 *Rahel Jaeggi*, Kritik von Lebensformen (s. Anm. 2), 200.

batte über Familienleitbilder und familiale Lebensformen eine entscheidende Rolle: „So sehr etwa die Führung ihres Lebens in die Kompetenz einer Familie selbst gehört, so sehr sind generelle Fragen der Ausgestaltung des Familienlebens und verallgemeinerbare Problemlagen – etwa Fragen der Geschlechterrollen oder der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familie – Gegenstand zivilgesellschaftlicher Debatten."[5] Deshalb soll im Folgenden ein Blick auf die öffentliche Debatte über intime Lebensformen geworfen und diese sozialethisch, mit Blick auf die Gestaltung einer gerechten Politik der Lebensformen, reflektiert werden.

1 Die öffentliche Debatte über Familie: Zwei dominante Narrative

Aktuell fallen zwei Narrative ins Auge, die den öffentlichen Diskurs mit ihren Familienleitbildern prägen, nämlich das antigenderistische und das ökonomistische.

1.1 Antigenderismus

Für Phänomene des sog. Antigenderismus ist die „starke Politisierung der Themen Ehe und Sexualität"[6] typisch, die mit Protestformen konservativer sozialer Bewegungen verknüpft wird, wie z. B. *Manif pour tous* in Frankreich oder *Demo für alle* in Deutschland.[7] Das Familienleitbild, das vom Antigenderismus in den Diskurs hineingetragen wird, ist das traditionalistische der „bürgerlichen" Familien, die das heterosexuelle Paar mit mehreren männlichen oder weiblichen Kindern umfasst und in welcher der Vater der erwerbstätige Allein- oder Hauptverdiener und die Mutter die Fürsorgende im häuslichen Bereich ist.

In diesen Rollen und Konstellationen mit ihren spezifischen Aufgabenverteilungen finden Menschen, so die antigenderistische Auffassung, ihre „natürliche Bestimmung", wie etwa die Frau in der Mutterrolle. Es wird folgendermaßen argumentiert: „[M]an geht von vornherein von einer Natur des Menschen aus, die in der Zweigeschlechtlichkeit liegt und die als ‚natürliche Wahrheit' fungiert. Mit dieser zweigeschlechtlichen Natur des Menschen ist eine starke Vorstellung des guten Lebens verbunden, von der aus konkrete Lebensformen sowie die gesellschaftliche und politische Praxis"[8] beurteilt werden. Lebensformen, die diesem Leitbild nicht entsprechen, werden als unmoralisch, weil wider die Natur, bewertet. Über das Verfahren der Essentialisierung wird eine Gren-

5 *Bernhard Laux*, Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi, in: Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen, online unter: https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-1, 32 [Abruf: 26.03.2019].

6 *Imke Schmincke*, Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzungen am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland, in: *Sabine Hark / Paula-Irene Villa* (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politische Auseinandersetzungen, Bielefeld 2015, 93–107, hier: 97.

7 Vgl. *Ulrike Krampl* u. a., Anti-Gender-Bewegungen in Europa. Erste kritische Bestandsaufnahmen, in: L'Homme. Z.F.G., 2/2017, 101–107.

8 *Christian Spieß*, Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur „Ehe für alle", in: Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen, online unter: https://dx. doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-8, 15 [Abruf: 26.03.2019].

ze zwischen konform und abweichend[9] gezogen.

In Abgrenzung zu dieser von einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit geprägten Definition von Familie, Geschlecht und sexueller Orientierung bauen antigenderistische Positionen nun ein Bedrohungsszenario gegen alles, was mit *Gender*[10] zu tun hat, auf. Die soziale Konstruktion (auch des biologischen Geschlechts), die heute in der Regel mit *Gender* gemeint ist, welche zentral ist für die Analyse von Familienleitbildern und deren Wandel, wird von Antigenderisten mit Blick auf die „Wahrheit" der Zwei-Geschlechternorm schlichtweg geleugnet, *Gender* vom sozialwissenschaftlichen Analyseinstrument zur Ideologie degradiert.[11] Durch die sich ausbreitende „Genderideologie" drohe angeblich der gesellschaftliche Zerfall. Dieses Szenario wird auf mehreren Ebenen aufgebaut; besonders gut eignet sich dazu „das unschuldige Kind", das sich nicht wehren kann. Freilich geht für Antigenderisten die Bedrohung des Kindes mit der Bedrohtheit der heterosexuellen Familie einher.[12] Im Kontext der Diskussion um das Kindeswohl tritt aber auch das bevölkerungspolitische Motiv von antigenderistischer Familienpolitik zu Tage, das sich zuweilen bis zum eugenischen Motiv zuspitzt.[13] Der besondere gesellschaftliche Nutzen wird in

9 Damit lebt die moralisierende Funktion von Leitbildern wieder auf, die Tyrell schon überwunden glaubte. Vom 19. Jh. bis in die 1950er-Jahre war das Familienleitbild „nicht einfach ‚ein Leitbild', eine orientierende Verhaltensvorgabe, sondern vor allem eine moralische Angelegenheit. Für das Institutionelle an Ehe und Familie war […] wesentlich, dass es das hier einschlägige Verhalten selektiv im Sinne eines ‚so und nicht anders' festlegte und band; das ‚nicht anders' aber zielt auf Verbotenes und ist normativ zu verstehen im Sinne der Alternative ‚konform/abweichend'. […] E]ine der erstaunlichsten Entwicklungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts [ist], dass die kollektive Pflege solcher Intoleranz gegenüber Abweichungen von Ehemoral und Familiensittlichkeit – aus welchen Ursachen auch immer – in vergleichsweise kurzer Zeit in weitgehende Permissivität umgeschlagen ist. Permissivität besagt, dass Verhaltensunterschiede, die ehedem und noch erinnerbar einen (erheblichen) Unterschied machen, keinen Unterschied mehr machen. Die eine Verhaltensoption ist, sozial folgenlos, nun so gut wählbar wie die andere. Ob man verheiratet oder unverheiratet zusammenlebt, ist unter permissiven Konditionen […] nicht mehr erheblich; auch unverheiratete Paare finden ihre Vermieter." (*Hartmann Tyrell*, Familienforschung – Familiensoziologie: Einleitende Bemerkungen, Zeitschrift für Familienforschung 18 (2006), H. 2, 139–147, hier: 144–145.)

10 Vgl. *Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991, 23–24.

11 Vgl. *Sabine Hark* u. a., „Eine Frage an und für unsere Zeit". Verstörende Gender Studies und symptomatische Missverständnisse, in: *dies*., *Sabine Hark* / *Paula-Irene Villa* (Hg.), Anti-Genderismus (s. Anm. 6), 15–39.

12 Vgl. *Imke Schmincke*, Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzungen (s. Anm. 6).

13 Nach Kaufmanns Rekonstruktion kann man bekanntlich sieben Motive für Familienpolitik unterscheiden, die sich in unterschiedlicher Gewichtung in den vertretenen Familienleitbildern finden: „(1) Förderung von Familie als Wert an sich (institutionelles Motiv); (2) Geburtenförderung oder Geburtenbeschränkung (bevölkerungspolitisches Motiv); (3) Bevölkerungsqualität (eugenisches Motiv), sprich Einflussnahme auf die Erbanlagen (vor allem erste Hälfte des 20. Jahrhunderts); (4) Förderung der Humankapitalbildung (wirtschaftspolitisches Motiv); (5) Armutsbekämpfung und Abbau von Benachteiligungen der Familien (sozialpolitisches Motiv); (6) Abbau von Benachteiligungen der Frauen (gleichstellungs- bzw. geschlechterpolitisches Motiv); (7) Kindesrechte und kindliche Bedürfnisse (Kindeswohlfahrtsmotiv)." (*Franz Xaver Kaufmann*, Familienpolitik, 2007, in: Online-Handbuch Demografie des Berlin-Instituts, online unter: https://www.berlin-institut.org/fileadmin/user_upload/handbuch_texte/pdf_Kaufmann_Familienpolitik.pdf [Abruf: 26.03.2019])

der Reproduktionsleistung der traditionellen Familie gesehen, die vor allem heterosexuelle Zeugungsgemeinschaft ist.[14]

Der hiesige Antigenderismus adressiert an seine AnhängerInnen das Gefühl, „in Sachen Arbeit und Familie, sowie als Bürger*innen alles richtig gemacht zu haben und vom Staat dann doch um Erfolge und Anerkennung betrogen zu werden“[15]. Nun kann sicher nicht bestritten werden, dass das männliche Ernährermodell nicht nur empirisch, sondern auch im öffentlichen Diskurs an Selbstverständlichkeit verliert. „So ist die bürgerliche Kleinfamilie zum Beispiel deshalb keine gelungene Lebensform mehr, weil sie den durch den Feminismus artikulierten Gleichheitsanspruch von Frauen nicht mehr innerhalb ihrer Parameter zu repräsentieren vermochte: Sie erwies sich als Lernblockade.“[16] Antigenderisten reagieren auf diese Entwicklungen jedoch nicht mit der Transformation ihres Leitbildes, sondern mit „Resouveränisierung“[17].

Neben dem genannten feministischen Argument kann aber auch ein Zusammenhang von ökonomischen Transformationsprozessen und dem Dominanzverlust des traditionellen Familienmodells hergestellt werden, d. h. das männliche Ernährermodell erodierte nicht wegen feministischer Attacken, sondern weil es „für den Sozialstaat als zu teuer angesehen wurde“[18]. Und hier kommt nun der ökonomistische Diskursstrang ins Spiel, auf den der skizzierte antigenderistische reagiert.

1.2 Ökonomismus

Das Familienleitbild des Zweiverdienermodells, das sich durch eine verstärkte Integration von Eltern in den Arbeitsmarkt, vor allem der Frauen, auszeichnet, steht hier im Mittelpunkt; hinzu kommt eine weitgehende Auslagerung der Kinderbetreuung in öffentliche Einrichtungen. Dieses Adult-Worker-Modell erweist sich als kompatibler mit ökonomischen Prozessen als das Alleinverdienermodell und aus dieser Markttauglichkeit resultiert, so die ökonomistische Position, ein hoher gesellschaftlicher Nutzen. Interessanterweise wird als Stütze dieses Leitbildes recht häufig auf feministische Motive zurückgegriffen, nämlich auf die Kritik des o. g. Familienernährer-Haushalts. Fraser erläutert, dass die in emanzipatorischer Absicht geäußerte feministische Kritik „am ‚Fami-

[14] Vgl. *Imke Schminke*, Von bedrohten Kindern und besorgten Eltern – Wie Kinder und Kindeswohl in rechtspopulistischen Argumentationen instrumentalisiert werden, in: *Gunda Werner Institut / Heinrich Böll-Stiftung* (Hg.), Demokratie braucht Feminismus, 2018, online unter: https://www.gwi-boell.de/de/2018/02/19/von-bedrohten-kindern-und-besorgten-eltern-wie-kinder-und-kindeswohl-rechtspopulistischen [Abruf: 26.03.2019].

[15] *Peter Bescherer*, „Wir sind doch auch eine Minderheit“. Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen, in: Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen, online unter: https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-3, 7 [Abruf: 26.03.2019].

[16] *Daniel Loick*, Marx’ Politik der Lebensformen. Über das Glück, nicht in diese Welt integriert zu sein, online unter: https://soziopolis.de/erinnern/jubilaeen/artikel/marx-politik-der-lebensformen/, 3 [Abruf: 26.03.2019].

[17] *Christine Wimbauer* u. a., Prekäre Selbstverständlichkeiten. Neun prekarisierungstheoretische Thesen zu Diskursen gegen Gleichstellungspolitik und Geschlechterforschung, in: *Sabine Hark / Paula-Irene Villa* (Hg.), Anti-Genderismus (s. Anm. 6), 41–57, hier: 46.

[18] Ebd., 49; die Autorinnen beziehen sich auf Forschungsergebnisse von *Gösta Esping-Andersen*, „Towards a good Society, Once Again?“, in: *ders.*, Why we need a New Welfare State, Oxford 2002, 26–67.

lienlohn', also dem Ideal einer aus einem männlichen Alleinverdiener bzw. ‚Familienernährer' und einer Hausfrau bestehenden Familie, das im Zentrum des staatlich organisierten Kapitalismus stand, [m]ittlerweile […] einem ‚flexiblen Kapitalismus' als Rechtfertigung" dient. „Während überall auf der Welt Frauen in die Arbeitsmärkte strömen, tritt an die Stelle des alten kapitalistischen Ideals vom Familieneinkommen die neuere, modernere – und vom Feminismus augenscheinlich gutgeheißene – Norm der Doppelverdienerfamilie"[19] und damit interpretiert die ökonomistische Position feministische Ziele der Familienpolitik als erfüllt.

Zudem wird in ökonomistischen Positionen die Kategorie *Gender*, genauer das emanzipatorische Konzept *Diversity*, befürwortend aufgegriffen: „Entsprechend behaupten die neoliberalen Diskurse eine Konvergenz oder quasi natürliche Stimmigkeit zwischen sexuellem Pluralismus und Marktpluralismus, zwischen sexueller Freiheit und Marktfreiheit."[20] Als Beispiel kann das *Diversity Management* im Personalwesen von Unternehmen angeführt werden. Differenz wird hier zur ökonomischen Ressource, denn die Unterschiedlichkeit von Lebensformen gilt als besonders marktverträglich.[21] „Mit der Pluralisierung von Lebensformen wird die Idee der freien Gestaltbarkeit des eigenen Lebens verknüpft. […] Dies entspricht der Deregulierung auch im ökonomischen Bereich."[22] Ökonomistische Positionen platzieren also das gleichstellungspolitische Motiv der Familienpolitik im Vordergrund und verknüpfen es auf das Engste mit dem wirtschaftspolitischen.

2 Familienleitbilder in der Kritik: Sozialethische Reflexionen

Sozialethisch sind Leitbilder und entsprechende Lebensformen zunächst einmal dem Bereich des guten Lebens zuzuordnen, d. h. sie stellen partikulare, personen- oder gruppenbezogene Moralvorstellungen dar, die nicht für alle gelten. Es geht um existenzielle Zwecke und Ziele, die mit Wertvorstellungen korrelieren. In ihrer Pluralität haben Auffassungen des Guten gesellschaftliche Relevanz. Geht es jedoch um Fragen der sozialen Gerechtigkeit, „gewinnen andere normative Orientierungen an Bedeutung, wie etwa der Respekt vor unterschiedlichen Lebensplänen, Lebensentwürfen und Lebensformen sowie die Anerkennung unterschiedlicher sexueller Identitäten und Präferenzen, also menschenrechtliche Freiheits- und Entfaltungsspielräume für alle Menschen"[23]. Sozialethisch wird man deshalb zunächst einmal so argumentieren, dass die Vielfalt von Lebensformen aus Gerechtigkeitsgründen zugunsten der größeren individuellen Freiheit, gewährleistet werden muss, „sofern sie mit dem Einverständnis der (entscheidungsfähigen) Beteiligten einhergehen und Rechte Außenstehender nicht verletzen. Das Einverständnis muss sowohl die Freiheit des Eingehens einer Lebens-

19 *Nancy Fraser*, Neoliberalismus und Feminismus. Eine gefährliche Liason, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 12/2013, 29–31, hier: 30.
20 *Antke Engel*, Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus, Bielefeldt 2009, 26.
21 Vgl. *Christine Wimbauer* u. a., Prekäre Selbstverständlichkeiten (s. Anm. 17), 50–51.
22 *Antke Engel*, Bilder von Sexualität und Ökonomie (s. Anm. 20), 26.
23 *Christian Spieß*, Zwischen Gendertheorien und Naturrecht (s. Anm. 8), 18.

form als auch deren Gestaltung im Vollzug der Praxis – und damit die Praktiken – umfassen. Normativer Maßstab ist die Autonomie der Beteiligten“[24].

Geht es um die Gewährleistung von Freiheit im menschenrechtlichen Sinne, ist immer eine Gleichheitsforderung in die normative Reflexion eingewoben. Das heißt, Privilegierungen von Lebensformen sind zu vermeiden und Marginalisierungsdynamiken aufzudecken. Spätestens hier rückt jedoch eine inhaltliche Beschäftigung mit den unterschiedlichen Leitbildern und Vorstellungen des guten Lebens, die Lebensformen prägen, in den Mittelpunkt der Reflexion über soziale Gerechtigkeit. Sozialethisch ist der Umstand, dass die zwei oben umrissenen Narrative über Lebensformen diskursiv konkurrieren, zunächst einmal positiv zu bewerten, denn es geht ja um die vergleichsweise bessere Lösung von gesellschaftlichen Problemlagen. Es ist nun aber genauer zu analysieren, auf welche Problemlagen im eigentlichen Sinne die beiden Familienleitbilder reagieren und welche Problemlösungskapazitäten sie bieten.

So ist das antigenderistische Problem der Exklusion der heterosexuellen Alleinverdienerfamilie keineswegs empirisch belegt; diese Lebensform verliert aktuell weder Rechte noch erfährt sie größere ökonomische Benachteiligungen als andere Familienformen.[25] Im Gegenteil, das Leitbild wird durch gewisse Modifikationen sogar noch gestützt, z. B. durch die Hausfrau als „zuverdienende Partnerin“, die das männliche Hauptverdienermodell auf Dauer stellt oder auch durch die „Ehe für alle“, die an der „Orientierung an der Paarnormativität“[26] festhält. Auch die Bedrohung des Kindeswohls erscheint inszeniert, denn es gibt keine empirisch haltbare Grundlage für die Behauptung, dass Erziehende dem Kindeswohl nur dann dienen, wenn sie in einer heterosexuellen Paarbeziehung leben.[27] Zudem überzeugt die reproduktionspolitische Lösung, die das traditionelle Familienleitbild anbietet, mit Blick auf das Faktum der Pluralisierung von Lebensformen und nach Jahren der Suche nach Gründen für den Geburtenrückgang nicht.[28]

24 *Bernhard Laux*, Kann man (intime) Lebensformen bewerten? (s. Anm. 5), 28.

25 Vgl. hierzu die Privilegierung von Männern hinsichtlich Lohnniveau, Karrierechancen, Rentenniveau: „[D]eutlich mehr Männer sind in den Arbeitsmarkt eingegliedert und erfüllen dabei immer noch großteils den Idealtypus einer ‚Normalarbeitszeit‘ […]. Führungspositionen werden immer noch zum größtenteils von Männern besetzt.“ (*Manuel Mayrl*, Männlichkeitskonstruktionen der Identitären Bewegung Österreich, in: Journal für Psychologie 25 [2017], Ausg. 2: Kritische Männerarbeit, online unter: https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/446/490 [Abruf: 26.03.2019]).

26 *Christine Wimbauer* u. a., Prekäre Selbstverständlichkeiten (s. Anm. 17), 49.

27 Vgl. hierzu die empirischen Befunde zum Kindeswohl in gleichgeschlechtlichen Familien: *Marina Rupp* (Hg.), Die Lebenssituation von Kindern in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften, Köln 2009; *Jerel P. Calzo* u. a., Parental Sexual Orientation and Children's Psychological Well-Being: 2013-2015 National Health Interview Survey, in: Child Developement, November 2017, online unter: https://britecenter.org/wp-content/uploads/sites/9/2017/12/Parental-Sexual-Orientation-and-Childrens-Psychological-Well-Being-2013-2015-National-Health-Interview-Survey.pdf [Abruf: 26.03.2019]; *Laura Cenegy* u. a., Family Diversity and Child Health: Where Do Same-Sex Couple Families Fit?, in: Journal of Marriage and Family 80 (2018), 198–218.

28 Vgl. *Günter Stock* u. a. (Hg.), Zukunft mit Kindern. Fertilität und gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Frankfurt a. M.–New York 2012.

Da also nicht von einer Prekarisierung der traditionellen Familie gesprochen werden kann, ist der Antigenderismus wohl am treffendsten als Reaktion auf die Infragestellung kultureller Hegemonie dieses Leitbildes zu interpretieren. Wenn die Problemlage der Exklusion und des gesellschaftlichen Zerfalls, auf die der antigenderistische Diskurs reagieren möchte, in der Form gar nicht besteht, wird die Frage nach der politischen Problemlösungskapazität des Leitbildes zur Farce und es bleibt nur noch die Frage, ob ein Privilegienverlust gerechtfertigt ist. Dieser kann mit Blick auf die Koordination gleicher Freiheit unterschiedlicher Lebensformen und auf deren politische Problemlösungskapazität sozialethisch durchaus gerechtfertigt werden. Jedenfalls ist ein Privilegienverlust keinesfalls mit gesellschaftlicher Exklusion zu verwechseln. Im Gegenteil, der Antigenderismus produziert selbst massive Ausschlüsse. So wird z. B. das traditionalistische Familienleitbild von der Mehrheit von Frauen *nicht* präferiert, d. h. sie sehen ihre natürliche Bestimmung gerade nicht in der exklusiven Übernahme der Mutterrolle und der Fürsorgearbeit.[29] Außerdem ist zu beachten, dass der Antigenderismus als „Schmiermittel" für rechtspopulistische Argumentationen dient, die über vermeintlich natürliche Geschlechter- und Familienvorstellungen den Rückgriff auf völkische, nationale Werte zu plausibilisieren versuchen.[30]

Ebenfalls relativiert werden muss der Anspruch des ökonomistischen Familienleitbildes, mit emanzipatorischen Argumenten gegen Exklusion zu arbeiten. So betont Fraser aus feministischer Perspektive: „Schließlich hängt diese Form des Kapitalismus ganz wesentlich davon ab, dass Frauen Lohnarbeit verrichten, insbesondere Niedriglohnarbeit im Dienstleistungssektor und in der Produktion, und zwar nicht nur junge ledige Frauen, sondern auch Verheiratete und Frauen mit Kindern; nicht nur bestimmte Frauen aufgrund ihrer Hautfarbe, sondern Frauen jeglicher Nationalität und Herkunft. […] D]em neuen Ideal liegt eine Realität zugrunde, die sich auszeichnet durch Lohndrückerei, weniger sichere Arbeitsplätze und sinkende Lebensstandards, einen rapiden Anstieg der pro Haushalt anfallenden Lohnarbeitsstunden, vermehrte Schichtarbeit […] sowie durch wachsende Armut, die sich wiederum zunehmend auf von Frauen geführte Haushalte konzentriert."[31] Das Narrativ der Selbstermächtigung und der Wahlfreiheit der eigenen Lebensform wird also ökonomisch instrumentalisiert und bringt so Marginalisierungen hervor: „Insofern diese Gestaltungsmacht als ‚Befreiung von repressiven Regulierungen' gepriesen wird, dient sie dazu, gesellschaftliche Verantwortung in Eigenverantwortung zu übersetzen und Zustimmung zum Leistungsprinzip sowie zum Abbau sozialstaatlicher Absicherungen schmackhaft zu machen."[32] So wird eine „Kultur der Vielfalt gefeiert, die aus Diversität Mehrwert akkumuliert"[33]. Dieser Mehrwert ist das eigent-

29 Vgl. *Jutta Allmendinger*, Geschlechtergerechtigkeit: Zur Teilhabe von Frauen und Männern in Deutschland, in: *Elke Diehl* (Hg.), Teilhabe für alle?! Lebensrealitäten zwischen Diskriminierung und Partizipation, Bonn 2017, 130–157, hier: 135–141.

30 Vgl. *Juliane Lang*, Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender, in: *Sabine Hark / Paula-Irene Villa* (Hg.), Anti-Genderismus (s. Anm. 6), 167–182.

31 *Nancy Fraser*, Neoliberalismus und Feminismus (s. Anm. 19), 31.

32 *Antke Engel*, Bilder von Sexualität und Ökonomie (s. Anm. 20), 26.

33 *Christine Wimbauer* u. a., Prekäre Selbstverständlichkeiten (s. Anm. 17), 50.

liche Motiv des Eintretens für das Adult-Worker-Modell, denn die Pluralitätsermöglichung, für die Ökonomisten im öffentlichen Diskurs eintreten, endet genau da, wo Lebensformen womöglich wirtschaftlich ineffizient werden. „Gleichstellungspolitische Ziele finden […] nur insofern Berücksichtigung, als sie im Einklang mit ökonomischen Interessen stehen."[34]

3 Ermöglichung von Fürsorgebeziehungen: Politik der Lebensformen

Empirisch liegt auf der Hand: „Aufgrund der gesellschaftlichen Geschlechterstereotypen und Arbeitsteilungen treffen die entstehenden Nachteile heute ganz überwiegend diejenigen Frauen und Männer, die in der Familie die Hauptverantwortung für Sorgearbeit übernehmen. Das Ergebnis sind hohe Risiken im weiteren Lebensverlauf in Form geringer Aufstiegschancen, geringer Einkommen und geringer Renten."[35] Da vor allem Frauen die Fürsorgearbeit zugewiesen wird und sie diese auch übernehmen, sind sie in besonderem Maße benachteiligt.[36] Auf die Frage, wie diese Ungerechtigkeiten vermieden werden können, geben die o. g. Familienleitbilder letztlich keine konstruktive Antwort, da sie einerseits auf Geschlechterstereotype setzen und andererseits an „ökonomischen Sachzwängen" entlang argumentieren. Deshalb wird eine Sozialethik auf den antigenderistischen Diskurs mit einem Plädoyer für die individuelle Freiheitsverwirklichung entgegnen, dass es möglich sein muss, dass Personen mit unterschiedlichen geschlechtlichen Identitäten in diversen partnerschaftlichen Beziehungen leben. Durch die Anerkennung der „Ehe für alle" im Sinne der Möglichkeit der Eheschließung für gleichgeschlechtliche Paare ist ein Schritt in Richtung einer institutionellen Förderung pluraler Familienformen geglückt. Kritisch ist jedoch zu betrachten – und darauf haben eine Reihe von TheologInnen aufmerksam gemacht –, dass man mit der „Ehe für alle", die nur gleichgeschlechtlichen Paaren offensteht, bloß die Grenze der Marginalisierung verschoben hat.[37] Würde man die menschenrechtlichen Einschränkungsverbote ernstnehmen[38] und politisch die besondere Förderung derjenigen Lebensformen betreiben, in denen Sorge füreinander übernommen wird, würde ein rechtliches Institut einzurichten sein, das Fürsorgebeziehungen unabhängig davon, wie sie geschlechtlich, numerisch, generationenbe-

[34] *Heike Kahlert*, Der ökonomische Charme der Gleichstellung in der Neuausrichtung der deutschen Familienpolitik, in: *Rita Casale* u. a. (Hg.), Ungleiche Geschlechtergleichheit. Geschlechterpolitik und Theorien des Humankapitals, Opladen 2011, 143–156, hier: 144.

[35] *Sachverständigenkommission zum Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung*, Erwerbs- und Sorgearbeit gemeinsam neu gestalten. Gutachten für den Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung, Berlin 2017, online unter: http://www.gleichstellungsbericht.de/gutachten2gleichstellungsbericht.pdf, 19 [Abruf: 26.03.2019].

[36] Vgl. *Sabine Diabaté* u. a., Familienleitbilder (s. Anm. 1), 27.

[37] Vgl. *Konrad Hilpert*, Ehe für alle?, in: *Bernhard Laux* u. a. (Hg.), Leitbild am Ende. Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 209–226; *Judith Hahn*, Das Recht der Paarbeziehung. Lebensgemeinschaften in staatlich-rechtlicher Perspektive – unter Berücksichtigung des Verhältnisses von staatlicher und kirchlicher Ehekonzeption, in: ebd., 117–130; *Christian Spieß*, Zwischen Gendertheorien und Naturrecht (s. Anm. 8).

[38] *Konrad Hilpert*, Ehe für alle? (s. Anm. 37), 210, weist darauf hin, dass im Menschenrechtsdiskurs als einzige Einschränkung das Kriterium der Volljährigkeit angesehen wird.

zogen, verwandtschaftlich oder natürlich auch ethnisch definiert sind, schützt. Die Sorge, die Menschen füreinander in unterschiedlichen Konstellationen übernehmen (seien es Partner, Freunde, Kinder, Eltern, Geschwister, seien es zwei oder mehrere), sollte rechtlich gesichert und gefördert werden, und zwar immer dann, wenn sich Personen wechselseitig und langfristig darauf verpflichten. Die politisch-rechtliche Förderung von Fürsorgebeziehungen an eine ganz bestimmte Lebensform zu binden, ist sozialethisch kaum schlüssig zu begründen, zumindest wenn der Aspekt, *dass* Fürsorge in einer bestimmten Qualität füreinander übernommen wird, im Vordergrund stehen soll und die Frage, *wer* diese übernimmt, soweit wie möglich den einzelnen, in unterschiedlichen Beziehungen stehenden, Menschen überlassen bleiben soll.

In Bezug auf das ökonomistische Narrativ wird eine theologische Sozialethik klar machen müssen, dass das Effizienzkriterium nicht vor dem der individuellen Freiheit steht und somit Gleichstellungspolitik nicht Akteuren der Wirtschaft überlassen werden kann. „Viele Nachteile, die Eltern in ihrer beruflichen Entwicklung im Lebensverlauf haben, hängen damit zusammen, dass sie die Lebenswelten der Elternschaft, der Erwerbsarbeit, der Pflege eigener Angehöriger und der Selbstsorge während wichtiger Lebensphasen mühsam ausbalancieren müssen."[39] Im Hinblick auf Familie und Erwerbsarbeit kann das Augenmerk nicht primär darauf gerichtet sein, „eine möglichst umfassende Nutzung der Arbeitskraft der Eltern zu ermöglichen, sondern es ist auch eine gewisse Entlastung vom Zwang zur Vollarbeit beider Eltern anzuzielen, die mehr Zeit für Familienaufgaben schafft. Entsprechende finanzielle Transfers lassen sich ökonomisch durch die Leistungen, die Familie durch ihre Sorge für die nächste Generation für die Gesellschaft und ebenso für die Wirtschaft erbringt, rechtfertigen."[40] Laux spricht hier das Recht auf Teilzeit an, bei gleichzeitiger finanzieller Aufwertung von Fürsorge- bzw. Pflegearbeit. Da ein geringeres Stundenentgelt von Teilzeitbeschäftigten oder von Personen mit Erwerbsunterbrechungen gegen das Verbot der mittelbaren Diskriminierung verstößt, plädiert z. B. Allmendinger für die 32-Stun-

Weiterführende Literatur:
Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Güthersloh 2/2013 bietet eine Auseinandersetzung mit Familienleitbildern und eine von einer Religionsgemeinschaft formulierte Ethik und (Kirchen)Politik der Lebensformen.
Die Ausgabe 1/2017 der theologisch-ethischen Onlinezeitschrift Ethik und Gesellschaft beschäftigt sich mit dem Thema *Sozialethik der Lebensformen*; verschiedenen Aufsätze greifen dabei auf das Konzept von Familienleitbildern zurück.
Sabine Hark / *Paula-Irene Villa* (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politische Auseinandersetzungen, Bielefeld 2015: Der Band bietet einen guten Überblick über verschiedene Diskussionsfelder, in denen Antigenderismus eine Rolle spielt.

39 *Sachverständigenkommission zum Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung*, Erwerbs- und Sorgearbeit gemeinsam neu gestalten (s. Anm. 35), 1.
40 *Bernhard Laux*, Kann man (intime) Lebensformen bewerten? (s. Anm. 5), 31.

den-Woche im Durchschnitt über ein ganzes Berufsleben hinweg. Die Umsetzung ihres Ansatzes würde, so die Soziologin, „Schluss machen mit der sehr niedrigen Teilzeit, von der Frauen selbst keine auch nur annähernd angemessene Rente erwirtschaften können." Auf Familien bezogen bedeutet ihr Ansatz, „dass man am Anfang des Erwerbslebens viele Stunden arbeiten kann. Dann kommt meist eine Zeit der Familienbildung: Man hat Kinder und weniger Zeit für den Beruf [und] man will auch weniger Zeit dafür aufbringen."[41]

„Ehe für alle" im Sinne der rechtlichen Gleichstellung von unterschiedlichsten Sorgebeziehungen und das „Recht auf Teilzeit" im Sinne der Teilzeit nach Bedarf oder als „Brückenteilzeit", die dazu berechtigt, jederzeit in eine Vollzeitstelle zurückzukehren, sind zwei ganz unterschiedliche familienpolitische Maßnahmen, die jedoch beide auf die Gewährleistung der individuellen Freiheit abzielen, die persönlichen Vorstellungen von Lebensformen, insbesondere in Fürsorgebeziehungen, zu verwirklichen. Im Gegensatz dazu bieten die beiden oben skizzierten Familienleitbilder politisch-rechtlich nur schwache bis gar keine Problemlösungskapazitäten an. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Adult-Worker-Modell oder das der heterosexuellen Alleinverdienerfamilie nicht für ganz bestimmte Personenkonstellationen, also für gewisse intime Lebensformen „private" Problemlösungskapazitäten bieten kann und insofern auch gelebt werden können sollte – aber eben nur als *eine* Lebensform neben anderen.

Die Autorin: *Dr.in theol. Katja Winkler, Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften Johannes Schasching SJ an der Katholischen Privat-Universität Linz (KU) und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen; Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Mainz und Innsbruck, 2005 Promotion im Fach Theologische Sozialethik; Publikationen: Feministische Ethik und christliche Sozialethik, Münster 2008 (zus. m. Christian Spieß; Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 57); Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik (Ethik und Gesellschaft 2), Baden-Baden 2016; Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn u. a. 2016 (zus. m. Karl Gabriel und Christian Spieß).*

41 Teilzeit ist ein Karrierekiller. Deshalb variable 32-Stunden-Woche für Männer wie Frauen, Interview mit Jutta Allmendinger, in: bpb Dossier Familienpolitik 4/2017, online unter: http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/familienpolitik/244597/teilzeit-ist-ein-karrierekiller [Abruf: 26.03.2019].

Helga Amesberger

„Wir sind Frauen wie andere auch!“

Familienleben von Sexarbeiterinnen

◆ **Die familialen Lebensformen von Sexarbeiterinnen unterscheiden sich in keiner Weise von denen anderer Frauen. Auch sie sind verheiratet, verwitwet, geschieden, leben in homo- oder heterosexuellen Verhältnissen, haben Kinder, zusammenlebend mit einem Partner, oder sind alleinerziehend. Mit ihrem Beruf sorgen sie für das finanzielle Auskommen ihrer Familien, oftmals als Alleinverdienerinnen. Ein gravierender Unterschied aber besteht in der Wahrnehmung der Lebensführung dieser Frauen. Deshalb plädiert unsere Autorin dringend genauso für einen Perspektivenwechsel wie für eine differenzierte Betrachtung. (Redaktion)**

Mit dem Titel „Wir sind Frauen wie andere auch!“ fasst Pieke Biermann die Grundaussage ihres bahnbrechenden Buches über die Lebenssituation und Kämpfe von Sexarbeiterinnen zusammen, in dem sie fünf Frauen ausführlich zu Wort kommen lässt.[1] Der Titel suggeriert, dass Sexarbeiterinnen sich kaum von Nicht-Sexarbeiterinnen unterscheiden: Sie sind Töchter, Schwestern, Mütter, Lebensgefährtinnen, Ehefrauen, Freundinnen. Sie leben in heterosexuellen oder lesbischen Beziehungen. Sie führen glückliche oder unglückliche Ehen / Lebensgemeinschaften. Sie sind alleinstehend, geschieden, verwitwet oder leben in Patchwork-Familien. Sie haben ähnliche Sorgen, Wünsche, Träume und Lebensvorstellungen. In der Einleitung zur Neuausgabe nach über 30 Jahren schreibt Pieke Bierman, dass dies „[e]in Buch über Huren, aber von Huren“ ist und dass es nichts an Aktualität verloren hat. „Fast alles, was die aktuelle Allianz aus Frauenverachtung, klerikaler Sexualpanik und Kommerzfeminismus an demagogischem Furor aufbietet, klingt gespenstisch ähnlich wie die Reaktionen von damals.“[2]

Tatsächlich scheint es so, dass Sexarbeit und Familie nicht zusammengedacht werden (können), sie geradezu einen Widerspruch zur monogamen heterosexuellen Familie darstellen. Familie in Zusammenhang mit Sexarbeit wird im (medialen und wissenschaftlichen) Diskurs nur dann thematisiert, wenn von „Loverboys“ – früher titulierte man sie als Zuhälter – die Rede ist, welche die Sehnsucht von jungen Frauen nach Liebe und Familie ausnutzen und sie

1 *Pieke Biermann*, „Wir sind Frauen wie andere auch!“ Prostituierte und ihre Kämpfe, Hamburg 2014. Die Erstausgabe ist im Rowolth Verlag 1980 unter dem gleichnamigen Titel erschienen. Die neue Ausgabe ist neben einleitenden Worten des *Berufsverband erotische und sexuelle Dienstleistungen* um einen umfangreichen Anhang ergänzt: Doris Winter reflektiert über das deutsche *Prostitutionsgesetz* aus dem Jahr 2002 und die Abschaffung der Untersuchungspflicht. Abgedruckt sind auch einige Reden und Essays von Pieke Biermann und die medialen Reaktionen auf die Erstausgabe sowie eine Literaturliste zu „Prostituierte im Nazistaat“.

2 Ebd., 11.

zur Prostitution zwingen. Dass Sexarbeiterinnen in PartnerInnenschaften leben, Kinder haben, für diese und zum Teil auch für ihre Eltern und Geschwister sorgen, bleibt meist ein ausgeblendeter Teil in der skandalisierenden Debatte um Sexarbeit. Gesetzliche bzw. richterliche Grundlagen trugen zu diesen Ausblendungen bei. Erst mit dem Wiener Prostitutionsgesetz von 1984 durften verheiratete Frauen legal der Sexarbeit nachgehen. Kinder zu haben konnte ihnen freilich davor schon niemand verbieten, aber es kam vor, dass diese den Sexarbeiterinnen von der Fürsorge weggenommen wurden. Auch heute noch verbietet etwa das Salzburger Landessicherheitsgesetz, dass „offenkundig schwangere Personen [sic!]“ [3] sexuelle Dienstleistungen anbieten. Werdenden Müttern wird damit ihre Existenzgrundlage entzogen, was mit dem Schutz des ungeborenen Kindes gerechtfertigt wird. Ein weiteres Beispiel ist die Einstufung der Prostitution als „sittenwidrig“ durch den Obersten Gerichtshof (OGH). Bis zur Aufhebung der „Sittenwidrigkeit“ der Sexarbeit argumentierte der OGH diese mit der Schutzbedürftigkeit der Institution Familie: Prostitution würde den Ehebruch fördern.[4] Im Entscheid von 2012 sieht der OGH eine besondere Schutzbedürftigkeit der Familie nicht mehr gegeben.[5]

In diesem Beitrag gehe ich daher der Frage nach, wie Familie von Sexarbeiterinnen thematisiert wird, in welchen Zusammenhängen (Vorstellungen von) Familie artikuliert werden und in welcher Zwickmühle sich Sexarbeiterinnen durch die gesellschaftliche Norm der monogamen heterosexuellen Beziehung mit einer treu sorgenden, liebenden Frau und Mutter – eine Vorstellung, die durchaus auch viele befragte Sexarbeiterinnen teilen – und der scheinbaren Promiskuität im Sexgewerbe befinden. Basis für die folgenden Ausführungen sind Gespräche mit 82 Frauen, die zwischen 2011 und 2012 in Österreich der Sexarbeit nachgingen.[6]

1 Harte Realitäten – Die Nichtlebbarkeit von Familie im Kontext der Migration

Mehr als ein Drittel der interviewten Frauen (34 Prozent) sind Mütter. Durchschnittlich haben sie 1,5 Kinder, für die sie mit der Sexarbeit auch deren Lebensunterhalt bestreiten. In den wenigsten Fällen leben die Kinder bei ihren Müttern. Meist werden die minderjährigen Kinder von den Großeltern, seltener von Schwestern oder vom Vater im Herkunftsland aufgezogen. Dies

3 Salzburger Landessicherheitsgesetz, LGBl. Nr. 57/2009, § 2, Z 5.

4 Vgl. OGH, 3Ob45/12g, 4.6.5.

5 Vgl. OGH, 3Ob45/12g. Mit der Entscheidung vom 18.04.2012 korrigierte der OGH jene vom 28.06.1989 (3 Ob 516/89) umfassend. Zu den Hintergründen und den Entscheidbegründungen vgl. *Tanja Marktler*, Das Oö. Sexualdienstleistungsgesetz, in: *Elisabeth Greif* (Hg.), SexWork(s). verbieten – erlauben – schützen? (Linzer Schriften zur Frauenforschung 51), Linz 2012, 9–48, hier: 15 f.

6 Eine umfassende Analyse dieser Interviews erfolgte unter anderem in: *Helga Amesberger*, Sexarbeit in Österreich. Ein Politikfeld zwischen Pragmatismus, Moralisierung und Resistenz, Wien 2014; *dies*., Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten, in: *ethik und gesellschaft* 1/2017: Sozialethik der Lebensformen, online: https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-4 [Abruf: 28.03.2019]; dies., Was hat Bildungsarmut mit Sexarbeit zu tun?, in: *Gudrun Quenzel* / *Klaus Hurrelmann* (Hg.), Handbuch Bildungsarmut, Wiesbaden 2019, 645–666.

spiegelt den Umstand wider, dass 92 Prozent aller Befragten Migrantinnen sind, die vorwiegend aufgrund der äußerst prekären ökonomischen Situation und der fehlenden existenzsichernden Arbeitsmöglichkeiten in ihrem Herkunftsland weder Familie noch Mutterschaft im traditionellen Sinne leben können. Manche von ihnen – und dies ist vor allem abhängig von der Distanz zwischen ihrem Arbeitsort und dem Wohnort der Kinder – betreuen ihre Kinder in einem 2- bis 3-wöchigen Rhythmus. Ähnlich den 24-Stunden-Betreuerinnen, die zwei Wochen rund um die Uhr im Haushalt der zu Betreuenden in Österreich leben und die darauffolgenden zwei Wochen zuhause verbringen, arbeiten manche Sexarbeiterinnen zwei bis vier Wochen durchgehend, um sich dann für eine oder mehrere Wochen um die Familie zu kümmern. Insbesondere Sexarbeiterinnen, die nicht aus den österreichischen Nachbarländern kommen, sehen jedoch ihre Familie meist nur einmal pro Jahr. Diese Frauen halten Kontakt mit ihren Kindern via Videotelefonie und anderen Kommunikationskanälen.

Nur am Rande sei angemerkt, dass es fremdenrechtliche Regelungen zudem teilweise unmöglich machen, gemeinsam mit der Familie zu leben. Bei fehlendem Nachweis einer ausreichenden Existenzsicherung können die österreichischen Behörden den Nachzug von Familienmitgliedern verwehren. Sexarbeiterinnen tun sich teilweise schwer, diesen Nachweis zu erbringen.

Familie kann nicht unabhängig von ihrer ökonomischen Basis gedacht werden. Zur Sicherung der Existenz ist zumindest ein Erwerbseinkommen notwendig. Ohne Gelderwerb mindestens eines Familienmitglieds ist die soziale Einheit nicht überlebensfähig,[7] womit Arbeitsverhältnisse und die globale Arbeitsteilung in den Blick genommen werden müssen.[8]

Die familiären Realitäten der (migrantischen) Sexarbeiterinnen scheinen auf den ersten Blick dem nach wie vor gültigen „breadwinner“-Modell[9] zuwider zu laufen, das von einer Kernfamilie, bestehend aus den Eltern und Nachkommen, ausgeht und in welcher der Mann für die finanzielle Basis sorgt. Die Interviews bestätigen zum einen das Modell eines Haupternährers / einer Haupternährerin: 29 Frauen waren zum Zeitpunkt des Interviews Alleinverdienerinnen und für den Lebensunterhalt mehrerer Familienmitglieder, meist Kinder und Eltern, seltener Partner, verantwortlich. Durchschnittlich waren nach Angaben der interviewten Frauen etwas mehr als zwei weitere Personen

7 *Lerke Gravenhorst / Karin Jurczyk*, Familie, in: *Johanna Beyer / Franziska Lamott / Birgit Meyer* (Hg.), Frauenhandlexikon. Stichworte zur Selbstbestimmung, München 1983, 71–76, hier: 71.

8 Vgl. *Luzenir Caixeta / Melanie Hamen / Gergana Mineva*, For a change of Perspective. Oder: Wie schaut Sexarbeit aus, wenn die Perspektive von Sexarbeiter_innen miteinbezogen wird?, in: *Elisabeth Greif*, SexWorks (s. Anm. 5), 161–181, hier: 163 f.

9 Der Fortbestand der traditionellen Arbeitsteilung, in welcher der Mann für das Geldeinkommen und die Frau für Kind und Haushalt sorgt, lässt sich auch in der Statistik ablesen: Während die Anzahl der Kinder auf das Ausmaß der Erwerbstätigkeit bei Männern keinen Einfluss hat, zeigt sich, dass mehr als zwei Drittel aller unselbstständig erwerbstätigen Frauen mit zu erhaltenden Kindern unter 27 Jahren einer Teilzeitbeschäftigung nachgehen, bei Frauen mit Kindern unter 15 Jahren sind es sogar fast drei Viertel. (Vgl. *Statistik Austria / Karin Klapfer*, Familien- und Haushaltsstatistik 2012. Ergebnisse der Mikrozensus-Arbeitskräfteerhebung, Wien 2013, 13, https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/haushalte_familien_lebensformen/index.html [Abruf: 28.3.2019].

vom Einkommen der Sexarbeiterin abhängig. Nicht inkludiert in diese Zahl sind unregelmäßige Zuwendungen und unspezifische Angaben wie „die Familie“.[10] Zum anderen ist eine geschlechtsspezifische Modifikation dieses westlichen bürgerlichen Familienmodells festzustellen: Es ist die Frau, die meist aufgrund der Abwesenheit der Männer / Väter die Rolle der Ernährerin der Familie einnimmt. Die grundsätzliche geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wird dennoch kaum angekratzt, denn es sind wiederum vorwiegend Frauen – die Großmütter oder Schwestern –, welche die Reproduktionsarbeit leisten.

Die Familie in der Form der Kernfamilie, wie sie sich in Industriegesellschaften herausgebildet hat,[11] existiert jedoch nicht (mehr) in den Lebenszusammenhängen der befragten Sexarbeiterinnen. Der Zweigenerationen-Haushalt von Eltern und Kindern ist abgelöst von einem Dreigenerationenhaushalt, wenngleich meistens die mittlere Generation nur indirekt durch die Bereitstellung der finanziellen Basis anwesend ist.

2 Familie als Solidargemeinschaft und Ort von Abhängigkeit

Die Struktur der Normal-Familie ist „widersprüchlich“, so Gravenhorst und Jurczyk.[12] Die Widersprüchlichkeit ergibt sich zum einen aus der nach wie vor gegebenen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern und der ungleichen Bewertung von Haus- und Erwerbsarbeit und zum anderen in der Wahrnehmung der Familie „als Freiraum, sogar als Gegenwelt zur Gesellschaft“.[13] Das heißt, im Rahmen eines neoliberalen kapitalistischen Wirtschaftssystems, in dem jede/r seines Glückes Schmied ist und in dem Leistungsdenken und Konkurrenz zur Vereinzelung führen, wird Familie nicht nur als Rückzugsort, sondern auch als ein Ort der Solidarität, des Füreinander-Einstehens und Sorgens betrachtet. Die Kehrseite der Medaille ist jedoch auch die gegenseitige Abhängigkeit.

Der Aspekt der Solidargemeinschaft kommt besonders häufig in der Motivation, Sexarbeit aufzunehmen, zum Ausdruck. Fast alle Sexarbeiterinnen begründen ihre Entscheidung, sexuelle Dienstleistungen anzubieten, unter anderem mit der Notwendigkeit der Existenzsicherung und den potenziell besseren Einkommensmöglichkeiten in dieser Branche.[14] Beate, eine polnische Sexarbeiterin, erklärt: *„Der Großteil hat eine schwierige Lebenssituation, so kommt es dazu.“*[15] Petra, eine aus Rumänien kommende Sexarbeiterin, bringt das ausschlaggebende Motiv wie folgt auf den Punkt: *„Um Geld zu verdienen, so wie alle. Wofür arbeitet man denn sonst?“*[16] Hinter solchen, die konkreten Umstände zunächst offen lassenden Aussagen verbergen sich vielfach charakteristische Frauenschicksa-

[10] Vgl. *Helga Amesberger*, Sexarbeit in Österreich (s. Anm. 6), 83 f.
[11] Vgl. *Ulrike C. Wasmuth*, Familie/Familienpolitik, in: *Dieter Nohlen* / *Rainer-Olaf Schultze* (Hg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien – Methoden – Begriffe. Band 1, München 2002, 221–222, hier: 221.
[12] *Lerke Gravenhorst* / *Karin Jurczyk*, Familie (s. Anm. 7), 71.
[13] Ebd.
[14] Vgl. *Helga Amesberger*, Sexarbeit in Österreich (s. Anm. 6), 52–54 und *dies.*, Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? (s. Anm. 6), 10–13.
[15] Interview 93, Abs. 14.
[16] Interview 109, Abs. 11.

le, welche die gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen widerspiegeln. Scheidung oder Tod des Partners ließen viele Interviewpartnerinnen (samt ihren Kindern) ohne ausreichende Existenzgrundlage zurück. Gelebte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bedingte mitunter lange Abwesenheit vom Arbeitsmarkt und erschwerte den Wiedereinstieg ins Berufsleben und die Erwirtschaftung eines existenzsichernden Einkommens. Manchmal sah man in der Sexarbeit die einzige Möglichkeit, Schulden (die eigenen oder jene des Partners oder des Vaters) begleichen zu können. Trotz der gleichen Stoßrichtung der beiden zitierten Feststellungen, nämlich die ökonomische Notwendigkeit, ist der Subtext ein anderer. Während Petra argumentiert, dass in einem kapitalistischen Gesellschaftssystem alle gezwungen sind, Geld zu verdienen, hat Beates Feststellung den Beigeschmack der Rechtfertigung und der Scham. Auch Lorettas Begründung schlägt in die gleiche Kerbe: „Ich mache es für meine Kinder und das gibt mir Kraft.“[17] Frauen wie Beate und Loretta legitimieren so, einer Tätigkeit nachzugehen, die gesellschaftlich geächtet ist und die nicht der Norm von Monogamie und der Vorstellung, dass Sex nur aufgrund von Liebe stattfinden soll, entspricht. Sie versuchen damit auch den Bildern einer treusorgenden, aufopfernden Mutter zu entsprechen, womit gleichzeitig ein Rekurs auf das sozial wirksame Muster der Einteilung von Frauen in „Huren“ und „Madonnen“ stattfindet.[18] Sie bringen Opfer für ihre Kinder, damit ihre Kinder eine bessere Zukunft haben und etwas lernen können oder um Geld für notwendige Operationen zu haben, wie dies bei Marika, einer 35-jährigen Sexarbeiterin aus Ungarn, der Fall ist:

„Ich bin Witwe mit zwei Kindern und die einzige in meiner Familie, die arbeitet. Ich muss für sie und meine Eltern sorgen, die auf die Kinder aufpassen. Eines meiner Kinder ist behindert, seit dem Autounfall, den wir hatten, bei dem mein Mann gestorben ist. Er war sofort tot und ich schwer verletzt und habe lange Zeit mit Physiotherapie verbracht, bis ich wieder gehen konnte. Mein ältester Sohn war auch schwer verletzt, hat sich aber nicht mehr ganz erholt und braucht dringend einen chirurgischen Eingriff, der sehr teuer ist und deshalb bin ich hergekommen, um so Geld zu verdienen. Ich versuche, so wenig wie möglich auszugeben, deshalb fahre ich mit der Straßenbahn, kaufe weder Kleider noch Kosmetika und ich bin auch nicht versichert.“[19]

Dennoch begreifen sich diese Sexarbeiterinnen nicht notwendigerweise als Opfer gesellschaftlicher Ungleichheit oder eines ökonomischen Zwangs. So konstatiert etwa Lydia, die zwei Kinder hat, lediglich:

„Ich habe mit der Sexarbeit freiwillig angefangen, weil alle in meiner Familie arbeitslos sind und in Bulgarien, besonders in den kleinen Städten, es sehr schwer ist, einen Job zu finden. […] Mit meinem Einkommen versorge ich die Kinder, meine Eltern, meine Oma und meine Nichte, die Waise ist und auch bei meinen Eltern lebt. Alle leben in Bulgarien.“[20]

Aufgrund der vorherrschenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung stellt sich für Frauen mit minderjährigen Kin-

17 Interview 89, Abs. 7.
18 Vgl. *Pieke Biermann*, „Wir sind Frauen wie andere auch!“ (s. Anm. 1); *Gail Pheterson*, The Prostitution Prism, Amsterdam 1996.
19 Interview 25, Abs. 20.
20 Interview 20, Abs. 3 und 9.

dern generell immer wieder die Frage nach der Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Dies ist bei Sexarbeiterinnen nicht anders. Einige Interviewpartnerinnen streichen daher als Vorteil der Sexarbeit hervor, dass sich diese im Vergleich zu unselbständigen Beschäftigungsverhältnissen mit Job und Familie vereinbaren lasse. Die Arbeitszeiten können vielfach entsprechend der eigenen Bedürfnisse individuell gestaltet werden und die Verdienste sind zudem meist besser als in anderen Teilzeitjobs. Eine oberösterreichische Sexarbeiterin (Interview 1) weist darauf hin, dass durch ihr gutes Einkommen aus der Sexarbeit auch ein Rollentausch möglich war: Ihr Ehemann geht einer Teilzeitbeschäftigung nach und sorgt sich um Kind und Haushalt.

Die Frauen verhalten sich nicht nur solidarisch gegenüber ihren Kindern, Eltern und Geschwistern, sondern auch gegenüber ihrem (Ehe-)Partner. In allen diesen familiären Beziehungen gibt es Abhängigkeiten: Eltern, Geschwister, Partner sind abhängig vom Einkommen der Sexarbeiterin, aber diese sind wiederum auf deren Unterstützung und Hilfe (z. B. bei der Betreuung der Kinder) angewiesen. Dieser Umstand bewog einen interviewten Aktivisten und Kenner der Szene zu der zugespitzten Schlussfolgerung, *„Frauen haben nicht mehr das Problem mit dem goldbehangenen Strizzi, der ist im Aussterben. Die neue Generation hat ein anderes Problem, die bringen den Strizzi mit und der heißt unter Umständen Familie.“*[21] Insbesondere bei Ehemännern und Lebensgefährten steht schnell der Verdacht der Zuhälterei[22], der Ausnutzung und Ausbeutung im Raum. Aber muss/kann in jedem Fall, wenn das Paar, die (erweiterte) Familie überwiegend vom Einkommen der Sexarbeiterin lebt, von Zuhälterei gesprochen werden? Oder kann dies auch unter dem Aspekt der Solidarität, des familiären Zusammenhalts gesehen werden?

Die folgenden Fallbeispiele verdeutlichen die Schwierigkeit der Abgrenzung: Tina kam im Alter von 23 Jahren gemein-

Weiterführende Literatur:

Pieke Biermann, „Wir sind Frauen wie andere auch!“ Prostituierte und ihre Kämpfe, Hamburg 2014.

Helga Amesberger, Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten, in: ethik und gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen. https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-4. Der Artikel gibt Einblick in die Arbeits- und Lebensbedingungen von Sexarbeiterinnen sowie die Auswirkungen von Prostitutionspolitik. Die Autorin diskutiert zudem die in der Diskussion um Sexarbeit vielstrapazierten Begriffe „Freiwilligkeit“, „Zwang“ und „Gewalt“.

Almuth Waldenberger, Die Hurenbewegung. Geschichte und Debatten in Deutschland und Österreich, Wien 2016. Die Autorin gibt einen profunden Überblick über die historischen Kämpfe von Sexarbeiterinnen um ihre Rechte und widmet sich dabei insbesondere den Aspekten der Stigmatisierung, des Zwangs zum Doppelleben und der Handlungsmächtigkeit/agency von Sexarbeiterinnen.

[21] Interview C. Knappik (Sexworker-Forum), 24.09.2010.

[22] Nach dem Österreichischen Strafgesetzbuch, § 216, liegt Zuhälterei vor, wenn sich jemand „aus der Prostitution einer anderen Person eine fortlaufende Einnahme [verschafft], diese Person ausnützt“ (http://www.jusline.at/216_Zuh%C3%A4lterei_StGB.html, Abruf: 28.03.2019).

sam mit ihrem Freund aus Bulgarien nach Wien, um hier Arbeit zu suchen.[23] Aufgrund der damals noch gültigen Aufenthalts- und Arbeitsbeschränkungen für BürgerInnen jener Länder, die 2007 der Europäischen Union (EU) beigetreten sind – darunter auch Bulgarien –, konnten Tina und ihr Freund nur als selbstständig Erwerbstätige in Österreich arbeiten. Tinas Freund kannte einen Nachtclubbesitzer in Wien und so kam es, dass sie mit der Sexarbeit begann. *„Mein Freund hat keinen Job. Besser gesagt, es ist sein Job, auf mich aufzupassen“*[24], meint Tina, die zum Zeitpunkt des Interviews auf der Straße sexuelle Dienstleistungen anbahnt. Wenn es notwendig ist, schickt sie Geld für die Tochter ihres Freundes und ihre Nichte. Ein wesentlicher Teil des Verdienstes wird für die Rückzahlung eines Kredites für die Einrichtung ihrer Wohnung in Bulgarien verwendet.

Die Geschichte von Anjuta verlief anders.[25] Die Bulgarin kam zum Studium nach Wien. Hier verliebte sie sich in einen österreichischen Unternehmer, in dessen Firma sie später auch arbeitete. Als die Firma in finanzielle Schwierigkeiten geriet, unterstützte sie ihn mit Geld, das sie von ihren Eltern und Freunden borgte. Sie nahm auch einen Bankkredit auf. Der Konkurs war nicht abzuwenden, die Schulden (ihre und die des Partners) blieben, weshalb sich Anjuta im Alter von 26 Jahren entschied, mit Sexarbeit zu beginnen. Damit gelang es ihr, innerhalb von zwei Jahren fast alle Schulden zu begleichen. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte sie nach wie vor mit ihrem Partner und dessen Kind zusammen. Sie ist Alleinverdienerin, weil es ihrem Lebensgefährten aufgrund seines Alters nicht gelinge, eine Anstellung zu finden.

Tereza kam mit 25 Jahren aus Tschechien nach Linz, um hier so wie im Herkunftsland der Sexarbeit nachzugehen.[26] Damals war ihr Sohn fünf Monate alt. Tereza arbeitete drei Tage im Bordell, den Rest der Woche verbrachte sie bei ihrem Sohn und Ehemann in Tschechien. Seither sind elf Jahre vergangen. Mittlerweile leben Mann und Sohn ebenfalls in Oberösterreich. Auf die Frage, ob sie Alleinverdienerin sei, antwortete sie: *„Nicht mehr, denn mein Mann ist nun auch erwerbstätig. Er hat eine Teilzeitstelle gefunden. Ich bin trotzdem noch die Familienernährerin und mein Mann kümmert sich um den Haushalt und den Sohn.“*[27]

Trotz wiederholter Nachfragen seitens der Interviewerinnen betrachteten diese Frauen nicht ihre Partner und schon gar nicht andere Familienangehörige als Zuhälter. Diese Beispiele illustrieren, dass sich die diffizilen Beziehungs- und Abhängigkeitsverhältnisse nicht mit Begriffen wie „Zuhälter“ / „Zuhälterei“ fassen lassen. Wie andere Frauen auch, sorgen Sexarbeiterinnen für ihre Kinder, Eltern und Partner. Warum sie dies tun, hat ebenso vielfältige Gründe wie dies eben auch in ihren Vorstellungen von Familie, in ihrem Gefühl der Verantwortung und der Liebe, in ihrer sozialen, ökonomischen und/oder emotionalen Abhängigkeit begründet sein mag.

23 Vgl. Interview 40, Abs. 20.
24 Ebd., Abs. 21.
25 Vgl. Interview 48.
26 Vgl. Interview 1.
27 Ebd., Abs. 22.

3 Nicht Sexarbeit, die Notwendigkeit des Gelderwerbs erschwert das Familienleben

Wertestudien zeigen, dass eine Familie zu gründen und zu haben immer besonders hohe Zustimmung erzielt.[28] Das Zusammenleben von (verwandten) Menschen, Familienstrukturen und die Dauer des Verbunds haben sich verändert (Stichwort: Patchwork-Familie), ihre grundsätzliche Funktion als Solidargemeinschaft und Ort der Reproduktion ist jedoch gleichgeblieben. Besonders deutlich wird dies in den Gesprächen mit zugewanderten Sexarbeiterinnen. Wie und ob Familie gelebt werden kann, ist wesentlich von der Notwendigkeit der Migration zur Existenzsicherung determiniert. Durch die Migration verändern sich die Familienkonstellationen: Teile der Familie – in unserem Fall Mütter und Schwestern – leben nicht mehr im gemeinsamen Haushalt, tragen aber wesentlich zum (ökonomischen) Überleben dieser kleinsten sozialen Einheit bei. Das heißt, es ist die Notwendigkeit des Gelderwerbs und nicht die (Ausübung der) Sexarbeit, die das Leben im Familienverbund mitunter verhindert. Vielmehr garantiert das Einkommen aus der Sexarbeit erst die ökonomische Basis der (Herkunfts-)Familien vieler Sexarbeiterinnen. Die familiären Lebensformen (und Arbeitsbedingungen) sind daher Resultat von (Frauenarbeits-)Migration, globaler Arbeitsteilung und eines segregierten und prekären Arbeitsmarktes.

Die Autorin: *Mag.ª Dr.in Helga Amesberger ist Sozialwissenschafterin (Politikwissenschaft, Ethnologie und Soziologie) und langjährige Mitarbeiterin am Institut für Konfliktforschung/Wien; zeitweilig als Lektorin an verschiedenen österreichischen Universitäten tätig; Mitglied des EU-COST-Forschungsnetzwerkes „Comparing European Prostitution Policies: Understanding Scales and Cultures of Governance“ (PROSPOL) (2014–2017) und nach wie vor in verschiedenen nationalen Arbeitsgruppen zu Sexarbeit tätig; Forschungsschwerpunkte: Prostitutionspolitik, Frauen und NS-Verfolgung (insb. Ravensbrück und Mauthausen), Oral History und Erinnerungspolitik, Gewalt gegen Frauen; aktuellste Publikationen im Bereich Prostitutionspolitik: Was hat Bildungsarmut mit Sexarbeit zu tun?, in: Gudrun Quenzel / Klaus Hurrelmann (Hg.), Handbuch Bildungsarmut, Wiesbaden 2019, 645–666; Designing Prostitution Policy. Intention and reality in regulating the sex trade, gemeinsam mit Hendrik Wagenaar und Sietske Altink, Bristol 2017; Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 1/2017, 1–49 (http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2017-art-4; weitere Informationen zu ihren Forschungsschwerpunkten und Veröffentlichungen: http://www.ikf.ac.at/m_amesb.htm.*

[28] So zeigt etwa die Jugendwertstudie 2011, dass der Lebensbereich Familie für 81 Prozent der Jugendlichen und jungen Erwachsenen (14–29 Jahre) „sehr wichtig“ und für weitere 16 Prozent „eher wichtig“ ist, wobei er für weibliche Jugendliche nochmals bedeutsamer ist. In den Erhebungen aus den Jahren 1990 und 2000 nannten nur knapp 70 Prozent Familie als sehr wichtigen Lebensbereich. (vgl. *Institut für Jugendkulturforschung / Bernhard Heinzlmaier / Philipp Ikrath*, Bericht zur Jugend-Wertestudie 2011, Wien 2012, 30–33.)

Dagmar Bojdunyk-Rack / Sylvia Spiessberger

Rainbows – Hilfe für Kinder und Jugendliche in stürmischen Zeiten nach Trennungs- und Verlusterlebnissen in der Familie

◆ **Rainbows als überkonfessioneller und parteipolitisch unabhängiger gemeinnütziger Verein, der in ganz Österreich tätig ist, bietet mit einem umfangreichen Kursangebot Unterstützung für Kinder und Jugendliche, die mit Trennung oder Scheidung der Eltern bzw. dem Tod eines nahen Angehörigen konfrontiert sind. In einem geschützten Rahmen wird auf der Basis der Resilienzförderung Hilfe zur Selbsthilfe geleistet. Eigene Stärken werden erarbeitet und so Ressourcen zur Bewältigung freigelegt. Ziel ist es, Raum für Aussprache zu bieten, Sorgen und Ängsten sowie Nöten und Schuldgefühlen vorzubeugen bzw. von diesen zu befreien, um damit den Selbstwert der Kinder bzw. der Jugendlichen zu steigern. (Redaktion)**

1 RAINBOWS stellt sich vor

RAINBOWS ist ein österreichweit tätiger, gemeinnütziger Verein, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, Kinder und Jugendliche in Trennungs- und Verlustsituationen zu unterstützen. Die englische Bezeichnung „RAINBOWS", Regenbögen, weist auf das Land der Ursprungsidee hin. Die Amerikanerin Suzy Yehl setzte 1983 in Chicago die ersten Schritte, Kindern bei der Bewältigung von Trennungs- und Trauererlebnissen durch ein gruppenpädagogisches Angebot zu helfen. Selbst geschieden und Mutter von drei Söhnen wurde ihr bewusst, dass ihre Kinder die Trennung ebenso schmerzhaft erlebten wie sie als Erwachsene. Mit einem Unterschied: als Erwachsene hatte sie verschiedene Möglichkeiten, sich auszutauschen und Unterstützung zu erhalten, während es für ihre Kinder kein Angebot gab. 1991 wurde die RAINBOWS-Idee vom Jesuitenpater Rudi Kutschera nach Wien gebracht und das amerikanische Konzept für österreichische Verhältnisse adaptiert. Die ersten RAINBOWS-Gruppen in Österreich starteten im Herbst 1991 in Graz, Leoben und Wien. 16 Kinder konnten damals Unterstützung und Begleitung in ihrer schwierigen Lebenssituation erfahren.

Laut Statistik Austria betrug die Gesamtscheidungsrate 2017 in Österreich knapp 41 %, 12.500 Kinder unter 18 Jahren sind von der Scheidung ihrer Eltern betroffen. Nicht erfasst sind in dieser Zahl Kinder, deren Eltern in Lebensgemeinschaft lebten. Auch im Hinblick auf Kinder[1], die aufgrund eines Todesfalles in Ein-Eltern-Familien aufwachsen, gibt es keine statistischen Zahlen.

Die Trennung der Eltern oder der Tod eines geliebten Menschen stellt für jedes Kind eine krisenhafte Situation dar. Die

[1] Wir schreiben in unserem Text von „Kindern". RAINBOWS-Angebote gibt es für Altersstufen zwischen 5 und 17 Jahren. Mit dem Begriff „Kinder" sind auch Jugendliche gemeint.

Betroffenen befinden sich in einem Zustand hoher Irritation. Sie müssen sich damit auseinandersetzen, dass in ihrer vertrauten Welt eine massive Veränderung stattgefunden hat. Zur Wiedererlangung des psychischen Gleichgewichtes reagieren die Kinder je nach Alter und Persönlichkeit unterschiedlich. Die Reaktionen reichen von Wutausbrüchen über Schlafstörungen bis zu „tun als ob nichts gewesen wäre". Nach der Trennung der Eltern befinden sich Kinder oftmals in einem Loyalitätskonflikt. Viele entwickeln – auch nach einem Todesfall – Schuldgefühle.

RAINBOWS hat das Ziel, die betroffenen Kinder in ihrer Persönlichkeit zu stärken, ihnen den Umgang mit den Veränderungen und dem Verlust zu erleichtern und die Entwicklung von positiven Zukunftsperspektiven zu fördern.

RAINBOWS unterstützt dabei mit zwei unterschiedlichen Angeboten:

a) *RAINBOWS-Gruppen für Kinder nach Trennung oder Scheidung ihrer Eltern.* Dabei handelt es sich um alters-homogene Kleingruppen, die nach einem bewährten Konzept von ausgebildeten RAINBOWS-Gruppenleiter*innen geführt werden. Die Begleitung erfolgt über einen Zeitraum von 4 bis 5 Monaten.

b) *RAINBOWS-Trauerbegleitung für Kinder, die eine nahe Bezugsperson durch Tod verloren haben:* Hierbei handelt es sich um die individuelle Begleitung eines Kindes im Trauerprozess im Einzelsetting. Als Zeitraum sind 4 bis 6 Monate inkl. Follow-Ups vorgesehen.

Bei Bedarf werden auch Trauergruppen für Kinder und Jugendliche organisiert. Die weitaus größere Nachfrage besteht jedoch nach Einzelbegleitungen.

Darüber hinaus finden jedes Jahr in den Sommerferien *zwei RAINBOWS-Feriencamps* für Kinder zwischen 8 und 12 Jahren am Attersee statt, und zwar eines für jene,

– die von dem Verlust einer nahen Bezugsperson betroffen sind, sowie ein zweites für

– Kinder nach der Trennung oder Scheidung der Eltern.

Unsere Konzepte setzen sich aus verschiedenen Ansätzen zusammen, etwa der „Themenzentrierten Interaktion" nach Ruth Cohn. Aus der Schule von Jorgos Canacakis stammt der kreative Umgang mit Trauer, der in den RAINBOWS-Trauerbegleitungen seine Umsetzung findet. Insgesamt fließt in die RAINBOWS-Arbeit eine systemische und somit vernetzte Sichtweise ein, d. h. das Kind wird nicht nur als Einzelperson, sondern als Teil der verschiedenen Systeme (Familie, Kindergarten, Schule …), in die es eingebunden ist, gesehen.

Nachstehend möchten wir auf die Bedeutung der Resilienzförderung in den RAINBOWS-Angeboten näher eingehen.

2 Vertrauen ist der Anfang von allem. Wie RAINBOWS die Resilienz von Kindern fördert

Die Basis, um resilienzorientiert zu arbeiten, ist eine entwicklungsfördernde Haltung und Beziehungsgestaltung. Die Stärken und Ressourcen der Betroffenen in den Mittelpunkt zu rücken, sie als aktive Bewältiger*innen wahrzunehmen, ist die *Grundhaltung von RAINBOWS*. Diese Haltung liegt allen Programmen zugrunde, die Resilienz fördern. Das Fundament, auf dem RAINBOWS aufbaut, ist ein wertschätzender, akzeptierender und verstehender Umgang. Ein sicherer und geschützter Rahmen ermöglicht den Kin-

dern, über ihre Erfahrungen, Gedanken und Gefühle zu sprechen. Das durch die Trennung oder den Verlust verminderte Selbstbewusstsein wird gestärkt. RAINBOWS stellt den Rahmen zur Verfügung, in dem Kinder korrigierende und entlastende Erfahrungen zu ihrer momentanen Lebenssituation machen können.

Im Wesentlichen sind es sechs Faktoren, die Resilienz fördern. Sie stimmen zum Großteil mit den Lebenskompetenzen überein, deren Förderung die WHO für eine gesunde Entwicklung von Kindern empfiehlt.

- Selbst- und Fremdwahrnehmung
- Selbstregulierung
- Selbstwirksamkeit
- Soziale Kompetenz
- Umgang mit Stress
- Problemlöseverhalten/Coping

2.1 Stärkung der Resilienzfaktoren

Selbst- und Fremdwahrnehmung

Das Erkennen, wie Gefühle unser Verhalten beeinflussen, sowie die Fähigkeit, angemessen mit Gefühlen umzugehen, ist ein wichtiger Schutzfaktor für die psychische und physische Gesundheit.

Im Zuge einer Trennung/Scheidung, aber auch bei einem Todesfall, erfahren Kinder oftmals nicht die „ganze" Wahrheit, weil Eltern sie aus Sorge, ihnen zu viel zuzumuten, schonen möchten. Wenn Kindern nicht die Wahrheit oder nur Teile davon erzählt werden, verlieren sie die Fähigkeit, den eigenen Gefühlen und ihrer Intuition zu trauen. Doch Kinder haben feine Antennen und spüren sehr früh, wenn sich die Atmosphäre in der Familie verändert und ihnen Informationen vorenthalten werden.

RAINBOWS stärkt das Wissen der Kinder über Gefühle (Emotionswissen) und fördert ihre Fähigkeit, Gefühle auszudrücken und zu regulieren (Emotionsausdruck und Emotionsregulation). RAINBOWS unterstützt die Kinder auch dabei, Sensibilität für den eigenen Körper und körperliche Zustände zu entwickeln. So liegt im ersten Teil der RAINBOWS-Arbeit mit den Kindern der Fokus auf dem erlebten Trennungs- oder Verlusterlebnis und den damit verbundenen Gefühlen. Die Kinder werden beim Einbringen der eigenen Geschichte und ihrer Erlebnisse unterstützt (Erlebniszentrierung). Die/der RAINBOWS-Mitarbeiter*in regt sie an, *alle* Gefühle, die angenehmen und die unangenehmen, differenziert wahrzunehmen, zu benennen und auf unterschiedliche Art angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet zum Beispiel, Ausdrucksmöglichkeiten für „Es geht mir nicht gut" zu finden und die damit einhergehenden Gefühle zu benennen. In weiterer Folge werden Bewältigungsstrategien erarbeitet.

Durch die Förderung von Selbst- und Fremdwahrnehmung erfahren Kinder, dass Gefühle ein wesentlicher Bestandteil ihrer Person sind. Sie erweitern im Laufe der RAINBOWS-Begleitung ihr Repertoire an Ausdrucksmöglichkeiten. Dadurch entsteht größeres Verständnis gegenüber den eigenen, aber auch den Gefühlen anderer. Die Kinder lernen, Stimmungen bei sich und anderen zu erkennen und einzuordnen. Ein Merkmal resilienter Menschen ist die Reflexion der eignen Gefühle und Bedürfnisse sowie die Fähigkeit, diese ebenso in Bezug zu anderen Menschen zu setzen.

Selbstregulierung/-steuerung

Kinder, die eine gute Selbstwahrnehmung haben und sich und ihre Gefühlszustände selbstständig regulieren bzw. kontrollieren können, haben auch die Fähigkeit zu

empathischem Verhalten. Diese Fähigkeit, sich in andere Menschen einzufühlen, wird als Resilienz fördernder Schutzfaktor angesehen.

Die belastenden Familiensituationen gehen bei den Kindern mit Gefühlen der Angst, Wut, Hilflosigkeit, Trauer und Scham einher. Diese Gefühle führen zu einem seelischen Ungleichgewicht. Es geht daher in den RAINBOWS-Begleitungen auch darum, jenen Seiten des Lebens besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die Freude und Spaß beinhalten. Altersgerechte und kreative Methoden werden eingesetzt, um Positives auf allen Ebenen spür- und erlebbar zu machen und die Kinder wieder ins Gleichgewicht zu bringen.

In den RAINBOWS-Stunden wird auch dem körperlichen Wohlbefinden Aufmerksamkeit gewidmet. Durch spezielle Körper- und Bewegungsübungen können Spannungen gelöst und das physische Gleichgewicht wiederhergestellt werden. Die Kinder können Gefühle durch körperliche Aktivität nach außen tragen, indem sie beispielsweise die Wut in einen Wutpolster schlagen oder einen Wutstrudel backen. Sie kommen in Kontakt zu ihrem Körper und spüren sich selbst besser. Dadurch erhöht sich ihr allgemeines Wohlbefinden (Übungs-/Körperzentrierung).

Kinder, die wissen, was ihnen in bestimmten Situationen hilft bzw. wie sie sich gegebenenfalls Hilfe holen können, werden als resilient charakterisiert.

Selbstwirksamkeit

Resiliente Kinder kennen ihre Stärken und Fähigkeiten und sind stolz darauf. Sie können ihre Erfolge auf ihr Handeln beziehen und wissen, welche Strategien und Wege sie zum Ziel gebracht haben. Sie können diese Strategien auf andere Situationen übertragen und erkennen, welche Auswirkungen ihr Handeln hat und vor allem, dass ihr Handeln etwas bewirkt.

Bei einer Trennung/Scheidung oder nach dem Tod eines nahestehenden Menschen erlebt sich das Kind als hilflos, ohnmächtig und der Situation ausgeliefert. Fast alle Kinder mit Verlusterlebnissen fühlen sich schuldig an der Situation. Dadurch leiden ihr Selbstwert und ihre Selbstwirksamkeit.

RAINBOWS erarbeitet mit den Kindern die Grenzen, aber auch Möglichkeiten ihres Handelns. Anhand ihrer persönlichen Geschichte wird vermittelt, dass sie manche Umstände oder zumindest die Einstellung zu einer Situation ändern können.

In der RAINBOWS-Gruppe lernen die Kinder zu erkennen, dass das eigene Wirken und Handeln Grenzen hat, und dass die Entscheidung der Eltern, sich zu trennen, nicht im Einflussbereich des Kindes liegt. Gleichzeitig ist es aber wesentlich für sie, zu erfahren: „Was kann *ich* bewirken, wofür bin *ich* verantwortlich?“ Zu erkennen, nicht für alles verantwortlich zu sein und daher auch nicht schuldig zu sein, ist eine enorme Erleichterung für die Kinder und kann dazu beitragen, dass die schwierige Lebenssituation besser gemeistert wird.

Selbstwirksamkeit hängt auch eng mit Partizipation zusammen. Für den deutschen Gehirnforscher Manfred Spitzer ist es Resilienz fördernd, wenn man die Meinung der Kinder einholt und sie am Geschehen beteiligt. Für Kinder und Jugendliche nach Trennungs- und Verlusterlebnissen ist es unerlässlich, Strukturen zu schaffen, die das Erleben von Autonomie und Kompetenz ermöglichen. Bei RAINBOWS wird die Stimme des Kindes gehört, gleichzeitig wird den Eltern aber vermittelt, dass Kindern keine Verantwortung für Entscheidungen übertragen werden darf,

die Erwachsene treffen müssen oder deren Tragweite Kinder nicht abschätzen können.

RAINBOWS gibt den Kindern Halt, Struktur und Orientierung in einer Zeit der Verunsicherung und des Umbruchs. Die 12 Treffen der Gruppe finden am gleichen Wochentag, am gleichen Ort und zur gleichen Zeit statt. Die Zusammensetzung der Gruppe ändert sich nicht, und auch die Treffen haben einen Aufbau, der sich immer wiederholt. Die Trauerbegleitungen finden ebenfalls in der Regel im gleichen, für das Kind vorbereiteten, Raum statt. Die Einheiten sind durch einen sich wiederholenden Aufbau gekennzeichnet. Einfache, strukturierte Handlungen und Rituale, wie zum Beispiel Ankommens- und Abschiedsrituale, tragen zur Orientierung bei. Diese Struktur gibt Sicherheit und vermittelt Kontinuität. Die Konzentration auf die Auseinandersetzung mit dem aktuellen Thema der Stunde wird dadurch gefördert.

Für Kinder, die eine Trennung/Scheidung oder einen Todesfall im nächsten Umfeld erlebt haben, ändert sich auch das Bild der Familie. Die gewohnte familiäre Struktur bricht auf, Beziehungen verändern sich, es gibt neue Rollenverteilungen. Bei RAINBOWS lernen die Kinder unterschiedliche Formen von Familie kennen und erfahren, dass diese gleichwertig sind und nebeneinander bestehen können. Sie werden angeregt zu überlegen, wer für sie zu ihrer Familie zählt, und welche Menschen außerhalb der Familie von Bedeutung sind. Sie erhalten Unterstützung dabei, ihren sicheren Platz im veränderten Familiensystem zu finden.

Soziale Kompetenz

Der Begriff „Soziale Kompetenz" wird unterschiedlich definiert. Sozial kompetente Menschen erleben sich als Ursache für ihr eigenes Verhalten, können sich in andere Menschen hineinversetzen, bemühen sich um angemessene und sozial verträgliche Lösungen. Sie haben die Fähigkeit, sich situationsangepasst sowohl verbal als auch nonverbal zu äußern und können ihre eigenen Bedürfnisse und Ängste, Meinungen und Wünsche adäquat zum Ausdruck bringen. RAINBOWS unterstützt die Kinder beim Ausbau ihrer kommunikativen Fähigkeiten und ihrer Problemlösungskompetenz. Die Kinder werden angeregt, Unklarheiten und Belastungen in Zusammenhang mit der Trennung/Scheidung oder dem Todesfall wahrzunehmen und auszudrücken. Die Kinder erhalten klare Antworten und Sachinformationen auf ihre Fragen. Es ist wichtig, dass sie ihre persönliche Geschichte in einen für sie verständlichen und fassbaren Zusammenhang bringen können und sich in weiterer Folge trauen, ihre Fragen, Bedürfnisse und Wünsche gegenüber den erwachsenen Bezugspersonen auszusprechen.

Umgang mit Stress

Nicht nur Erwachsene, auch Kinder leiden zunehmend unter Stress im Alltag. Stress entsteht, wenn Anforderungen die wahrgenommenen Bewältigungsfertigkeiten übersteigen. Trennungs- und Verlusterlebnisse sind *life events* und dadurch gekennzeichnet, dass der Ablauf und die Kontinuität des Lebens unterbrochen werden. Meist besteht eine Häufung von Stressfaktoren: die Kinder werden mit der Trennungsentscheidung der Eltern oder dem Tod einer wichtigen Bezugsperson konfrontiert, sie müssen die Trauer über den Verlust des geliebten Menschen oder des gewohnten Familienlebens verarbeiten. Die Beziehungen zu ihren Bezugspersonen verändern sich, Umzüge und auch Schulwechsel können hinzukommen. Viele Ein-Eltern-Familien sind von starken finanziellen Einschränkungen betroffen.

Die Bewältigung von krisenhaften Ereignissen erfordert von allen Betroffenen eine hohe Anpassungsleistung im Umgang mit einer neuen, herausfordernden Situation. Bei Kindern kann es in diesem Zusammenhang vorkommen, dass Herausforderungen, die früher bewältigt werden konnten, aktuell nicht mehr gemeistert werden. Sie regredieren. Das heißt, sie begeben sich auf eine frühere Entwicklungsstufe, in der die Anforderungen der Umwelt und die eigenen Bewältigungsstrategien noch deckungsgleich waren.

Bei RAINBOWS lernen die Kinder mit Stresssituationen besser umzugehen. Entspannungs- und Atemübungen, aber auch Hilfe bei der Einschätzung der Situation und Entwicklung von Lösungsstrategien werden angeboten. RAINBOWS ermutigt sie, auf andere Menschen zuzugehen, um Hilfe zu bitten und (wieder) Vertrauen in belastbare Beziehungen zu entwickeln. Die RAINBOWS-Gruppenleiter*innen stehen den Kindern als Bezugs- und Bindungsperson zur Verfügung.

Ein adäquater Umgang mit Stress ist ein wichtiger Resilienzfaktor und trägt maßgeblich zur seelischen Gesundheit bei.

Problemlösen/Coping

Unter Problemlösen wird der konstruktive Umgang mit Problemen und Konflikten im Alltag verstanden. Resiliente Kinder sind in Problemlösesituationen weniger reaktiv als vielmehr proaktiv. Resiliente Kinder haben gelernt, sich realistische Ziele zu setzen. Sie trauen sich, Probleme direkt anzugehen und kennen Problemlösungsstrategien. Sie sind in der Lage, verschiedene Lösungsmöglichkeiten zu entwickeln.

Die veränderte Familiensituation nach einer Trennung oder einem Todesfall verlangt von den Kindern – neben der Fähigkeit, Kompromisse zu schließen und sich anzupassen – auch den möglichst konstruktiven Umgang mit neuen Herausforderungen. Die Kinder müssen sich mit dem Wechsel bzw. Verbleib in „Mama-Welt" und/oder „Papa-Welt" zurechtfinden, das soziale Umfeld ändert sich möglicherweise durch Übersiedlung oder den Wegfall von Freund*innen, neue Bezugspersonen treten in ihr Leben, neue Rhythmen bestimmen ihren Alltag.

In der RAINBOWS-Begleitung werden die Kinder angeregt, ressourcenorientiert an Lösungen zu arbeiten. Sie werden ermutigt, diese erarbeiteten Lösungswege auch ins Handeln umzusetzen und im konkreten Tun auszuprobieren.

Weiterführende Literatur:
Empfehlenswerte Bücher für Kinder jeder Altersstufe sowie für Eltern und Fachpersonen findet sich auf der RAINBOWS-Homepage https://www.rainbows.at/tipps/.

2.2 Didaktisches Konzept

Der methodische Ansatz der RAINBOWS-Arbeit besteht darin, den Kindern und Jugendlichen Möglichkeiten zu bieten, alles Belastende und Beunruhigende, aber auch alles Positive und Fröhliche auf unterschiedliche Weise auszudrücken. Dies geschieht ganz wesentlich im kreativen Tun. Die Fähigkeiten, sich schöpferisch auszudrücken und auf vielen verschiedenen Ebenen auch Lösungsansätze zu suchen, helfen bei der Bewältigung von schwierigen Situationen. Die RAINBOWS-Gruppenleiter*innen fördern durch entsprechende Impulse, Anregungen und Materialien das kreative Potenzial der Kinder. Durch gemeinsame Unternehmungen, Bestätigung und Ermutigung gestalten sie für die Kinder einen entsprechenden Rahmen,

in dem unterschiedliche Problemlösungen entwickelt und ausprobiert werden können. Die Fähigkeit, kreativ Probleme zu lösen, wird von Manfred Spitzer ebenso als Resilienz fördernd angesehen.

2.3 Präventives Potenzial

RAINBOWS versteht seine Angebote als präventive Maßnahmen und versucht, Spätfolgen eines Trennungs- und Verlusterlebnisses weniger wahrscheinlich zu machen oder zu verhindern. Die Ergebnisse der Resilienzforschung machen deutlich, dass frühzeitige und präventive Unterstützung und Förderung wesentlich dazu beitragen, die Entwicklung von Kindern nachhaltig positiv zu beeinflussen.[2] RAINBOWS leistet einen Beitrag sowohl zur sekundären Prävention (Früherkennung, um Verschlimmerungen abzuwenden) als auch zur tertiären Prävention (Vermeidung von schweren Folgen) und kann zudem als indizierte Prävention angesehen werden, das bedeutet: Bei identifizierten Risikogruppen – Kinder, die von einem Trennungs- oder Verlusterlebnis betroffen sind – werden gezielt vorbeugende Interventionen gesetzt.

2.4 Nachhaltige Resilienzförderung

Studien, die Präventionsprogramme evaluiert haben, sehen einen positiven, nachhaltigen Effekt, wenn …

– … *die Programme/Übungen klar strukturiert und verhaltensnah sind.* RAINBOWS stellt seinen Mitarbeiter*innen ein Kompendium zur Verfügung, in dem für jede Altersstufe und jede thematische Einheit zahlreiche Methoden auf verschiedenen Ebenen (erlebnis- und ressourcenorientiert, kognitiv, Körperübungen) vorgeschlagen werden.

– … *die Programme langfristig sind.* Die 12 Treffen im Rahmen einer RAINBOWS-Gruppe erstrecken sich über einen Zeitraum von ca. 5 Monaten. Die Trauerbegleitung von Kindern und Jugendlichen umfasst einen Zeitraum von 4 bis 6 Monate sowie Follow-Ups.

– … *Kinder, Eltern und ihr Umfeld erreicht werden, und in deren Lebenswelt angesetzt wird.* Begleitend zur RAINBOWS-Gruppe sind drei Gespräche mit den Eltern verpflichtend. Diese Gespräche dienen der Information sowie der Sensibilisierung der Eltern und sollen den Austausch zwischen den Eltern fördern. Im Rahmen der Trauerbegleitungen werden je nach Bedarf zwei bis drei begleitende Gespräche mit der/den nächsten Bezugsperson/en angeboten. RAINBOWS bietet zudem Beratung und Fortbildung für Menschen, die im beruflichen Kontext mit Kindern zu tun haben (Lehrer*innen, Sozialpädagog*innen …), an.

– … *professionelle Trainer*innen eingesetzt werden.* RAINBOWS-Mitarbeiter*innen haben eine Grundausbildung im

[2] *Emmy E. Werner / Ruth Smith*, Journeys from Childhood to Midlife. Risk, Resilience, and Recovery. Perspectives from the Kauai Longitudinal Study, Ithaca/NY 2001; Michael Rutter, Psychosocial resilience and protective mechanism, in: American Journal of Orthopsychiatry 57 (1987), 316–331; für Deutschland: *Manfred Laucht / Günter Esser / Martin H. Schmidt*, Längsschnittforschung zur Entwicklungsepidemiologiepsychischer Störungen: Zielsetzung, Konzeption und zentraleBefunde derMannheimer Risikokinderstudie, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 29 (2000), H. 4, 246–262; *Friedrich Lösel / Doris Bender*, Von generellen Schutzfaktoren zu spezifischen protektiven Prozessen: Konzeptuelle Grundlagen und Ergebnisse der Resilienzforschung, in: *Günther Opp / Michael Fingerle* (Hg.), Was Kinder stärkt. Erziehung zwischen Risiko und Resilienz, München 2008.

psychosozialen, pädagogischen oder psychologischen Bereich und absolvieren vor ihrem Einsatz fachspezifische Lehrgänge bei RAINBOWS. Qualitätssichernde Maßnahmen wie verpflichtende Supervision, Intervision, Teamtreffen und Fortbildung sowie laufende reflexive Protokollführung der Mitarbeiter*innen (Gruppenleitung, Einzelbegleitungen) sind obligat.

– … *ein niederschwelliger Zugang und eine gute Erreichbarkeit des Angebots vorhanden sind.* Je nach Struktur und finanziellen Ressourcen versucht jede Landesstelle, die RAINBOWS-Angebote flächendeckend zur Verfügung zu stellen und die Zielgruppe über verschiedene Formen der Öffentlichkeitsarbeit zu erreichen. Anmeldungen sind telefonisch oder online über die Homepage möglich. Der Teilnahmebeitrag kann für Familien in schwierigen finanziellen Situationen auf einen geringen Anerkennungsbeitrag reduziert werden.

– … *regelmäßige Evaluierungen stattfinden.* Die Eltern erhalten am Ende der RAINBOWS-Angebote einen umfangreichen Feedbackbogen, der auf den Prozess, den das Kind im Verlauf der Gruppe gemacht hat, Bezug nimmt und die Zufriedenheit der Elternteile abfragt. Sowohl die oben bereits erwähnten Protokolle als auch die Feedbackbögen der Eltern (Rücklauf zwischen 70 und 80 %) werden jährlich ausgewertet.

– … *ein fundierter theoretischer Hintergrund vorhanden ist und eine Orientierung an Schutz- und Risikofaktoren-Modellen erfolgt.* Wie im Beitrag erläutert, haben die RAINBOWS-Angebote das Ziel, alle Fähigkeiten und Fertigkeiten des Kindes zu stärken, damit es die veränderte Familiensituation positiv bewältigen und gleichzeitig seine Persönlichkeit optimal zur Entfaltung bringen kann.

Die Autorinnen: *Dagmar Bojdunyk-Rack, Jahrgang 1964, Mag.ª phil., Studium der Pädagogik, Personal- und Organisationsentwicklung, Geschäftsführerin RAINBOWS-Österreich, https://www.rainbows.at;*
Sylvia Spiessberger, Jahrgang 1960, eingetragene Mediatorin, Lebens- und Sozialberaterin, Referentin in der Erwachsenenbildung, Leiterin der Landesstelle RAINBOWS-Oberösterreich.

Quellen:

Jorgos Canacakis, Ich sehe deine Tränen. trauern, klagen, leben können, Stuttgart [7]1992.
Klaus Fröhlich-Gildhoff / *Maike Rönnau-Böse*, Resilienz (UTB 3290), München–Basel [4]2015.
Klaus Fröhlich-Gildhoff, Resilienz und Resilienzförderung, Weiterbildung für RAINBOWS-MitarbeiterInnen, 31. November 2013, Salzburg.
Wolfgang Jaede, Kinder für die Krise stärken. Selbstverstrauen und Resilienz fördern (Herder spektrum), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008.
Manfred Spitzer, Zur Neurowissenschaft der Emotionen und des Sozialverhaltens, Vortrag im Rahmen der Fachtagung von plan B, Verein Pflege- und Adoptiveltern OÖ. 31. Oktober 2013.
Rosmarie Welter-Enderlin / *Bruno Hildenbrand* (Hg.), Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg [5]2016.
Grundlagen/Konzepte der RAINBOWS-Arbeit: Interne Arbeitsunterlagen

Michael Schüßler

Unveränderte Messlatte bei weniger Steinschlag

Pastoraltheologische Nachlese zu *Amoris Laetitia*

◆ **Nach einer kurzen Darstellung der Vielfalt heutiger familialer Lebensformen wendet sich der Autor der Frage zu, wie diese im Päpstlichen Schreiben *Amoris Laetitia* aufgenommen und berücksichtigt wird. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass sie zwar nicht mehr von oben her beurteilt, sondern der Gewissensentscheidung der Einzelnen – unter kirchlicher Anleitung – unterstellt wird, hält daneben aber fest, dass „eine wirklich befreiende Theologie und Pastoral familialen Lebens" (noch) nicht im Blick ist und auch durch den Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche aufgrund der Missbrauchsfälle gegenwärtig wenig überzeugend wäre. (Redaktion)**

Es gibt den treffenden Witz über das Katholische, man lege die Messlatte des moralischen Anspruchs so hoch, dass die Einzelnen im konkreten Alltag ganz entspannt darunter hindurchlaufen können. Hat sich nach *Amoris Laetitia* (AL) an dieser Zustandsbeschreibung etwas geändert, und wenn ja: was? Ich werfe zunächst noch einmal einen analytischen Blick auf das alltägliche „Doing family" und gehe dann der Frage nach, inwieweit die Diskussionen und Entscheidungen nach der Bischofssynode den pastoralen Herausforderungen hier und heute gerecht werden.

1. Am Beginn des 21. Jahrhunderts ist aus dem Institutionen-Konnex „Ehe und Familie" mit seiner klaren Rollenaufteilung ein voraussetzungsreiches Beziehungsnetz geworden, das von Situation zu Situation und von Lebensabschnitt zu Lebensabschnitt neu austariert werden muss. Die Formen, in denen wir unsere engen Intensivbeziehungen leben, werden offener und vielfältiger.[1] Sie richten sich nicht mehr nur an vorgegebenen Mustern aus, sondern an den Lebenserfordernissen der eigenen Biografie. Was für Familie entscheidend scheint, ist weniger institutioneller, sondern mehr qualitativer Art. Es sind die „strong ties", die von engen Bindungen und starken Gefühlen geprägten Beziehungen zwischen Menschen, die Familie kennzeichnen. Dann geht es weniger um ein Gerüst fester Rollen, sondern um die Dynamik eines sozialen Beziehungssystems. „Familie verändert sich aufgrund des gesellschaftlichen Wandels von einer selbstverständlichen, quasi naturgegebenen Ressource zu einer zunehmend voraussetzungsvollen Aktivität von Frauen, Männern, Kindern, Jugendlichen und älte-

[1] Die folgenden Passagen sind in ähnlicher Form und mit weiteren Literaturangeben bereits erschienen in: *Michael Schüßler*, Spielräume einer befreienden Theologie familialen Lebens, in: *Christian Bauer / ders.* (Hg.), Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Ostfildern 2015, 105–141, hier: 107–112.

ren Menschen, die in Familien leben bzw. leben wollen."[2] Bei diesem „Doing family" spielen bewährte Leitbilder von lebenslanger Treue, Familienzusammenhalt und behüteter Kindheit weiterhin eine große Rolle. Allerdings nicht mehr unhinterfragt und flächendeckend, sondern quasi immer unter den Testbedingungen, ob sie das halten, was sie versprechen. Auch begrifflich ist Familie von einer klar definierten Institution zu einem Kollektivbegriff für die Vielfalt an familialen Lebensformen geworden.

Familie verflüssigt sich also, aber sie löst sich als Sozialform nicht auf. Daran ist eine praktische Theologie familialer Lebensformen anschlussfähig, der es vom Evangelium her nicht gleichgültig sein kann, wie solidarisch oder destruktiv Menschen ihr Leben leben, die aber zugleich darum weiß, dass Paternalismus und religiöse Sanktionsmacht keine pastoralen Optionen mehr sein können, weil sie die eigene befreiende Botschaft konterkarieren.

2. Neben dem Basisbefund einer größeren Vielfalt prägen einige manifeste Veränderungen die Lebenssituationen von Familien.

Gleichberechtigung der Geschlechter: Mit der Chancengleichheit von Frauen auch in Bildung und Beruf hat sich das Geschlechterverhältnis verflüssigt und tendenziell angeglichen. Die herkömmliche Aufteilung von sorgender Mutter und abwesendem Vater ist nicht mehr selbstverständlich. Das kontrastiert mit tradierten Vorstellungen, ermöglicht Kindern aber zugleich weniger starre Rollenvorbilder. Sie werden nicht mehr ausschließlich von der Mutter betreut, gewinnen den Vater als potenzielle Bezugsperson.

Partnerschaftliches Generationsverhältnis: Das Eltern-Kind-Verhältnis hat sich vom Gehorsamsverhältnis hin zum Verhandlungshaushalt und zu einer partnerschaftlichen Erziehung gewandelt. Eltern repräsentieren nicht mehr so sehr die Ordnung von „Geld, Gott und Gesetz", sondern sie wollen ihren Kindern Geborgenheit, Gesundheit und die je eigenen Werte vermitteln. Kinder lernen in der Familie damit zwar kein gesellschaftsweit verbindliches Normengerüst, jedoch grundlegende, wenn auch flexibler handhabbare „Basiskompetenzen".

Längere Lebenserwartung: Die Menschen leben länger und das verändert vieles. Zur Entstehungszeit der Wendung „das soll der Mensch nicht scheiden" dauerte eine Ehe ein oder zwei Jahrzehnte. Heute können es 50 Jahre und mehr sein. Der Anspruch lebenslanger Treue in der Partnerschaft dehnt sich damit real auf einen immer längeren Zeitraum aus. Damit wandeln sich letztlich die Anlässe für serielle Monogamie vom Tod durch Krieg oder Krankheit zur verantworteten Trennung.

Pflege der eigenen Eltern und „Sandwich-Generation": Neben der verlängerten Lebenszeit kommt der Pflege der eigenen alten Eltern eine neue Bedeutung zu. Sie wird nicht mehr selbstverständlich von Frauen im privaten Bereich geleistet, sondern wird zum Teil des ganzen Familienhaushalts. Doch wie soll die oft unsichtbare Care-Arbeit heute organisiert und finanziert werden?

Fehlende Passung familienbezogener Infrastruktur: Zum Problem wird deshalb, dass die politische Familienförderung und

[2] *Michaela Schier / Karin Jurczyk*, „Familie als Herstellungsleistung" in Zeiten der Entgrenzung, in: Sozialwissenschaftlicher Fachinformationsdienst soFid, Familienforschung 1 (2008), 9–18, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-201763, 9 [Abruf: 27.03.2019].

die realen Lebenslagen von Familien auseinanderklaffen. Bestes Beispiel für dieses „institutional gap" ist das deutsche Steuerinstrument des „Ehegattensplitting", das immer auch kinderlose Paare finanziell entlastet, nicht immer aber alle Familienformen mit Kindern oder die Pflege-Verantwortung für die ältere Generation, worum es doch eigentlich geht. Passungsprobleme gibt es außerdem bei der Qualität und zeitlichen Flexibilität frühkindlicher Bildungseinrichtungen (KiTas) und in der Pflege.

Reproduktion sozialer Ungleichheit: Unverändert scheint zu bleiben, dass Familie weiterhin entscheidend an der Reproduktion sozialer Ungleichheit beteiligt ist. Der Schulerfolg und die Lebenschancen von Kindern hängen von dem ab, was ihnen durch die familiäre Herkunft ermöglicht wird.

3. Theologie und Kirche stehen damit vor großen Herausforderungen. Immer wieder hört man, es ginge bei Ehe und Familie um einen pastoralen Notstand. Das Hauptproblem sei religiöse Ausweglosigkeit und Rechtsunsicherheit, indem Paare und Familien nicht mehr wissen, woran sie sich (kirchlich) halten können. Doch das verkennt die Lage. Für viele Katholik*innen ist dieser angebliche Notstand gar nicht mehr gravierend, weil sie unter individualisierten und verflüssigten Gegenwartsbedingungen selbst kompetente Lösungen für ihre pastoralen (Biografie-)Probleme organisieren. Dafür spricht etwa der Boom sogenannter freier Ritualbegleiter*innen, die auch theologisch oft gehaltvolle Passageriten anbieten. Nur eben ohne die ganzen Hürden und kirchenpolitischen Identitätsdiskussionen um irreguläre Situationen etc. „Freie Ritualbegleitung macht die Kirche und ihre Mitarbeiter*innen darauf aufmerksam, Menschen, die ihr begegnen, in deren Selbstverantwortung ernst zu nehmen. Diese speist sich aus der Berufung des Menschen zur Freiheit durch Gott und Gott selbst bleibt der / die erste Handelnde"[3], so ein Ergebnis der einschlägigen Studie von Teresa Schweighofer.

Gerade der pastoraltheologische Blick auf die vielfältige Lebens- und Glaubenspraxis der Gläubigen kommt zu einer ganz anderen Problemdefinition. Es gibt weniger einen pastoralen Notstand bei den glaubenden und suchenden Einzelnen. Was es gibt, das ist der Notstand eines blockierten „Sprung nach vorn" (Johannes XXIII.) in amtlicher Lehre und kirchenrechtlicher Normgebung.

Zusammen mit einigen pastoraltheologischen Kolleginnen und Kollegen haben wir deshalb im Vorfeld der Synode darauf hingewiesen, dass eine barmherzigere Anwendung der Familienlehre für unsere deutschsprachigen Kontexte nicht ausreichen wird, um eine wirklich befreiende Theologie und Pastoral familialen Lebens voranzubringen.[4] Zu groß ist die Entfremdung vieler Menschen vom normativen Ehe- und Familienideal einer lebenslangen, heteronormativen Ehe mit traditioneller Rollenaufteilung von Erwerbs- und Erziehungsarbeit. Zu groß sind die Verletzungen, die durch moralische Verurteilung kleinerer und größerer Abweichungen von diesem Ideal entstanden sind. Zu groß auch der Verlust aller Sanktions- und Kontrollgewalt von verfasster Kirche über die

[3] *Teresa Schweighofer*, Das Leben deuten. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu Selbstverständnis und Handlungskonzepten Freier Ritualbegleiter_innen in Österreich, Wien 2018 (unveröff. Disseration), 252.

[4] Vgl. *Michael Schüßler / Christian Bauer* (Hg.), Pastorales Lehramt? (s. Anm. 1).

Lebensführung von Menschen – mit Ausnahme der in ihr abhängig Beschäftigten.

Es bräuchte gerade in Familienfragen den Ortswechsel der Kirche von einer weltanschaulichen Normalisierungsagentur hin zu einer risikobereiten Solidaritätsagentur. Denn in den kleinen Geschichten der Gegenwart steht das auf dem Spiel, was uns in den großen Erzählungen der Tradition zugesagt ist.

4. Entsprechend realistisch darf die Situation nach *Amoris Laetitia* betrachtet werden. Letztlich arbeitet sich auch noch die nachsynodale Diskussion an den rigoristischen Sackgassen einer verfehlten katholischen Identitätspolitik ab, am strengen Urteil über zerbrochene Ehen, am Erlaubnisdiskurs zu den Sakramenten, der peinlich genauen Normierung von Sexualität und der religiösen Diskriminierung von Homosexualität. „Es rächt sich nun, dass die entschiedene Ablehnung jeder Änderung oder Weiterentwicklung der diesbezüglichen Lehrmeinungen der Kirche als *der* Identitätsmarker *par excellence* angesehen wurde, an dem sich ablesen lasse, was das Katholisch-sein ausmachen soll."[5]

Amoris Laetitia könnte hier zumindest zu einem bedeutenden Türöffner werden. Letztlich geht es um zwei wichtige Weichenstellungen. Die eine bringt eine überfällige pastorale Wende im Stil und in der Rahmung katholischer Partnerschafts- und Familientheologie. Und das bedeutet zweitens einige wenige, operativ wirksame Veränderungen für die kirchliche Praxis.

Die pastorale Wende in Stil und Rahmung hat Walter Kardinal Kasper so zusammengefasst: „Der Papst ändert keine einzige Lehre, und doch ändert er alles."[6] Zentral ist die Orientierungsfigur einer differenzierten „Urteilsenthaltung"[7], also der Verzicht auf die moralische Verurteilung gegenwärtiger Biografien in Bezug auf Partnerschaft, Sexualität und Familie. Weil die Botschaft der Kirche keine Felsblöcke seien, die man auf das Leben von Menschen wirft (AL 305), wurde vor allem das interessant, was in *Amoris Laetitia* nicht mehr wiederholt wird – etwa das pauschale Verbot gängiger Formen der Geburtenplanung oder die Verurteilung von Homosexualität als Verstoß „gegen das natürliche Gesetz" (KKK 2357). Das erinnert an Ambiguitätspraktiken aus der kolonialen Missionsgeschichte, als es aus Rom bei strittigen Inkulturationsfragen manchmal lapidar hieß: „Nihil esse respondendum" (Es soll nichts geantwortet werden).[8]

Wie Eberhard Schockenhoff schreibt, geht es dem „Papst um nicht weniger als um den Wechsel von einer objektivistischen, auf eine statische Wesensmetaphysik gegründete Morallehre zu einer evangeliumsgemäßen, praxisnahen Theologie, die sich durch eine größere Lebensrelevanz auszeichnet"[9]. Das Schreiben verlässt die moraltheologische Top-down-Logik, die aus göttlicher Offenbarung und natür-

5 *Eberhard Schockenhoff*, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens ‚Amoris Laetitia', in: Stimmen der Zeit 235 (2017), H. 3, 147–158, hier: 150.

6 *Evelyn Finger*, „In der Liebe selber entscheiden", in: https://www.zeit.de/2016/17/vatikan-kardinal-walter-kasper-amoris-laetitia/seite-2 [Abruf: 27.3.2019].

7 Vgl. *Michael Schüßler*, … zu retten, nicht zu richten (Joh 3,17/GS 3). Urteilsenthaltung als Orientierungsfigur christlicher Existenz, in: ThQ 169 (2016), H. 3, 213–234.

8 Vgl. *Thomas Bauer*, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018, 22.

9 *Eberhard Schockenhoff*, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? (s. Anm. 5), 147.

lichem Sittengesetz lebensweltliche Anweisungen deduziert. Ausgangspunkt sind jetzt die gelebten Wirklichkeiten von Familien. Deswegen warnt AL vor falscher Idealisierung im Bereich lehramtlicher Aussagen zu Ehe und Familie. Das Schreiben ersetzt Anweisung und Gehorsam durch Bildung und Gewissensentscheidung. Wobei das Verhältnis von Bildung und persönlichem Urteil ziemlich klar bestimmt wird: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen." (AL 37).

Im Sinne einer zweiten Weichenstellung hat das jetzt unmittelbare Konsequenzen für die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten. Nach Can. 915 CIC darf die Kommunion nur dann verweigert werden, wenn Gläubige hartnäckig in offensichtlich schwerer Sünde verharren. Johannes Paul II. und Benedikt XVI. hatten eine reguläre Zweitehe zwangsläufig als eine solch objektiv schwere Schuld definiert. Im Gegensatz dazu heißt es in AL 301, es sei „nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten ‚irregulären' Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben". In Fußnote 351 steht ausdrücklich der Hinweis, die Hilfe der Kirche in solchen Situationen könnten auch die Sakramente sein. Die Eucharistie sei eben „nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen" (Evangelii Gaudium 47 zitierend).

5. Was man aber auch sehen muss: Der Papst hat alles geändert, außer der Lehre – und damit eben gerade nicht alles. Der Satz Kardinal Kaspers hat eine Kehrseite. Bei aller Barmherzigkeit und Lebensnähe verzichtet auch Papst Franziskus nicht auf den doppelten Boden klerikaler Pastoralmacht. Nach den Diskussionen um Fußnote 351 bestätigte er eine argentinische Orientierungshilfe als lehramtlich gemeinte Konkretion. Nur in Einzelfällen und nach dem Gespräch mit einem Priester, so stellt man sich das jetzt vor, könne die Möglichkeit zu Beichte und Kommunionenempfang gewährt werden. Das stand übrigens schon in AL: „Die Priester haben die Aufgabe, ‚die betroffenen Menschen entsprechend der Lehre der Kirche und den Richtlinien des Bischofs auf dem Weg der Unterscheidung zu begleiten. […] Das Gespräch mit dem Priester im *Forum internum* trägt zur Bildung einer rechten Beurteilung dessen bei, was die Möglichkeit einer volleren Teilnahme am Leben der Kirche behindert, und kann helfen, Wege zu finden, diese zu begünstigen und wachsen zu lassen." (AL 300) In der konkreten Umsetzung bleibt das katholische Gewissen weiterhin auf die kontrollierende „Bildung" durch die Hirten angewiesen.

Wenn man es positiv interpretieren will, dann ist *Amoris Laetitia* damit ein Meisterstück katholischer Ambiguitätspraktik. Die Dinge bleiben so mehrdeutig, dass sich nachher viele Positionen im breiten Raum des Katholischen irgendwie bestätigt fühlen können. Heilsame Dezentralisierung heißt eben auch, dass in Rom nicht mehr alles bis ins Kleinste für alle Teile der Weltkirche entschieden werden kann und auch nicht entschieden werden muss. Die vielstimmige und gegensätzliche Interpretation und Diskussion von *Amoris Laetitia* bestätigt das nur.

Damit ist aber auch klar, welcher Referenzpunkt letztlich die katholische Ehe und Familienpastoral weiterhin bestimmt. Die von Papst Franziskus sicherlich gewollte Öffnung zur Gegenwart und die pastorale Verausgabung des kirchlichen

Handelns zugunsten des bedrängten Lebens im Heute findet ihre Grenze dort, wo es darum geht, die verfasste Identität des Katholischen zu sichern. Mindestens genauso wichtig wie die seelsorgliche Begleitung fragiler und zerbrochener Beziehungen ist die Sorge um die fragile und zerbrechende Einheit der Kirche. „Einzelne Beiträge in der Synodenaula über Homosexualität oder Gender hatten tiefe Differenzen offenbart, doch an einer weiteren Ausweitung der Zone des Strittigen gab es kein Interesse."[10] Franziskus hat in seiner Abschlussrede sensibel, aber deutlich benannt, „dass das, was einem Bischof eines Kontinentes als normal erscheint, sich für den Bischof eines anderen Kontinents […] beinahe wie ein Skandal herausstellen kann – beinahe!"[11]

Wo *Amoris Laetitia* also alte Gräben zuschüttet, tun sich daneben gleich Neue auf. Das zeigt sich vor allem beim Geschlechterverhältnis. Nicht nur, dass außer wenigen ausgewählten Ehepaaren bei der Synode eben weiterhin die zölibatäre Männerkirche über die Orientierung aller anderen Lebensformen im Volk Gottes entscheidet. Zugleich macht sich der Papst lehramtlich die Warnung vor der angeblichen „Gender-Ideologie" zu eigen (AL 56). Hier bedroht nun die Vielfalt der Lebensformen doch wieder die unveränderte Lehre einer heterosexuellen Familienutopie.

6. Zugegeben: Der „Habituswechsel"[12] und die Betonung seelsorglicher Spielräume ist wirklich ein heilsamer Fortschritt. Insgesamt meint Rainer Bucher, es fehle jetzt nur noch eine konzilsorientierte Reform des Kirchenrechts. Das mit Sicherheit. Doch das Kirchenrecht orientiert sich an der lehramtlich verkündeten Theologie. Deshalb ist die gelobte Moderation der Widersprüche im Blick auf die pasto-

Weiterführende Literatur:

Christian Bauer / Michael Schüßler (Hg.), Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Ostfildern 2015. Pastoraltheologische Vorschläge einer befreienden Familienpastoral in der Spur des II. Vatikanums.

Stephanie Klein, Familienvorstellungen im Wandel: Biblische Vielfalt, geschichtliche Entwicklungen, gegenwärtige Herausforderungen, Zürich 2018. Ein Überblick über den aktuellen Diskussionsstand.

Arnd Bünker (Hg.), Familienvielfalt in der katholischen Kirche: Geschichten und Reflexionen, Zürich 2015. Ein kreatives Lesebuch zum Thema.

Nancy Cardoso, Familie, Familismus, plurale Familie! Theologische Aufgaben und Auferstehung, in: *Franz Gmainer-Pranzl / Sandra Lassak / Birgit Weiler* (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck 2017, 233–248. Eine befreiungstheologische Perspektive aus Brasilien, um Familie theologisch neu zu denken.

[10] *Stephan Goertz / Caroline Witting* (Hg.), Amoris laetitia – Wendepunkt der Moraltheologie? (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 47.

[11] *Papst Franziskus*, Ansprache des Heiligen Vaters zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, online: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html [Abruf: 27.3.2019].

[12] *Rainer Bucher*, Mehr als Stellschrauben: Amoris laetitia. Das nachsynodale Schreiben des Papstes bedeutet eine pastoraltheologische Rekontextualisierung von Moraltheologie und Kirchenrecht, in: Herder-Korrespondenz 70 (2016), H. 6, 15–16, hier: 16.

rale Weiterentwicklung des Lehramts womöglich doch zu wenig. Franziskus verkörpert in seiner Person ein pastorales Lehramt. Doch ob es zu einer, dann vielleicht nur dezentral und kontextuell zu denkenden, pastoralen Wende auch der konkreten Lehre kommt, das scheint nach *Amoris Laetitia* weiter ziemlich offen.

Man muss hier noch einmal an die fast prophetische Forderung des viel zitierten Bischof Bonny erinnern. Der hatte in seinem offenen Brief vor der Synode gesagt: „In den letzten Monaten […] habe ich mehrfach gehört oder gelesen: ‚Einverstanden, dass die Synode für größere pastorale Flexibilität eintritt, aber an der Lehre der Kirche wird sie nicht rütteln können'. Manche erwecken den Eindruck, die Synode werde nur über die Anwendung der Lehre sprechen können, nicht aber über ihren Inhalt. Diese Gegenüberstellung von ‚Pastoral' und ‚Lehre' scheint mir aber zu kurz gegriffen, sowohl in pastoraler wie theologischer Hinsicht. Sie kann sich nicht auf die Tradition der Kirche berufen. Pastoral hat ganz und gar mit der Lehre zu tun, und Lehre ganz und gar mit Pastoral. Beide werden […] auf die Tagesordnung kommen müssen, wenn die Kirche neue Wege für die Evangelisierung von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft öffnen möchte."[13]

Ich halte das weiterhin für das entscheidende Erbe des Konzils. Pastorale Realitäten sind selbst theologische Orte und können zu wirklichen dogmatischen Neuentdeckungen führen. Es gibt eine theologische Einspruchsfunktion von Erfahrungen, in denen Menschen um ihre Würde ringen. Wenn sie in ihren intensiven Nah-Beziehungen mit Gefährdungen und Scheitern konfrontiert sind und wenn sie darin zugleich neue Formen des Gelingens erproben und entdecken. Diese Erfahrungen ans Licht zu bringen und in ihrem dogmatischen Gewicht stark zu machen, weil es letztlich auch die eigenen Erfahrungen sind oder sein könnten, das ist die Aufgabe pastoraler Theologie.

Amoris Laetitia tritt hier vor allem für größere pastorale Flexibilität ein, für eine praxisnahe Theologie des kontextuellen Begleitens, Unterscheidens und Eingliederns im Sinne der Barmherzigkeit. Die Lehre aber bleibt weitgehend unberührt. Einige sehen ja sogar in diesem vorsichtigen, quasi halbierten Aggiornamento bereits „Anreize für eine undifferenzierte ‚Pastoral des Durchwinkens'", die „das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Moralverkündigung […] untergraben würde"[14]. Als ob genau dafür die überhebliche Struktur der bisherigen Moralverkündigung und ihrer „Pastoral der Messlatte" nicht längst selbst gesorgt hätte.

Weil eine Weiterentwicklung der Lehre blockiert bleibt, entsteht das Bild eines letztlich paternalistisch grundierten Diskurses: Die Kirche gewährt zwar großzügig Barmherzigkeit und kritisiert eine „übertriebene Idealisierung" (AL 36). Zugleich aber gilt weiterhin (ein paar hundert Nummern später im Text), „dass die Kirche in keiner Weise darauf verzichten darf, das vollkommene Ideal der Ehe, den Plan Gottes in seiner ganzen Größe vorzulegen" (AL 307). Im eingangs genannten Bild: Die katholische Messlatte bleibt genauso hoch und in Teilen lebensfern wie bisher, nur wird man

[13] *Johan Bonny*, Die Bischofssynode über die Familie. Erwartungen eines Diözesanbischofs, in: http://www.wir-sind-kirche.at/sites/default/files/synode_uber_die_familie_d.pdf [Abruf: 1.6.2015], 7 f.

[14] *Franz-Josef Bormann*, Durchbruch oder Pyrrhussieg? Die Erklärung der DBK zum postsynodalen Schreiben Amoris laetitia, in: ThQ 170 (2017), H. 2, 203–211, hier: 211.

beim drunter Hindurchlaufen nicht mehr so oft mit Felsblöcken beworfen.

7. Was heißt das alles für das konkrete Ehe-, Partnerschafts- und Familienleben? Was heißt das für eine kirchliche Beziehungspastoral?[15] Die gute Antwort lautet: Kommt darauf an. Und zwar jetzt auch mit Rückendeckung aus Rom. Im besten Fall haben die kirchlichen Mitarbeiter*innen bei ihrer bisher latent kriminalisierten Seelsorge und Pastoral weniger Angst und weniger schlechtes Gewissen. Im besten Fall kommen Menschen mit pastoralen Mitarbeiter*innen in Kontakt, die das Bild der moralischen Messlatte wirklich verabschiedet haben und die in der Lage sind, die Verheißungen des Evangeliums gerade in fragilen und auch zerbrochenen Wirklichkeiten entdecken zu können. Es wäre eine befreiende Erleichterung, wenn nach *Amoris Laetitia* an pastoralen Orten offener, sanktionsfreier und weniger urteilend über Familie und Partnerschaft gedacht und geredet wird. Es wäre eine evangeliumsgemäße Qualität, wenn auch in der liturgischen und sakramentalen Praxis die Erfahrung möglich wäre: Ich muss nicht „ungescheitert" sein, um von Gott anerkannt zu werden. Kirchliche Mitarbeiter*innen müssen dann kein perfektes Familienleben vorweisen, um Zeug*innen des Glaubens zu sein. Das Evangelium wird heute weniger darin bezeugt, ob eine heroische Treue zu einer einmal getroffenen Lebensentscheidung gelingt, sondern eher darin, ob und wie Beziehungen und Partnerschaften mit der nötigen Wahrhaftigkeit gelebt werden können.

Dass deswegen aber plötzlich die Ehevorbereitungskurse überlaufen sind und sich die Zeitgenossen von der Kirche die Liebe erklären lassen,[16] das wird auch nach *Amoris Laetitia* nicht passieren. Mit der Sichtbarkeit von sexuellem Missbrauch durch katholische Priester hat Kirche hier jede verbliebene Glaubwürdigkeit verloren. Nicht erst seit der MHG-Studie[17] weiß man, dass etliche Priester unter der von ihnen selbst hochgeschraubten Messlatte problemlos durchgelaufen sind – mit katastrophalen Folgen für alle Beteiligten. Und dass vorgesetzte Mitbrüder mitgeholfen haben, genau das unsichtbar zu machen. Um ein Kind zu erziehen, braucht es ein ganzes Dorf, heißt es im Film Spotlight, und um ein Kind dauerhaft zu missbrauchen ebenfalls.

Die sympathische Selbstdefinition der Kirche als Feldlazarett bleibt davon nicht unberührt. Dieses barmherzig-helfende Selbstbild wird durch die Wirklichkeit sexueller Gewalt im eigenen kirchlichen Bereich massiv in Frage gestellt. „Solange die Armen, denen ich begegne, Opfer von Dritten sind, kann ich mich ihnen helfend zuwenden"[18], schreibt Klaus Mertes. Doch im Fall des Missbrauchs „begegnet die Institution nicht einfach Opfern von Taten und Verhältnissen, für die sie selbst kei-

[15] *Manfred Belok / Franziska Loretan-Saladin* (Hg.), Zwischenmenschlich. Beziehungspastoral heute, Zürich 2016.

[16] *Martina Kreidler-Kos*, Zwei Jahre Familienpapier „Amoris laetitia". Ein Papst erklärt uns die Liebe, in: https://www.deutschlandfunkkultur.de/zwei-jahre-familienpapier-amoris-laetitia-ein-papst.1124.de.html?dram:article_id=413274 [Abruf: 27.3.2019].

[17] *MHG-Konsortium*, Forschungsbericht: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim–Heidelberg–Gießen 2018 (online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf [Abruf: 13.05.2019]).

[18] *Klaus Mertes*, Kirche und Trauma, in: Stimmen der Zeit 231 (2013), H. 5, 327–338, hier: 333.

ne Verantwortung trägt. Sie begegnet Opfern ihrer eigenen ‚Pastoral'"[19]. Dabei waren und sind es gerade Kinder und Jugendliche aus belasteten und zerbrochenen Familien, die in Kirche und bei Priestern Anerkennung, Hilfe und Schutz erwartet haben, aber geistlichen und sexualisierten Missbrauch erfahren haben.

Alle Konzepte kirchlicher Praxis, die sich selbst prinzipiell als gelungen und alles andere als fragwürdig, gefährlich und hilfebedürftig betrachten, werden dadurch unglaubwürdig. Es geht nicht nur darum, nach Außen barmherziger zu werden, während nach Innen die Reinheit des Lehrgebäudes unangetastet bleibt. Die Sichtbarkeit von sexuellem Missbrauch in der Kirche bringt die geläufige Heilsökonomie durcheinander und verschärft die notwendige pastorale Umkehr der Kirche – und zwar bis in die Lehre und die dogmatischen Kernbereiche hinein. Auch und gerade in Fragen von Sexualität, Familie und Partnerschaft. Ob die Katholische Kirche dazu die Kraft aufbringen wird, bleibt mehr als ungewiss.

Der Autor: *Michael Schüßler ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.*

[19] Ebd.

Zur Familiensynode

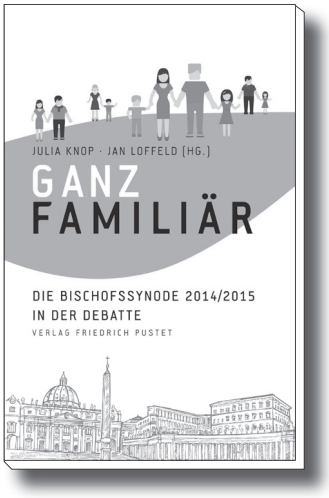
JULIA KNOP / JAN LOFFELD (HG.)

Ganz familiär

Die Bischofssynode 2014/2015
in der Debatte

Mit einem ausführlichen Kommentar zum päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia* sowie einer intensiven Reflexion des gesamten Diskussionsprozesses, der sichtbar gewordenen Konfliktlinien sowie der zukunftsweisenden Ergebnisse bieten die renommierten Autorinnen und Autoren eine multiperspektivische Auswertung der Familiensynode.

152 S., kart., ISBN 978-3-7917-2773-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Johann Maier (†)

Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden

Folgen missbräuchlicher Verwendungen neutestamentlicher Aussagen

1 Die Passionserzählungen des Neuen Testaments

Christen sollten täglich dafür danken, dass es nicht bloß ein einziges Evangelium und somit nur einen Passionsbericht gibt. Ein einziges Evangelium allein hätte die Gefahr eines massiven Fundamentalismus nach sich gezogen, eine Diktatur der Wortwörtlichkeit mit einem entsprechenden Maß an Intoleranz.

Uns liegen vier Passionsberichte vor, drei einander ähnliche in den sogenannten Synoptikern (Markus, Matthäus und Lukas), und ein vierter, in manchen Punkten abweichender, im Evangelium des Johannes. Diese Quellenlage macht es unmöglich, das damals Geschehene genau zu rekonstruieren.[1] Dementsprechend differieren auch die frühchristlichen Wahrnehmungen der Berichte.[2] Das ist für einen Historiker unbefriedigend. Theologisch bedeutet es, dass die historischen Einzelheiten nicht das Entscheidende sein können, und dass sie, in den Vordergrund gedrängt, sogar den Blick auf die Hauptsache verstellen können. Wann immer in der Geschichte des Christentums Einzelheiten gegenüber der Hauptsache ein Übergewicht erhalten haben, ist es folgerichtig zu einer Fehlentwicklung und auch zu entsprechend unchristlichen Verhaltensweisen gekommen. Der vierfache Passionsbericht bewahrt also davor, die Richtigkeit historischer Einzelangaben an die Stelle des Inhalts der christlichen Botschaft zu stellen. Und auch davor, einzelne Angaben zu verabsolutieren.

Prüft man die vier Passionsgeschichten auf beteiligte Personen bzw. Personengruppen, begegnet man am häufigsten Personal des Jerusalemer Heiligtums, zuständig auch für Jerusalem als „Stadt des Heiligtums". Es handelt sich hauptsächlich um Funktionäre, die auch im *synhedrion* vertreten waren, im obersten jüdischen Gremium der römischen Provinz Judäa, mit dem Hohepriester an der Spitze. Priesterliche Mitglieder dieses Personals werden im Neuen Testament (aber nicht in jüdischen Quellen) *archiereis* genannt. Die Übersetzungen geben das meist mit „Hohepriester" wieder, was vermuten ließ, es handelte sich um ehemalige Hohepriester, was jedoch nicht zutreffen kann. Tatsäch-

[1] *Wolfgang Reinbold*, Der Prozess Jesu (Biblisch-theologische Schwerpunkte 28), Göttingen 2006; *Adalberto Giovannini / Erhard Grzybek*, Der Prozess Jesu: Jüdische Justizautonomie und römische Strafgewalt. Eine philologisch-verfassungsgeschichtliche Studie (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 76. Historisch-sozialwissenschaftliche Reihe), München 2008.

[2] *Ellen Bradshaw Aitken*, Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion (NTOA 53), Göttingen 2004.

lich dürfte es sich in den Quellen hier um Priester handeln, die dank ihrer Abstammung am Jerusalemer Tempel die Schlüsselpositionen innehatten, also „hohe Priester" bzw. „Erzpriester", am ehesten aus jenen Familien, die in anderen Texten, v. a. aus Qumran, Zadokiden (*bᵉnê Ṣadôq*) genannt werden.[3] Mit ihnen treten häufig *grammateis* auf, das sind Juristen, offensichtlich spezialisierte „Schreiber" im Dienst des Kultapparates. Nicht aber in erster Linie Exegeten, wie die in den Übersetzungen dominierende Wiedergabe mit „Schriftgelehrte" suggeriert. Rolle und Status solcher spezialisierten Schreiber sind in letzter Zeit auf dem altorientalischen Hintergrund deutlicher erkennbar geworden.[4] Die „hohen Priester" und „Schreiber" treten im NT zusammen auf, wenn sie ihre Obliegenheiten wahrnehmen. Ihr Verhalten lässt klar erkennen, dass sie im Sinne bestimmter amtlicher Obliegenheiten handelten und dass sie Mitglieder des *synhedrion* waren. Die gegebenenfalls beteiligten Laienfunktionäre heißen meist „Älteste" (*presbyteroi*), bei Lukas auch Amtsträger (*archontes*). Im *synhedrion* bildeten die Priester mit ihren Anhängern eine Art Fraktion, die sog. Sadduzäer. Ihnen gegenüber stand eine laienorientierte Gruppe, die Pharisäer. Die Sadduzäer verloren nach dem Krieg gegen Rom (66–70 n. Chr.) mit

[3] In der Fachliteratur werden Aaroniden (alle Priester) und Zadokiden (spezielle Tempelpriester) selten in ein funktional zutreffendes Verhältnis zueinander gesetzt. Zur Sache vgl. *Cana Werman*, The Sons of Zadok, in: *Lawrence H. Schiffmann* / *Emanuel Tov* / *James C. VanderKam* / *Galen Marquis* (Hg.), The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery, Jerusalem 2000, 623–630.

[4] Die im ganzen Alten Orient sehr differenzierte Berufsgruppe der „Schreiber" sollte nicht vorrangig mit einer Tätigkeit in Bezug auf die biblischen Schriften gesehen werden, vielmehr als Bildungsträger mit weitreichender Spezialisierung je nach den Aufgaben in Institutionen, vor allem Hof und Heiligtum. In Jerusalem dominierte umständebedingt natürlich das Heiligtum. Vgl. *Richard A. Horsley*, Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea, Louisville–London 2007; *Mark Leuchter* (Hg.), Scribes Before and After 587 BCE: A Conversation, in: Journal of Hebrew Scriptures 7: Article 10 (2007), online: http://www.jhsonline.org/Articles/article_71.pdf [Abruf: 29.03.2019]¸ *Katharine Dell*, Scribes, Sages, and Seers in the First Temple, in: *Leo G. Perdue* (Hg.), Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World (FRLANT 219), Göttingen 2009, 125–144; *David S. Vanderhooft*, Scribes and scripts in Yehud and in Achaemenid Transeuphratene, in: *Oded Lipshits* / *Gary N. Knoppers* / *Manfred Oeming* (Hg.), Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context, Winona Lake 2011, 529–544; *Johann Maier*, Die Mittel der Darstellung der Geschichte Israels in Texten aus Qumran und ähnlichen Schriften. Zwischen Protologie und Eschatologie, in: *Markus Tiwald* (Hg.), Q in Context. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings-Source – A New Look at the "Parting of the Ways" (BBB 172), Göttingen 2015,19–42; *Samuel L. Adams*, The Social Location of the Scribe in the Second Temple Period, in: *Joel Baden* / *Hindy Najman* / *Eibert J. C. Tigchelaar* (Hg.), Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy (JSJ.S), Leiden 2016, 22–37; *Arie van der Kooij*, Scholars and Officials in Early Judaism: The *Sôfer* of Jesus Ben Sira, in: *Randall X. Gauthier* / *Gideon R. Kotzé* / *Gert J. Steyn* (Hg.), Septuagint, Sages, and Scripture: Studies in Honour of Johann Cook (VT.S), Leiden 2016, 190–204; *Seth L. Sanders*, From Adapa to Enoch. Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon (TSAJ 167), Tübingen 2017; *William M. Schniedewind*, Scribal Education in Ancient Israel and Judah into the Persian Period, in: *Jason M. Zurawski* / *Gabriele Boccaccini* (Hg.), Second Temple Jewish "Paideia" in Context (BZAW 228), Berlin–New York 2017, 11–28. Textgeschichtlich: *Sidnie White Crawford*, Textual Growth and the Activity of Scribes, in: Svensk Exegetisk Årsbok 82 (2017), 6–27; *John Screnock*, Traductor Scriptor: The Old Greek Translation of Exodus 1–14 as Scribal Activity (VT.S 174), Leiden 2017.

der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. ihre politische und soziale Position. Nach und nach übernahmen dann die sogenannten Pharisäer die Führungsrolle im Rahmen einer neu aufkeimenden jüdischen Selbstverwaltung, und auf dieser neuen Basis entstand als neue Führungsschicht das rabbinische Judentum, auf dem noch das orthodoxe Judentum fußt.

Dieser historisch maßgebliche Machtwechsel blieb aber für das Geschichtsbewusstsein der jüdischen wie christlichen Seite fast bedeutungslos. Obwohl man nämlich die Tempelzerstörung auf beiden Seiten als folgenreiche geschichtliche Epochengrenze wahrgenommen und gedeutet hat, legte man jüdischerseits größeren Wert auf die Kontinuität als „Israel". Für die Passion Jesu heißt dies Folgendes: Trotz des historischen Machtwechsels von den Sadduzäern zu den Pharisäern haben die späteren Rabbinen sich rückblickend mit dem Judentum so identifiziert, dass sie den Prozess gegen Jesus als ihre Sache anerkannt und ihn (bSanh 43a) so geschildert haben, als hätte er nach rabbinischem Recht stattgefunden. Und zwar mit der Steinigung als Todesstrafe und mit der ausdrücklichen Behauptung, die Verurteilung sei – wegen Volksverführung und Zauberei – durchaus rechtens geschehen. Spiegelbildlich ergab sich dasselbe auf der christlichen Seite. Auch hier ging es um die heilsgeschichtliche Kontinuität, mit dem Unterschied, dass die Kirche sich selber als das eigentliche Israel verstand, aber mit Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi als endzeitlichen Wendepunkt, und die Tempelzerstörung wurde als Straffolge für die Ablehnung Christi gedeutet. Für die Wirkungsgeschichte der Passionsberichte in der Kirche ist diese spiegelbildliche Konstellation eines auf das Kollektiv „Israel" fixierten Geschichtsverständnisses von so grundlegender Bedeutung, dass die historischen Details der heilsgeschichtlichen Sicht unter- und eingeordnet wurden. Wie dies vor sich ging, zeichnet sich schon in den Passionserzählungen deutlich ab.

In bestimmten Szenen der Passionsgeschichten wird ein Publikum erwähnt. Anwesend konnten tageszeitlich und umständehalber eigentlich nur die wenigen sein, die bei der Verhaftung dabei waren und noch hinzukamen, doch ist eine deutliche Tendenz zu beobachten, Rolle und Bedeutung dieses Publikums zu vergrößern. Im griechischen Originaltext wird das Publikum zudem auf eine kennzeichnende Weise unterschiedlich bezeichnet und in den Bibelübersetzungen auf bemerkenswerte Weise variierend und teilweise sehr folgenreich wiedergegeben.

Es gibt im Griechischen den Ausdruck *plêthos*, der bezeichnet eine Menschenmenge. Meist begegnet aber *ochlos* oder in der Mehrzahl *ochloi*; das bedeutet auch eine Menge oder Masse von Leuten, jedoch auch eine Schar von Kriegsleuten; im älteren Deutschen gibt es dafür die Bezeichnung „Haufen"; aber auch „Volk" wurde für eine Volksmenge und für „Kriegsvolk" verwendet. Die Übersetzung mit Volk erweckte allerdings den Eindruck, dass im Griechischen das Wort *laós* oder *ethnos* zugrunde liegt, eine Bezeichnung für eine ethnische und eventuell auch politische Einheit. Das kann zu einem Missverständnis führen, zu einer Verabsolutierung der betroffenen Textaussage: nicht mehr die anwesende Menge, sondern das ganze Volk erscheint als Akteur.

Tatsächlich begegnet *laós* („Volk") statt *ochlos* da und dort auch im griechischen Text der Passionsgeschichten. Der Gedanke, es sei nicht eine „Volksmenge" gemeint, sondern das in der Regel so bezeichnete „Volk Israel", liegt für den Leser in solchen

Fällen auf den ersten Blick nahe. Es ist daher wichtig, dass ein Bibelleser auf den originalen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht wird, denn Übersetzungen lassen das Gemeinte meist nicht erkennen.

Der Sprachgebrauch zeigt in den vier Evangelien eine Entwicklung von konkreten Einzelangaben hin zu verallgemeinernden Behauptungen, von „Volksmenge" zu „Volk". Zudem ist ein Wechsel der Hauptakteure, der dem Machtwechsel vor und nach 70 n. Chr. entspricht, zu beobachten: Neben den Sadduzäern bzw. den priesterlichen Instanzen und den Schriftgelehrten treten zusätzlich und schließlich vorrangig die Pharisäer als Gegner Jesu hervor, im Johannesevangelium sind es dann „die Juden" überhaupt.

In den meisten Erzählungseinheiten der Passionsgeschichten ergibt sich folgender Befund in Bezug auf Beteiligte am Geschehen.

(a) Mk 14,1–2 und Lk 22,1–2 beraten die hohen Priester und die Schriftgelehrten *(grammateis)*, wie sie Jesus durch List festnehmen und töten könnten.

Nach Mt 26,1–5 versammelten sich die hohen Priester und die Ältesten (*presbyteroi*) des Volkes (*laós*). Sie befürchteten nämlich einen Aufruhr des Volkes (*laós*) auf dem Fest und wollten dieses Unglück vermeiden.

In Joh 11,45–52 hingegen versammelten die hohen Priester und die Pharisäer das *synhedrion*. Und die hohen Priester und Pharisäer lassen nach Jesus fahnden.

(b) Entsprechend Mk 14,10 f. und Mt 26,14 f. ging Judas zu den hohen Priestern, nach Lk 22,4 zu den hohen Priestern und Kommandanten (*strategoi*).

(c) Judas kommt mit einem *ochlos*, einem „Haufen" daher, laut Mk 14,43 und Mt 26,47 kommt dieser von den hohen Priestern und den Ältesten.

Lk 22 nennt ohne nähere Angaben einen *ochlos*, aber in Lk 22,52 spricht Jesus die herbeigekommenen hohen Priester und den Kommandanten (*strategos*) des Heiligtums und die Ältesten an.

In Joh 18,3 kommt Judas gar mit einer *speira*, einer Kohorte römischer Soldaten, und mit Bütteln (*hypêrétai*) von den hohen Priestern und Pharisäern daher.

(d) Laut Mk 14,53 ff. und Mt 26,57 ff. brachte man Jesus zum Hohepriester, und dazu versammelten sich alle: die hohen Priester und die Ältesten und die Schriftgelehrten zum *synhedrion*.

In Joh 18,12 sind es römische Soldaten und ihr Anführer und die Leute, die von den Juden geschickt worden waren, die Jesus gefangen nehmen.

(e) Laut Mk 15,1–2 berieten „die hohen Priester" mit den Ältesten und Schriftgelehrten und dem ganzen *synhedrion*.

Mt 27,1–2 nennt „alle die hohen Priester" und die Ältesten des Volkes.

Bei Lk 22,55–23,1 kam der Ältestenrat (das *presbyterion*) des Volkes (*laós*), die hohen Priester und Schriftgelehrten zusammen und führten ihn in „ihr *synhedrion*".

(f) Lk 23,4: Pilatus sagt zu den „hohen Priestern" und zu den Volkshaufen (*ochlous* [!]): „ich finde nichts Schuldhaftes an diesem Menschen".

(g) Lk 23,10 nennt „die hohen Priester" und die Schriftgelehrten. Pilatus versammelt die hohen Priester und die Amtsträger (*archonta*) und das Volk (*ton laón*), und Jesus wird als Volks-Verführer (*apostrefanta ton laón*) vorgeführt, aber als unschuldig erkannt.

(h) In Mk 15,6–15 stacheln „die hohen Priester" den Volkshaufen (*ochlos*) auf, die Freilassung des Barabbas zu verlangen. Bei Mt 27,15–26 sind es die *ochloi* (Plural), und diese Mengen verlangen alle: „kreuzige ihn".

Und in Mt 27,24 – nur hier! – begegnet die verhängnisvolle Formulierung: „da antwortete das ganze Volk (*laós*): Sein Blut komme auf uns und auf unsere Kinder." Dieser Vers hatte eine folgenreiche Wirkungsgeschichte.[5]

In Joh 19,6 schreien die hohen Priester und ihre Büttel (*hypêrétai*): „Kreuzige ihn!" Nach Joh 19,12 will Pilatus Jesus freilassen, aber die Juden lehnen ab. Auch in V. 14 spricht Pilatus zu den Juden, und in V. 15 antworteten die hohen Priester. Und dann übergab Pilatus ihnen sogar Jesus zur Kreuzigung!

(i) Nur in Lk 23,34a sagt Jesus zwischen zwei Übeltätern am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun". Gemeint sind offenbar die römischen Soldaten, aber auch dieser Vers hat eine bemerkenswerte Auslegungsgeschichte mit der Tendenz zu Kollektivurteilen nach sich gezogen.[6]

(j) Nach Lk 23,34–35 stand bei der Verlosung der Kleider Jesu durch die Soldaten das Volk (*laós*) dabei und sah zu. Hier bezeichnet *laós* zwar eine schaulustige Volksmenge, aber die Assoziation mit „Volk Israel" war eben doch naheliegend.

(k) Bei Mk 15,31 sehen „die hohen Priester" miteinander und mit den Schriftgelehrten spottend zu, in Mt 27,41 auch die Ältesten.

Lk erwähnt in 23,34 aber wieder das Volk und die Amtsträger (*archontes*).

Nach Joh 19,17 haben die Juden Jesus gar zur Kreuzigung übernommen und „die hohen Priester" ärgern sich über Pilatus, der als Kreuzesaufschrift den Titel „König der Juden" hatte anbringen lassen.

Die gemeinsam bezeugten und wohl auch ältesten Angaben bei Mk und Mt erwähnen als jüdische Handelnde also einhellig „die hohen Priester" und mit ihnen die Schreiber, ihre juristischen Sachverständigen, als regelmäßig auftretende Behörde, ferner den Hohepriester selbst sowie Dienstleute des Hohepriesters. Dazu treten da und dort noch die Ältesten (*presbyteroi*) oder Amtsträger (*archontes*) auf, also nichtpriesterliche Mitglieder des *synhedrion*.

Die Ältesten werden aber von alters her auch als „Älteste des Volkes" bezeichnet und waren auf allen administrativen Ebenen vertreten, im nahöstlichen wie im griechischen Raum. Von daher geriet der Ausdruck *laós* im Sinne von „Volk" hier mit in die Kontexte des Geschehens am Heiligtum zu Jerusalem. In der Folge wurde bei Lukas da und dort aus dem *ochlos*, dem anwesenden „Haufen", der *laós*, das Volk, und bei Johannes gar „die Juden".

Diese Übersicht illustriert auf überzeugende Weise die Notwendigkeit einer für das Verständnis der Quellen erforderlichen Sprachkenntnis. Wer sich auf Übersetzungen verlassen muss, gelangt sehr leicht zu unzutreffenden Schlussfolgerungen. Gerade wer biblische Schriften als „kanonisch" wertet, sollte doch in der Lage sein, sie auch lesen zu können, andernfalls leidet die Glaubwürdigkeit dessen, was er zu ihnen als verbindlich zu sagen unternimmt.

[5] Dazu siehe *Rainer Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 16), Münster 1984.

[6] *Matthias Blum*, „… denn sie wissen nicht, was sie tun." Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 46), Münster 2004.

Werden diese Angaben über das Volk und die Juden ohne Berücksichtigung des differierenden Befundes verabsolutiert, erscheint nicht mehr das politische Establishment als verantwortlich handelnd, sondern die Gesamtheit. Das entspricht der Situation im 2. Jh. n. Chr. und danach, als sich Christen und Juden bereits getrennt gegenüberstanden und sich miteinander konkurrierend als „Israel" präsentierten.

2 Die Schuldfrage und die Vorstellung von der Kollektivschuld

Die Frage, wer den Prozess gegen Jesus zu verantworten hatte, ist eine historische Frage. Es sind aber theologische Publikationen über den Prozess Jesu, die an Zahl wie Umfang dominieren, obschon aus den vorliegenden Quellen nicht mehr als bisher erschlossen werden kann.[7] Das Verfahren gegen Jesus ist nicht in allen Punkten klar, weil sowohl jüdische wie römische Voraussetzungen zu beachten sind, und die jüdischen sind für diese Zeit unzureichend bekannt. Man verweist zwar gern auf die späteren Quellen des jüdischen Rechts, auf Mischna und Talmud, aber diese enthalten eben pharisäisch-rabbinisches Recht und das kann man nicht einfach zurückdatieren. Dieser unsichere Sachverhalt ist für den Historiker unbefriedigend, aber theologisch sinnvoll: Er lässt keine eindeutige Schuldzuweisung zu. Und theologisch ist die Frage der Schuld ohnedies grundsätzlich anders geartet, auch wenn immer wieder hartnäckig auf der Frage insistiert wird, wer damals Jesus ans Kreuz gebracht hat.

Die christlichen Glaubensbekenntnisse und die maßgeblichen kirchlichen Quellen äußern sich eigentlich auf klare Weise zur Frage, wieso und wozu die Passion Jesu stattgefunden hat. Demnach liegt die Ursache nicht bei einzelnen oder gar allen Juden und Römern, sie wird vielmehr als Folge der menschlichen Sünde überhaupt und insofern der Schuld jedes Einzelnen gesehen. Und das nicht bloß im Sinne einer Lehrmeinung von Theologen, sondern frömmigkeitsgeschichtlich breit angelegt, wie etwa in dem bekannten Karfreitagslied „O Haupt voll Blut und Wunden" von Paul Gerhard sich jeder Christ selber die Schuld zuweist.[8] Und im April 1982 hat die Pastoralkommission auf Empfehlung des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich ebenso erklärt, „dass alle Schriften des Neuen Testaments die eigentliche Schuld am Leiden und Tod Jesu der Sünde zusprechen, in der alle Menschen verhaftet waren und sind".

Trotz aller grundsätzlichen Aussagen ist es im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder zu abweichenden und gegenteili-

[7] Als Standardwerk galt lange Zeit hindurch *Josef Blinzler*, Der Prozeß Jesus. Das jüdische und römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt, Regensburg [3]1960; *Simon Légasse*, Le procès de Jésus. La passion dans les quatre Évangiles. Band 2 (Lectio Divina. Commentaires 3), Paris 1995; *Detlev Dormeyer*, Kein Prozess Jesu: Die römische Strafjustiz gegen Juden nach den neutestamentlichen Passionsgeschichten und Josephus, in: *Niclas Förster / Jacobus Cornelis de Vos* (Hg.), Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 10), Göttingen 2015, 127–140.

[8] Nun, was du, Herr, erduldet, // Ist alles meine Last; // Ich hab' es selbst verschuldet, // Was du getragen hast. // Schau her, hier steh' ich Armer, // Der Zorn verdienet hat; // Gib mir, o mein Erbarmer, // Den Anblick deiner Gnad'!

gen Behauptungen und zu einseitigen Vorwürfen gekommen. Nicht nur bei Außenseitern, auch Kirchenmänner und Theologen haben sich in diesem Punkt verfehlt; meistens im Rahmen populistisch-demagogischer Aussagen und Predigten, und oft mit beklagenswerten praktischen Folgen. Die didaktisch-homiletische Versuchung, mit der Schuldfrage Stimmung zu machen, war und ist stets akut.

Zwei Vorstellungen haben sich dabei als besonders unheilvoll wirksam erwiesen: die Vorstellung von einer Kollektivschuld und die Vorstellung vom Gottesmord.

In Bezug auf die Juden hat sich die Vorstellung von einer Kollektivschuld allerdings auch aufgrund einer biblisch-jüdischen Voraussetzung ausgewirkt, daher ist der Sachverhalt schwieriger und heikler als im Fall einer bloß antijüdischen ideologiegeschichtlichen Erscheinung.

Das Prinzip der persönlichen Verantwortlichkeit wird zwar im Alten Testament, jedenfalls beim Propheten Ezechiel, ausdrücklich festgestellt, dennoch kennt gerade die alttestamentlich-jüdische Tradition eine besondere Form von Kollektivverantwortung, Kollektivschuld und Kollektivstrafen. Nach der Tradition hat Gott Israel nämlich als Ganzes aus der Versklavung in Ägypten herausgeführt, und von daher wird es als Gottes Eigentumsvolk bezeichnet. Diesem Israel ist am Sinai der Gotteswille in Form der Torah offenbart worden, und diese Torah gilt als Erwählungs- und Bundesverpflichtung für ganz Israel. Der einzelne Israelit ist in diese Bundesverpflichtung eingebunden und grundsätzlich nicht frei, darüber zu befinden, selbst der Apostat, dessen Abfall man wie einen Todesfall betrauert, bleibt „Sünder Israels". Daraus ergab sich ein Geschichtsbild, das voraussetzt, dass die Geschichte heilsam verläuft, wenn Israel Gott gehorcht, und heillos verläuft, wenn Israel nicht gehorcht. Der einzelne Israelit trägt auch die Folgen des Ungehorsams anderer Einzelner mit. Und da die Zugehörigkeit zum Volk Israel vorrangig abstammungsmäßig definiert wird, umfasst dieses Kollektivbewusstsein nicht nur die jeweilige Judenheit, sondern auch alle Generationen, was eine anachronistische, aber gleichwohl intensive Identifizierung mit Geschehnissen in der Vergangenheit bewirkt. Gerade das erschwert nicht selten die wissenschaftliche Diskussion, weil negative Beurteilungen historischer Vorgänge als judenfeindliche Angriffe oder Symptome jüdischen Selbsthasses empfunden werden.

Dieses erwählungs- und geschichtstheologische Konzept hat natürlich, wie bereits im Zusammenhang mit der Tempelzerstörung erwähnt, seine Schattenseiten. Aber in der jüdischen Tradition galt die Annahme der kollektiven Aufgabe eben als Erfüllung eines göttlichen Auftrages, des „Bundes", und man nahm die negativen Folgen als Teil des gebotenen Zeugnisses für Gott in Kauf. Die modernen jüdischen Richtungen tun sich diesbezüglich schwerer und suchen die Ursache unerwünschter Folgen eher in aktueller Judenfeindschaft, oft nicht unterschieden vom modernen Phänomen des Antisemitismus. In der Folge kommt der Antisemitismusforschung derzeit eine unverhältnismäßig hohe Bedeutung zu, sie übersteigt nämlich die Bemühungen um Kenntnis und Verständnis des Judentums und seiner Geschichte. Auch die Beurteilung der neutestamentlichen Befunde unterliegt manchmal dieser einseitigen Tendenz zu einer überzogenen, modischen Antisemitismusforschung, in der moderne Kriterien für Diskriminierung anachronistisch auf historische Sachverhalte ange-

wandt werden. Die Handlung der Passionsgeschichten in den Evangelien ist in besonderer Weise von diesen Umständen betroffen.

Ein besonders problematischer Aspekt dieser Sicht trat regelmäßig zutage, wenn in einer konkreten Situation strittig war, was der Gotteswille ist und an welcher Stelle der Heilsgeschichte man steht. Wenn eine jüdische Gruppe behauptet: Jetzt sei die Stunde der Gottesherrschaft gekommen oder im Kommen und daher entsprechendes Verhalten gefordert, was einem Ultimatum gleichkommt. Entweder folgt man dieser Endzeitverkündigung und riskiert ein pseudomessianisches Abenteuer oder man lehnt ab und riskiert, damit eventuell die letzte Chance der Heilsgeschichte zu versäumen. Und jedes Mal wird vorausgesetzt, dass es um das Geschick ganz Israels und darüber hinaus um noch weit mehr geht.

In den Jahrhunderten vor und nach Beginn der christlichen Zeitrechnung hat es im Judentum tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf solche Fragen gegeben. Das Christentum ist aus solchen innerjüdischen Auseinandersetzungen erwachsen. Die frühen Christen waren überzeugt, dass die Herrschaft Gottes in und durch Jesus Christus gekommen sei. Es ging ihnen dabei also um Israel insgesamt und um die Herrschaft Gottes überhaupt. Kein Wunder also, dass in den Passionsberichten kollektive Bezüge da und dort zutage treten, und dass in den frühen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden Kollektivvorstellungen sehr wohl eine Rolle spielen.

Der Kreuzestod Jesu war unter Christen freilich schon früh auch ein Anlass zu Vorwürfen, doch richteten sich diese im Neuen Testament noch nicht gegen Israel als Ganzes, verstand man sich doch selber noch als Teil Israels. Die Verantwortung für die Kreuzigung wurde vielmehr den damals in Jerusalem beteiligten Juden zur Last gelegt. So geschieht es in der Apostelgeschichte, in der ebenso wie in den Synoptikern noch die hohen Priester und deren Leute als Gegner auftreten.

In Apg 2,23, in der Pfingstpredigt des Petrus in Jerusalem, heißt es, Jesus sei durch vorbestimmten Ratschluss und durch Vorsehung Gottes ausgeliefert worden, „und ihn habt ihr durch die Hand Gesetzloser (*anomôi*) kreuzigend beseitigt". Und in Apg 2,36 wird die Kollektivvorstellung noch korrekt angewendet: „Als gewiss erkenne nun das ganze Haus Israel, dass Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, sowohl zum Herrn wie zum Gesalbten gemacht hat." Die Unterscheidung zwischen dem ganzen Haus Israel und den wegen der Passion angesprochenen Jerusalemern ist deutlich.

Für spätere Leser klang eine Passage wie in Apg 3 freilich schon anders. Petrus und Johannes erregten wegen einer Heilung im Tempelareal einen Volksauflauf: (11) *pas ho laós* – „das ganze Volk" – lief zusammen, was nach „ganz Israel" klingt. In 3,13 ff. spricht Petrus „zum Volk" (*laós*): „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott eurer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert habt und zurückgewiesen habt vor Pilatus, der ihn freizulassen entschieden hat. Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten zurückgewiesen und habt gebeten, euch einen mörderischen Mann zu schenken." In V. 17 fährt Petrus jedoch fort: „Nun aber, Brüder, weiß ich, dass ihr eurer Unkenntnis entsprechend gehandelt habt so wie auch eure Amtsträger (*archontes*)."

Von verhängnisvoller Wirkung war der Text in 1 Thess 2,14–16. Durch eine willkürliche Satzteilung, durch einen

Punkt statt eines Kommas, wurde in vielen Übersetzungen ein Relativsatz verselbstständigt. Angesprochen sind die Christen in Thessalonich, die in der dortigen Judengemeinde auf Widerstand stießen und bedrängt wurden. Paulus meinte, sie würden dasselbe erleben wie die Brüder in Judäa unter den dortigen Juden.[9]

Eine wörtliche Übersetzung der Vv. 14–15: lautet etwa so: „(14b) ihr seid nämlich ähnlich geworden den Gemeinden Gottes, die in Judäa in Jesus Christus sind, weil auch ihr von euren eigenen Stammesgenossen dasselbe erlitten habt, wie diese unter den Juden/Judäern, (15) die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, und Gott nicht wohlgefällig sind und allen Menschen feind sind, (16) indem sie euch, um so ihre Sünden ganz voll zu machen, hindern, zu den Völkern zu reden, damit die gerettet werden."

Ganz anders liest sich diese Passage, wenn zwischen V. 14 und 15 ein Punkt gesetzt wird. Denn dann sind in V. 14 „die Juden" verabsolutiert – zu „den Juden" überhaupt. Ein verhängnisvoller Fehler, der bei der Ausbildung und Verfestigung des Kollektivschuldvorwurfs eine besondere Rolle gespielt hat.

Was in den erwähnten neutestamentlichen Passagen immer noch als innerjüdischer Vorwurf zu verstehen ist, steigert sich zu einer Anklage gegen das Judentum, sobald der Streit nicht mehr innerhalb Israels stattfindet, sondern die v. a. aus getauften Heiden bestehenden Gemeinden den jüdischen Gemeinden bzw. der „Synagoge" gegenüberstehen. Und das war jedenfalls in dem Moment der Fall, da der römische Staat die Christen als eine Art Untergrundorganisation verfolgte und die jüdischen Gemeinden sich von ihnen demonstrativ abzugrenzen bemühten.

Die Vorstellung von einer Kollektivschuld ist also gewissermaßen systembedingt mit dem biblisch-jüdischen Geschichtsdenken in die christlichen Glaubensvorstellungen geraten. Sie bedarf einer achtsam kritischen theologischen Beurteilung und entsprechenden didaktisch-homiletischen Behandlung, um schwerwiegende Fehlentwicklungen zu vermeiden. Vor allem die Fehlentwicklung, die allgemeine Schuld durch die Sünde der Menschheit zu einer partikularen Schuld einer Gruppe zu verengen und auf diese Weise sich selbstgerecht von der Schuld auszunehmen.

3 Der Vorwurf des Gottesmordes

Ein merkwürdiger, ja grotesker Gedanke taucht im 2. Jh. n. Chr. auf: Der Kreuzestod Jesu wird als Gottesmord bezeichnet und damit erhält die Schuldfrage eine zusätzliche und äußerst unheimliche Dimension.

Der Hintergrund dafür war ein innerchristlicher Streit über die Art und Weise, wie man von Jesus Christus als Mensch und als Gott reden soll. Arius und seine Anhänger, die Arianer, bestanden auf einer klaren Trennung der beiden Naturen Jesu Christi, der menschlichen und der göttlichen. Die sogenannten Monophysiten verabsolutierten die göttliche Natur (*physis*), und verstanden alles, was mit Jesus geschah, als Handeln gegen Gott selbst. Und das verband sich noch dazu mit der Kollektivschuldvorstellung.

Die Großkirche hat sich für eine paradoxe Formulierung entschieden: Die bei-

[9] *Jeffrey S. Lamp*, Is Paul Anti Jewish? Testament of Levi 6 in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13–16, in: Catholic Biblical Quarterly 65 (2003), 408–427.

den Naturen, die göttliche und die menschliche, seien in der Person Jesu Christi „ungetrennt und unvermischt". Es blieb aber kirchlich eine gewisse Spannweite von Meinungen zwischen Arianismus und Monophysitismus, und je nach Standpunkt in dieser Sache kam es zu entsprechend unterschiedlichen Haltungen in der Frage nach der Schuld am Tode Jesu. Doch es blieb nicht bei theologischen Meinungen, es kam zu weitreichenden politisch-rechtlichen Folgen.

Die Arianer hatten von ihrem Standpunkt aus kein theologisches Interesse an der Kollektivschuldthese und der Begriff Gottesmord erschien ihnen als gotteslästerliche Rede. Jene Völker und Staaten, in denen der Arianismus überwog, haben den überlieferten Rechtsstatus der Juden respektiert. Monophysiten hingegen neigten zu tätlichen Übergriffen gegen Juden und deren Synagogen. Und als in den arianischen Staaten der Westgoten und Franken die römisch-katholische Linie zum Zuge kam, setzten dort alsbald Verschlechterungen der rechtlichen Position von Juden und massive judenfeindliche Polemiken und Maßnahmen ein.

4 Osterwoche und Haltung zu den Juden

Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jh. hat der Bischof Melito von Sardes in einer Homilie „Über das Passah" (*Peri Pascha*) diese unselige Verbindung zwischen Kollektivschuld und Gottesmordmotiv auf rhetorisch-demagogische Weise vollzogen und dabei Israel als Ganzem Schuld und vorsätzlich-schuldhafte Unwissenheit zur Last gelegt.[10] In seiner Osterpredigt begegnen Formulierungen wie folgende:

„Dieser wurde getötet. Und wo wurde er getötet? Mitten in Jerusalem. […] Du (Israel) wurdest nicht als Israel vorgefunden, denn du hast Gott nicht wahrgenommen; du hast den Herrn nicht erkannt, du, Israel, hast nicht begriffen, dass dieser der Erstgeborene Gottes ist (Z. 603–607) […] Getötet hast du den Herrn inmitten von Jerusalem! Hört, alle Geschlechter der Völker, und seht: Unerhörter Mord ist geschehen mitten in Jerusalem, in der Stadt des Gesetzes, in der Stadt der Hebräer, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die für gerecht galt! Und wer wurde ermordet? Wer ist der Mörder? (Z. 710–718) […] Der die Erde aufgehängt hat, wurde aufgehängt; der die Himmel festgebunden hat, wurde festgebunden; der das All gefestigt hat, wurde am Holz befestigt. Der Herr wurde geschmäht; der Gott wurde getötet; der König Israels wurde von Israels Hand beseitigt. Wehe des unerhörten Mordes! Wehe des unerhörten Frevels!"

Was bei Melito von Sardes noch didaktisch-rhetorischen Charakter hatte, wird in Osterpredigten und Osterspielen des Mittelalters und der Neuzeit zu Demagogie mit praktischen Konsequenzen. Es wurde gezielt der Volkszorn aufgestachelt

[10] *Eric Werner*, Melito of Sardes, the First Poet of Deicide, in: Hebrew Union College Annual 37 (1966), 191–210; *Stephen G. Wilson*, Passover, Easter, and Anti-Judaism. Melito of Sardes and Others, in: *Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Caroline MacCracken-Flesher* (Hg.), „To See Ourselves As Others See Us." Christians, Jews, „Others" in late antiquity (Scholars Press studies in the humanities 9), Chico 1985, 337–355; *Peter von der Osten-Sacken*, Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos „Über das Passa", in: *Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk* (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (FRLANT 226), Göttingen 2008, 334–357.

und zu Übergriffen ermuntert. Und zu solchen Übergriffen kam es in der Osterwoche manchmal auf so heftige Weise, dass christliche Obrigkeiten sich sogar genötigt sahen, die Juden in ihren Wohnvierteln abzuschirmen, oder wenigstens zu verbieten, dass sie sich außerhalb ihrer Wohnviertel bewegten oder aufhielten.

Ins Groteske reichen dann spätere Vorwürfe, etwa in Wiederaufnahme der aus der Antike stammenden Ritualmordbeschuldigung,[11] mit befremdlichen Vorstellungen über den angeblichen rituellen Gebrauch von Christenblut, speziell zur Anfertigung der ungesäuerten Brotfladen (Mazzot) zum Passah-Mazzotfest.

5 Knechtschaft als Folge der Kollektivschuld

Der Kirchenvater Augustin hat theologisch die Vorstellung vertreten, dass die Juden im Gegensatz zu den Christen nicht Freie, sondern Knechte seien, weil unerlöst, nicht zuletzt wegen der Schuld am Leiden Jesu Christi. Hinzu kam ein politisch-militärisches Argument: Die Kaiser Vespasian und Titus hätten mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems (66–70 n. Chr.) nach dem Krieg nicht etwa nur kriegsgefangene Juden als Sklaven verschleppt, sondern überhaupt alle Juden als Sklaven erworben. Und die christlichen Amtsnachfolger hätten dieses Erbe eben übernommen. Diese Überzeugung hat angesichts der gängigen Vorstellung, dass ein Eroberer Land und Leute erwirbt, in der Folgezeit die Rechtsstellung und die Lebensumstände der Juden in den großen christlichen Staaten mehr und mehr negativ bestimmt. Denn man folgerte daraus, dass man an den Juden diesen Knechtsstatus auch erkennen müsse.[12]

Allerdings haben die christlichen Herrscher selbst diese Konstruktion noch lange nicht so interpretiert. Unter den Karolingern und Saliern blieben konkrete Konsequenzen noch aus. Diese Herrscher begnügten sich damit, einzelne jüdische Familienhäupter oder einzelne jüdische Gemeinden aus wirtschaftlichen Gründen mit Privilegien zu versehen, was ein besonderes Schutzverhältnis zwischen den Privilegierten und dem einzelnen Herrscher begründete. Später kam es zu einer Verknüpfung der theologischen Behauptung von der Unerlöstheit und geistlichen Knechtschaft der Juden mit dem politisch-rechtlichen Konzept und das hatte nun Folgen für alle Juden. Theologisch-kirchlich entfaltete sich dies unter Papst Innozenz III. (1198–1216). Im Heiligen Römischen Reich wurde unter Kaiser Friedrich II.

[11] Hierzu etwa *Susanna Buttarini / Stanislaw Musial* (Hg.), Ritualmord: Legenden in der europäischen Geschichte, Wien 2003; *Rainer Erb* (Hg,), Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden, Berlin 1993; *Massimo Introvigne*, Cattolici, antisemitismo e sangue: il mito dell'omicidio rituale, Mailand 2004.

[12] Ein jüdischer Dichter des Mittelalters, Jehuda Hallevi, hat das Verhältnis Knechte – Freie in Relation zu Israel hingegen wie folgt beschrieben und damit den Nichtjuden das Freisein aberkannt. Sein Gedicht *ʿabdê zeman ʿabdê ʿabadîm* lautet übersetzt (Siehe *Johann Maier*, Gedanken zur Zeit in hebräischen Gedichten des elften und zwölften Jahrhunderts in Spanien, in: *Constanza Cordoni / Gerhard Langer* (Hg.), „Let the wise listen and add to their learning" (Prov 1,5). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday (Studia Judaica 90), Berlin 2016, 523–543, hier: 526):
„Knechte der Zeit sind Knechte von Knechten, // allein der Knecht des Herrn ist frei! // Und sucht auch jedermann für sich sein Teil, // sagt meine Seele: Der Herr ist mein Teil!"

diese Auffassung schließlich in eine juristische Form gebracht: Alle Juden sind dem Kaiser zugehörig und unterstehen der *camera*, der kaiserlichen Finanzverwaltung. Diese „Kammerknechtschaft" setzte die kirchlich-theologische Knechtschaftsthese zwar voraus, zog aber nicht die geforderten negativen Konsequenzen. Praktisch bedeutete diese Rechtsstellung bei allen finanziellen Verpflichtungen eine Bewegungs- und Handlungsfreiheit, von der die Mehrheit der Bevölkerung, die ja aus Untertanen bzw. Hörigen und Leibeigenen örtlich-regionaler Grundherren bestand, nur träumen konnte. Mit dem Verfall der kaiserlichen Zentralgewalt zeigte sich freilich der Pferdefuß dieser Konstruktion: Bei örtlichen oder regionalen Übergriffen gegen Juden war der Kaiser selbst aber weit weg und seine Organe, die Grafen, teils zu schwach, teils nicht willens, rechtzeitig einzugreifen. Und als die Herrscher die Verfügung über die Juden an Landesherren und Städte zu verpfänden begannen und sie schließlich den Territorialfürsten überlassen mussten, waren die Schutzbefohlenen vor Willkür alles andere als gefeit.

6 Der Verfall der Rechtssicherheit und die Aushöhlung des christlichen Verantwortungsbewusstseins

Dieser Verfall der Rechtssicherheit ging Hand in Hand mit wirtschaftlich-sozialen und religiösen Veränderungen, die sich ebenfalls negativ auswirkten. Im Spätmittelalter verloren die jüdischen Gemeinden ihre wirtschaftliche Bedeutung als Träger des Fernhandels und mussten sich auf Betätigungsbereiche beschränken, in denen sie christlicherseits Konkurrenz hatten oder überhaupt unbeliebt machten. So blieb v. a. der Geldhandel als lukrative Einnahmequelle, doch die sog. Wucherer waren natürlich entsprechend unbeliebt und wurden als Judasse verschrien. Dazu kommen die rasche Bevölkerungszunahme und die starke Landflucht. Die Städte waren überfüllt, soziale Spannungen kamen auf und aggressive Stimmungen richteten sich unter anderem auch gegen ansässige Juden. In eben dieser Situation entfalteten die Predigerorden ihre Tätigkeit unter den städtischen Mittel- und Unterschichten, und bedauerlicherweise leiteten sie auch soziale Ressentiments nicht selten gegen Juden. Dieser explosiven Stimmung entsprechen volkstümliche und literarische Quellen, nicht zuletzt Osterpredigten und Osterspiele. Passionsspiele haben dann auch später – bis in unsere Zeit – eine Rolle gespielt, mit streckenweise problematischen Textfassungen, nämlich Verabsolutierungen und Vergröberungen neutestamentlicher Formulierungen. Diese hat man in unserer Zeit allerdings in der Regel korrigiert.

Die österlichen Ausfälle gegen die Juden hatten weithin mehr oder minder gewohnheitsmäßigen Charakter, ohne notwendigerweise weiterreichende praktische Folgen nach sich zu ziehen. Aber die Stoßrichtung gegen die Juden als ein Kollektiv, das sein Geschick selbst verursacht hat, was immer auch geschieht, hatte verheerende Folgen für die Moral auf der christlichen Seite selbst: Man fühlte sich aufgrund dieser Kollektivschuldthese nicht verantwortlich für das, was an und mit Juden geschah. Und da liegt auch eine der Hauptursachen für das Versagen zur Zeit des modernen Antisemitismus und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Es wurde kaum wahrgenommen, was mit Juden geschah. Die antisemitischen Propagandisten und die nationalsozialistischen Macht-

haber haben nämlich dieses Vakuum im christlichen Verantwortungsbewusstsein sehr wohl wahrgenommen und es gezielt ausgenützt. Und die Ansatzpunkte dazu bestanden eben nicht zuletzt in den Verallgemeinerungen und einseitigen Deutungen von Aussagen in den Passionsgeschichten.

7 Fazit

Aus alledem sind Lehren zu ziehen:

1. Übersetzungen allein reichen für ein angemessenes Bibelverständnis nicht aus. Eine ausreichende sprachliche Ausbildung von Theologinnen und Theologen, kirchlichen Amtsträgern sowie Lehrerinnen und Lehrern ist daher eine unerlässliche Voraussetzung für eine sachgemäße Predigt- und Unterrichtstätigkeit. Gegenwärtige gegenläufige Tendenzen (Griechisch und Hebräisch werden immer weiter an den Rand des Fächerkanons gedrängt) haben bereits entsprechende Auswirkungen. In der Folge nehmen die Fähigkeit und der Wille zu wirklichem Verstehen rapide ab und die Gefahr willkürlicher und demagogischer Rede nimmt wieder zu.

2. Die Zweischneidigkeit von Kollektivvorstellungen ist stets im Auge zu behalten, insbesondere bei der theologischen Verwendung der Begriffe „Volk", „Nation" und „Gottesvolk". Die beiden ersten sind ideologisch missbraucht worden und es reicht zur Korrektur nicht aus, sie in Bezug auf die Judenheit unkritisch zu verwenden, als gäbe es auf dieser Seite keine Probleme. Das Verhältnis von „Israel" als Gottesvolk, Judenheit als moderner Nation, und Judentum als Religion ist derzeit ein sehr umstrittenes Problem, wenn auch durch eine propagandistische Gleichsetzung von Judentum und Zionismus weithin verdeckt. Wer von Israel als Gottesvolk spricht, sollte nicht realitätsfern die heutige, pluralistische Situation der Judenheit und die Mehrheit der nicht religiös gebundenen Juden ignorieren. Sonst erliegt man aufs Neue den Versuchungen und Gefahren von Kollektivurteilen.

3. Das Neue Testament enthält wie das Alte Testament nicht nur das Gute und Schöne. Die biblischen Quellen sind ziemlich realistisch. Das bewahrt vor Wunschvorstellungen und fordert zum Nachdenken heraus. Zur Realität des neutestamentlichen Zeitalters gehört eine zunehmende Konkurrenz zwischen christlichen und jüdischen Gemeinschaften. Während der römischen Christenverfolgungen hat sich dieses Konkurrenz- und Spannungsverhältnis verschärft. Manche neutestamentlichen Passagen spiegeln dergleichen auf emotional aufgeladene Weise und enthalten schroffe polemische Formulierungen. Dergleichen findet sich auch in jüdischen Quellen aus jener Zeit.

Was solche Formulierungen verursacht hat und wie weit sie nach den eigenen Glaubensgrundlagen tragbar sind, bedarf stets kritischer Prüfung. Denn die Ansprüche der beiden Religionen sind nun einmal bis zu einem gewissen Grad konkurrierende Ansprüche und daher muss immer neu entschieden werden, was eine angemessene Verhaltens- und Redeweise sein kann.

Das erreicht man schwerlich, indem man, wie manchmal unrealistisch verlangt wird, die Bibeltexte revidiert und zurechtfrisiert. Auch nicht dadurch, dass man die Konkurrenzsituation ignoriert und alles Unangenehme aus dem christlich-jüdischen Gespräch ausklammert. Die neutestamentlichen Problemstellen können vielmehr sehr wohl zum Nachdenken über das rechte Verhalten Anlass geben. Allerdings funktioniert das nur, wenn die Fähigkeit

zu einem sauberen, sprachlich fundierten Textverständnis und einer korrekten kontextuellen wie kulturellen Einordnung erhalten bleibt. Damit wird eine heilsame Selbstkritik ermöglicht, die Bereitschaft, aus den Fehlern und Fehlentwicklungen zu lernen, die z.T. eben schon in der Bibel beschrieben worden und dann im Lauf der Kirchengeschichte erweitert und gehäuft aufgetreten sind.

Die theologische Wissenschaft hat den kirchlichen Autoritäten sicher oft Ärger bereitet, aber sie hat weit mehr Unheil verhütet. Gerade heute sehen wir angesichts der erschreckenden fundamentalistischen Tendenzen, die unter Juden, unter Christen (v. a. der USA) und unter Muslimen grassieren, wie heilsam eine kritische Theologie sein kann. Auf sie kann gerade auch für die Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht verzichtet werden. Sie kann auch nicht ohne Schaden ersetzt werden, etwa durch eine heute recht verbreitete, wohlgemeinte, aber wirklichkeitsfremde, demonstrativ philosemitische Schönmalerei des Judentums, sozusagen als Gegenstück zur antisemitischen Verteufelung. Bibel und Geschichte lehren nicht, dass Christen immer bösartig und Juden immer gutartig waren – oder umgekehrt. Christen haben allerdings aufgrund ihres Glaubensanspruchs, das Heil aller Menschen zu verkünden, und überdies nicht nur den Nächsten, sondern sogar den Feind zu lieben, eine besondere Veranlassung, ihre Redeweise und Verhaltensweise immer neu kritisch zu überprüfen.

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; verstorben 2019; 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).*

Mit großem Bedauern muss die Redaktion mitteilen, dass der Autor dieses Beitrags kürzlich ganz unerwartet verstorben ist. Mit ihm verlieren wir einen weit über Europa hinaus bekannten Gelehrten, der mit seinen judaistischen Beiträgen, zuletzt über Maimonides ThPQ 166 (2018), 287–309, unsere Zeitschrift sehr bereichert hat. Dieser letzte Beitrag ist daher gewissermaßen sein Vermächtnis und zugleich eine Mahnung zu einem verantworteten, sprachlich kompetenten Umgang mit den biblischen Quellen. Sein Andenken sei gesegnet.

Andreas Telser

Zu(m) Gast in der *Langen Nacht der Kirchen*

Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments

1 Vorbemerkungen

Der Versuch, das „Experiment ‚Lange Nacht der Kirchen'"[1] theologisch und in ökumenischem Geist zu reflektieren, ist anspruchsvoll. Dies hat aufs Erste mit folgenden Umständen zu tun: die Kirchen,[2] die gemeinsam die *Lange Nacht* ausrichten, bringen einerseits eine ausdifferenzierte Identitätsgeschichte mit, die sich in historischen Auseinandersetzungen untereinander sowie an verschiedenen Orten der Welt konstituiert hat; andererseits finden sich diese Kirchen nun alle in Oberösterreich wieder und haben hier eine unterschiedlich lange Geschichte mit diesem Land und ihrer Kultur.[3] Nicht übersehen werden darf der Umstand, dass es je nach Kirche und gesellschaftlich-kulturellem Kontext zu sehr unterschiedlichen Amalgamierungen von moderner Welt und christlichem Glauben gekommen ist. Folglich wird in der aktuellen religionssoziologischen Diskussion von *multiplen Säkularisierungen*[4] gesprochen: Bei all den Unterschieden, wie Kirchen auf die Umwälzungen der modernen Welt reagieren und welche Rückwirkungen dies wiederum auf sie hat, deutet die Forschung darauf hin, dass Zwang, egal ob staatlicher, gesellschaftlicher oder kirchlicher Natur, dem Glauben keinesfalls zuträglich ist. *Gemeinsam* ist diesen neun Kirchen[5] ein *öku-*

1 So der Titel des 37. Ökumenisch Theologischen Tages der Diözese Linz am 2. März 2017.

2 Mit der hier gewählten Bezeichnung konfessionell unterscheidbarer ‚ekklesialer Formen und Strukturen' als *Kirchen* begibt man sich mindestens römisch-katholischerseits auf vermintes Terrain. Bei ökumenischen Begegnungen wie im Fall der regelmäßigen Treffen des *Forums der christlichen Kirchen in OÖ* kommen theologisch wie historisch begründbare Selbst- und Fremdzuschreibungen zwar immer wieder kritisch zur Sprache, allerdings verbietet die *Verbindlichkeit* der in diesen langjährigen Begegnungen gewachsenen Ökumene die Infragestellung der jeweils selbst verwendeten und reklamierten Bezeichnung („Kirche") – durchaus im Sinne dessen, was das Konzil erklärte, nämlich „dass es auch unter den getrennten Gemeinschaften des Westens solche gibt, die als Kirche zu betrachten sind[;]" das Konzil „lässt aber die Frage offen bzw. überlässt sie der Theologie, auf welche Gemeinschaften dies *in concreto* zutrifft." (*Johannes Feiner*, LThK², Ergänzungsband II, 55 f.) Im Kontext römisch-katholischer Ökumene der Gegenwart steht, wie Johanna Rahner anmahnt, eine dringende Klärung dessen an, „wie sich die offenere konziliare Position [Vat. II; A.T.] mit der strengeren Auffassung späterer vat.[ikanischer] Verlautbarungen [Dominus Jesus et al., A.T.] verträgt." (*Johanna Rahner*, Kirche und Kirchen, in: *Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch* [Hg.], Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 398).

3 Der Autor ist seit einigen Jahren Mitglied im *Forum der christlichen Kirchen in Oberösterreich* (http://www.oekumene-ooe.at).

4 Vgl. u. a. *Monika Wohlrab-Sahr / Marian Burchardt*, Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities, in: Comparative Sociology 11 (2012), 875–909.

5 Altkatholische Kirche, Baptistengemeinde Linz, Evangelische Kirche A. B., Evangelische Kirche H. B., Evangelisch-methodistische Kirche, Koptisch-orthodoxe Kirche, Römisch-katholische Kirche, Rumänisch-orthodoxe Kirche und Serbisch-orthodoxe Kirche.

menisches Anliegen, das sie aus ihrer je eigenen Theologie und Tradition heraus zu begründen in der Lage sind.[6]

Die folgenden Reflexionen erfolgen aus römisch-katholischer Perspektive *in ökumenischer Verantwortung*. Damit kommt zunächst nur eine Perspektive in den Blick, allerdings gibt es gute Gründe, die römisch-katholische Kirche in diesem Fall ‚vorzuschicken', denn wie keine andere Kirche hat sie Oberösterreich in Kultur und Gesellschaft geprägt. Die immer noch vielfältigen Ressourcen der römisch-katholischen Kirche nehmen sie angesichts ihrer Geschichte[7] mehr in die Pflicht als die anderen, eine Pflicht, die ökumenisch und gesellschaftlich sensibel wahrgenommen werden muss. Der Anspruch der folgenden Überlegungen ist insofern ökumenisch, als Katholizität angestrebt ist, ohne darin die Spuren der *romanitas* leugnen zu wollen.[8]

Die theologische Reflexion des ökumenischen Engagements im Rahmen der jährlichen *Langen Nacht der Kirchen* erfolgt in drei Schritten. Ein erster Schritt stellt Überlegungen zur Bedeutung des Geschenkcharakters der christlichen Botschaft im gegenwärtigen Kontext an.[9] In einem zweiten Schritt wird der „Experimentcharakter" der *Langen Nacht* auf seine *theologische* Begründbarkeit hin untersucht. Ein dritter Schritt stellt *phänomenologische* Überlegungen zum Gast-Sein an, die sich bei geöffneten Pforten der *Langen Nacht* nahelegen. Insgesamt lässt sich – mit dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel – theologische Reflexion als „Wegemarken auf einem Denkweg" beschreiben, „der weitergegangen zu werden verlangt und der *im Gehen* überhaupt erst *gebahnt* wird."[10]

2 Die ‚geschenkte' Botschaft[11]

BesucherInnen – Gäste – der *Langen Nacht* dürfen sich freuen, denn ihnen wird eine enorme Vielfalt an Aktivitäten geboten, die weit über das hinausgeht, was sich üblicherweise im Inneren von Kirchen findet. Dennoch gibt es Stimmen, die den Kirchen vorwerfen, sie würden sich bei dieser Aktion verbiegen, um attraktiv für ein passageres[12] Publikum zu sein, das *nach* dieser Nacht für mindestens ein Jahr wieder das Weite sucht. Ich halte hier mit dem Argument dagegen, dass letztlich alles, was in der *Langen Nacht der Kirchen* zum Besten gegeben wird, sich einer *geschenkten* Botschaft verdankt. Es mag ‚geschenkt' scheinen, das Bekannte zu wiederholen, aber es ist *diese* Botschaft, die den entscheidenden

6 Die unterschiedlichen Gründe für ökumenisches Engagement seitens der neun Kirchen darzulegen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, muss aber bleibende Aufgabe des *Forums Christlicher Kirchen in OÖ* sein.

7 Diese Geschichte ist gekennzeichnet durch eine lange Zeit vorherrschende ökumene-kritische Haltung gepaart mit Inszenierungen einer *ecclesia triumphans*.

8 „‚Katholizität' ist kein ausschließlich konfessioneller Begriff und gilt folglich nicht nur für die Römisch-Katholische Kirche." (*Silvia Hell* [Hg.], Katholizität. Konfessionalismus oder Weltweite? Innsbruck–Wien 2007, 200)

9 Der Untertitel des Ökumenischen Theologischen Tages von 2017 lautete: „Die geschenkte Botschaft neu buchstabieren für Begegnung im Vorübergehen".

10 *Eberhard Jüngel*, Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 13.

11 Gemeint ist hier die „gute Botschaft", der Christinnen und Christen Glauben schenken und die sie in den Evangelien (und dem gesamten Textkorpus der Hl. Schrift) *bezeugt* finden.

12 Vgl. zu Begriff und Bedeutung des sog. „Passageren" die Ausführungen von Stefanie Roeder.

Unterschied (zu anderen *Langen Nächten* und Botschaften) macht. Die englische Sprache verbindet mit dem Idiom „*to make a difference*" die emphatische Bedeutung einer Veränderung. Der Botschaft, die Christinnen und Christen im Kontext ihrer jeweiligen Kirchen von innen her bewegt, ist es um eine umfassende *Veränderung* (μετάνοια) getan.

Nun hat die Ubiquität der Botschaft im Rahmen einer noch wirkmächtigen christlichen *Versorgungskultur* dazu beigetragen, diese nicht mehr als Gabe wahrnehmen zu können. Übertreibt man es bekanntlich mit dem Geschenk, so tritt an ihm das zutage, was im Englischen noch hörbar ist, das *Gift*.[13] Die Wirkung des *Gifts*, wo die Botschaft so erfahren wurde, lässt mit dem massiven Bedeutungsschwund kirchlicher Religiosität[14] gleichfalls nach. Damit birgt unsere religiös so unübersichtliche Zeit[15] zugleich einen *kairos*, an dem der Geschenkcharakter der christlichen Botschaft neu entdeckt werden *kann*. Es ist eine Zeit, in der einem nichts geschenkt wird: Jede und jeder muss das eigene Glück sich schmieden *können*(!), und, falls dies gelingt, erhält man ein gewisses Maß an Anerkennung dafür.[16] Um dieses knappe Gut wird allerdings unter ‚freiem Himmel' (*sky*), der kein schützendes (heiliges) Obdach[17] mehr bietet, gerungen. Zugleich ist der transzendenz*offene* Mensch gefordert, sich ausreichend mit Sinn zu versorgen, ohne diesen verfügbar machen zu können.[18] Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Sozialpolitische Entscheidungen der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart tragen dazu bei, dass jenen, die mit nichts beginnen müssen, schon gar nichts geschenkt wird. Ein säkularistisch gesäuberter Horizont kann angesichts von Erfahrungen, dass ‚einem Nichts geschenkt' wird, besonders zynisch anmuten.[19]

Vor diesem Hintergrund stellt sich unerwartet die Pointe ein, dass ein säku-

[13] Aus dem Althochdeutschen wurde in der weiblichen Form die Mitgift (als Gabe) und in der sächlichen Form das Gift.

[14] Für eine aktuelle Interpretation der Situation in Österreich (basierend auf dem *Sozialer Survey Österreich* [SSÖ] 2016) vgl. *Franz Höllinger / Gerlinde Janschitz*, Religion und Kirche, in: *Johann Bacher* u. a. (Hg.), Sozialstruktur und Wertewandel in Österreich. Trends 1986–2016, Wiesbaden 2019, 95–112, 110: „Man bewahrt sich [in Österreich; A.T.] somit eine diffuse Restreligiosität, die praktisch keine Auswirkungen auf die Lebensführung im Alltag hat und nur in besonderen Lebenssituationen – bei lebensbedrohenden Ereignissen oder in außergewöhnlich schönen und bewegenden Momenten wie etwa bei der Geburt eines Kindes – aktiviert wird."

[15] Einen aktuellen Überblick über die religionssoziologischen Auseinandersetzungen zur Thematik Säkularisierung bietet u. a. *Karl Gabriel*, Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie, in: *ders.* / *Christoph Horn* (Hg.), Säkularität und Moderne (Grenzfragen 42), Freiburg i. Br.–München 2016, 78–96.

[16] Vgl. für eine theologische Rezeption der (sozialwissenschaftlichen) Anerkennungstheorie u. a. *Markus Knapp*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, bes. 170–228.

[17] Dazu *Peter L. Berger*s Klassiker The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City/NY 1967.

[18] Vgl. dazu *Hartmut Rosa*s Hinweis auf Gebet und Gnade, in: *ders.*, Unverfügbarkeit, Wien–Salzburg 2018, 67 f.

[19] Vgl. dazu die Einleitung von *Stephan van Erp* und *Lea Verstricht*, in: *dies.* (Hg.), Longing in a Culture of Cynicism (Heyendaal-Institut-Edition Interdisziplinäre Forschungen zu Religion, Wissenschaft und Kultur 3), Berlin 2008, 7–14.

lar *gewordenes* Umfeld die Frage dringlich(er) macht, was ‚geschenkt' ist[20] und ob bzw. wie dies auf die christliche Botschaft zutreffen kann. Einen Ort für solches Fragen bietet die *Lange Nacht*: Aufs Erste wirkt das ‚nachmacherisch', zumal die ersten *Langen Nächte* jene der Musik und Literatur waren. Ein zweiter Blick macht freilich deutlich, dass den Kirchen damit etwas – *feliciter!* – zufällt, was zu ihnen passt. Nicht erst seit dem ersten Osterfest haben Nächte für Christinnen und Christen eine besondere Bedeutung, die geschenkte Botschaft bewährt sich *nächtens*. Es sind Nächte, in denen Entscheidendes passiert und die letztlich auf einen Morgen drängen, an dem buchstäblich alles in neuem Licht erscheint. So ist der christliche wie der jüdische Glaube aus sich heraus nacht*affin*.[21]

Wenn also Kirchen in der *Langen Nacht* ihre Tore öffnen, so geben sie Einblicke in das, was sie – von der Botschaft her – zutiefst bewegt und ausmacht. In der *Langen Nacht* kommen sie der Botschaft ‚nach' und ‚ent-äußern' sich für alle Menschen, besonders für jene, die ‚zachäische' Zaungäste sind – und es vielleicht auch bleiben werden.[22] Die offenstehenden Tore der *Langen Nacht* machen auch einen gesellschaftlichen Unterschied: Kirchen horten nicht nur Kunstschätze, sie schätzen auch die Ungeschützten.[23]

3 Innovation *aus* Tradition

Kirchen sind – wie andere Einrichtungen und Vereinigungen auch – traditionsbasiert. Sie beziehen sich auf etwas, das ihrer Gegenwart vorausliegt und eine Normativität beansprucht, die ihre Gültigkeit *durch die Zeiten* hindurch nicht verlieren soll. Tradition ist die Gestalt gewordene Geschichte, die widergibt, wie es gelungen ist, den identitätsverbürgenden (und in diesem Sinn: normativen) Anspruch *zu jeder Zeit* lebendig zu halten. Diese Geschichte bekommt, je länger sie dauert, selbst ein normatives Gewicht, so dass irgendwann die Tradition das zu überlagern droht, worauf sie sich bezieht und worin sie wurzelt, nämlich die *geschenkte* Botschaft. Kirchen *glauben* sich in solchen geschichtlichen Prozessen als vom Hl. Geist begleitet: Dieser fungiert als Garant für eine bleibende (und dabei sich entfaltende) Identität im Wechsel der geschichtlichen Ereignisse. Zugleich wird der Glaube an das Wirken Gottes in der Zeit auch dafür beansprucht, gewachsene Traditionen auf ihren Ursprung hin *relativieren*, ja auch *kritisieren* zu können – Tradition verlangt nach (geistinspirierter) *Innovation*, um gerade nicht in sich selbst traditionalistisch zu verkümmern. Tradition und Innovation müssen ineinandergreifen, denn Tradierungsprozesse sind „zugleich konserva-

[20] Das Luther-Gedenkjahr von 2017 regt in diesem Kontext besonders zur Reflexion des *sola gratia* an. Für eine römisch-katholische Thematisierung vgl. u. a. *Ansgar Kreutzer*, Gnade für das „unternehmerische Selbst". Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft, in: StZ 232 (2014), 547–557.

[21] Erinnert wird in diesem Zusammenhang an die Bedeutsamkeit der Rede von Nacht in der mystischen Tradition.

[22] Vgl. *Thomáš Halík*, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{6}2013.

[23] Vgl. *Severin Lederhilger*, Kirchenasyl. Klärungen zu einer immer noch aktuellen Fragestellung, in: ThPQ 165 (2017), 21–35.

tiv und innovativ "[24], was allerdings nach einem *Kriterium* ruft. Ein solches hat Markus Knapp folgendermaßen formuliert: „Innovationen müssen verstehbar sein als Ergebnisse einer theologisch-kirchlichen Selbstreflexion auf biblischer Grundlage angesichts neuer, bisher unbekannter Herausforderungen in veränderten Kontexten."[25] Die geschenkte Botschaft erreicht uns – geistgeleitet – in diesem Sinne immer auch *traditionell*. Ihr gerecht zu werden, d. h. sie ‚in Form zu bringen', also ihr eine *zeitgemäße* Form zu geben, verlangt nach Innovation.

Unsere veränderten Kontexte, zu denen auch der Traditions*abbruch* gehört, darf das Innovationspotenzial, das damit *auch* verbunden ist, nicht verdecken. Wenn etwas bricht, so kommt etwas bis dahin Verborgenes zum Vorschein.[26] Nicht jeder Bruch ist schon Verlust, nicht jeder Abbruch ein Ende, vor allem, wenn das ‚Duo' Tradition und Innovation *christologisch* gedacht wird. Hierin liegt eine zweite Pointe: Kirchliche Tradition muss „vollkommen transparent werden für die *traditio* Jesu Christi als Selbsthingabe für das Heil der Welt"[27]. Das Innovative als das von Christus *Neu-Gemachte* muss also durch jegliches immer schon kontextspezifisches Bemühen von Kirchen *durchscheinen* können. Daran bemisst sich die Berechtigung sowohl von Tradition als auch von Innovation.

Die traditionellen und vielgestaltigen Formensprachen der Kirchen sind folglich kein Argument gegen ein Experimentieren mit *neuen* Formen (wie die *Lange Nacht*), im Gegenteil: Sie sind Ausweis der (je geistgewirkten) Innovationskraft durch die Jahrhunderte und durch die Kulturen hindurch. In der *Langen Nacht* tun Kirchen, was ihnen aufgetragen ist: *transparency ecumenical*.

4 Zu(m) ‚Gast' – in der *Langen Nacht der Kirchen*

Pforten, die offenstehen – noch dazu des Abends – *können* einladend sein. Wer einlädt und tatsächlich besucht wird, ‚hat' Gäste. Gast zu sein, ist etwas *Außergewöhnliches*, selbst wenn es aufs Erste banal erscheint und häufig vorkommt. Denn bei genauerer Betrachtung liegt im Gast- und Gastgeberin-Sein viel mehr, als im Vollzug bemerkbar ist.[28] Diesen Vollzug durch *phänomenologische* Überlegungen[29] im An-

[24] *Markus Knapp*, Innovation durch Tradition? Fundamentaltheologische Überlegungen zur Erneuerung von Glaube und Kirche, in: *Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann* (Hg.), Die Theologie und „das Neue". Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 218–235, hier: 228.

[25] Ebd.

[26] Leonhard Cohens *Anthem* liefert dafür die vielzitierte Weisheit: „There is a crack in everything. That's how the light gets in."

[27] *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg [3]2000, 55.

[28] *Hans-Dieter Bahr*, Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie (Libri nigri 18), Nordhausen 2012 (E-Book).

[29] Diese phänomenologische Erkundung bietet sich als Grundlage an; auf zwei theologische Verarbeitungen dieser Thematik sei hier beispielhaft verwiesen: *Ansgar Kreutzer*, Gastfreundschaft und Bildung. Präsenzweisen des Christentums unter entchristianisierten Bedingungen, in: *Miriam Rose / Michael Wermke* (Hg.), Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften (Studien zur religiösen Bildung 7), Leipzig 2016, 215–234; zentral ist die Gastfreundschaft vor allem bei:

schluss an Hans Dieter Bahr[30] zu erhellen, legt sich hier nahe.

Im Falle der *Langen Nacht* scheint es auf der Hand zu liegen, dass die beteiligten Kirchen Menschen ‚von der Straße' einladen, bei ihnen, d. h. in ihren Räumen, Gast zu sein. Es gibt demnach GastgeberInnen und Gäste: Wie aber bestimmt sich deren Verhältnis und was hat es mit dem Gast-Sein auf sich? Gastverhältnisse sind, so wissen wir aus eigenen Erfahrungen und aus beiden ‚Positionen', überaus vielschichtig: wohltuend, bereichernd, anstrengend, bisweilen auch ärgerlich oder gar zermürbend. Allerdings handelt es sich dabei um ein *erinnerndes* Reden vom (eigenen) Gast-Sein, das sich *zeitlich* entfaltet und bestimmte Formen angenommen hat. Am *Anfang* (zeitlich wie prinzipiell) steht eine Gastlichkeit, die als solche nichts und niemanden ausschließen darf. Gastlichkeit, um als solche gelten zu können, darf keine Bedingungen stellen – und nur weil und wenn sie das nicht tut, eröffnet sich ein überaus fragiler Raum, in dem *vorerst* nichts und niemand *festgelegt* ist.[31] Auf diese Weise kann eine besondere Qualität von *Begegnung* überhaupt erst stattfinden. Freilich unterbindet diese Anfangskonstellation nicht Projektionen und Erwartungen auf beiden Seiten, aber diese müssen hintangehalten werden, um die Möglichkeit von Gastlichkeit nicht zu gefährden. Das geht mitunter soweit, dem Gast vonseiten der Gastgeberin einzuräumen, dass sie bzw. er die *gleichen Rechte* genießt – *mi casa es su casa!* –, ohne schon die Bürde der gleichen Pflichten auferlegt zu bekommen. Ist nicht erstaunlich, dass ein Gast, der ein Unbekannter sein kann, so viel Raum bekommt und ihm so viel an Gunst erwiesen wird? Gunst kommt bekanntlich von gönnen. Die Gastgeberin *rechnet* nicht, denn *Berechnung* vertreibt Gastlichkeit. Dies trifft selbst noch auf jene Gastlichtkeitsformen zu, die sich innerhalb eines rechtlich-ökonomischen Rahmens abspielen: Wirte, die alles und jedes verrechnen, wie auch Gäste, die permanent auf ihr Recht pochen, dass sie dafür bezahlt hätten, zerstören Gastlichkeit. Doch beim Verhältnis von Gast und einer ihm Gastlichkeit *gönnenden* Person verschwimmen die Grenzen dieser unterschiedenen Funktionen, wenn man fragt: Gönnt die Gastgeberin *nur* dem Gast etwas oder wird nicht auch ihr durch den Gast etwas gegönnt, ermöglicht und eröffnet – manchmal buchstäblich eine *neue* Welt?

Das Verhältnis des Gastes und der Gastgebenden ist wesentlich durch die *befristete* Zeit, die ihnen ‚gegönnt' ist, bestimmt. Gäste *verweilen* im Vorübergehen. Und je nachdem, wie sich das Verhältnis entwickelt, sehnt man entweder das Ende einer schlimmen Zeit herbei oder verabschiedet sich dankbar-melancholisch von einem Gast, einer Gastgeberin, dessen (distanzierte) Nähe man noch länger hätte ‚leiden' können. So ist diese Zeit, die sich zwischen einem Anfang (‚Begrüßung') und einem Ende (‚Verabschiedung') entfalten kann, trotz, nein wegen ihrer Begrenztheit *erfüllt*: Sie ist ganz *voll* vom Gast und dem, was sich *zwischen* Gastgeberin und Gast ereignen kann. Wenn wir nun im Ge-

Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

30 Vgl. *Hans-Dieter Bahr*, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994; *ders*., Die Befremdlichkeit des Gastes, Wien 2005.

31 Dies schließt kulturell und zeitbedingte Rahmenbedingungen und Konventionen von Gast*freundschaft* nicht aus, sondern ein.

folge von Hans Dieter Bahr das Gast-Sein nicht nur auf die soziologische *Rolle*, in die wir einmal als Gast und dann wieder als Gastgeberin schlüpfen, beschränken, sondern dieses Verhältnis auf das menschliche Leben an sich ausdehnen, so führt uns dies eindrücklich vor Augen, dass die in jedem Augenblick statthabenden, immer endlich-begrenzten Erfahrungen als (existenzieller) Gast *und* Gastgeberin in Begegnung so *voll* sind, dass die darin ‚geborgene' Fülle nie und nimmer auszuschöpfen ist.

Dieses verweilende, endlich-begrenzte Sein des Gastes macht ihn gerade deshalb *unverfügbar*: Der Gast, selbst der ‚Stammgast', behält das Fremde an sich; es zeichnet ihn aus und macht ihn genau *darin* wertvoll. Das Fremde des Gastes (soziologisch wie existenziell) kann und darf nicht ausgemerzt oder assimiliert werden. So unterhält der Gast eine *distanzierte* Nähe, die (allen) guttut, da sie ihn und die Gastgeberin leben lässt und nie alles ‚aufdecken' kann oder will.

Diese Überlegungen wurden bewusst aus phänomenologischer Perspektive angestellt – sie müssen nicht, können aber *theologisch* weitergeführt werden: Ein reicher biblischer Fund und dessen Konkretisierungen in den jeweiligen Traditionen ließen sich hier aufrufen.[32] Gast und Gastgeberin müssen, dies ist eine letzte Pointe, religiös oder weltanschaulich keinesfalls zueinander ‚passen'. Es ist das Fremde, das sie je *gastlich* behandeln, das sie ‚zusammenhält'.

Diese gastliche Haltung praktizieren alle neun Kirchen, die in der Ungeschütztheit einer *Langen Nacht* und ihrer endlich-begrenzten Zeit die ihnen *gemeinsam* ‚geschenkte' Botschaft traditionell-innovativ bezeugen. Am Ende der *Langen Nacht* fällt aus den noch offenen Pforten ein Lichtschein auf die Straßen. Er weist den Kirchen ihren Weg *aus sich heraus* und – ökumenisch – *aufeinander zu*: Ihnen ist Gastlichkeit gegönnt von bekannten und mehr noch von noch unbekannten Gastgeberinnen: kalosórisma, bun venit, dobrodošao, willkommen!

Der Autor: *Dr. theol., M. Div.; seit 2016 Ass.-Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der KU Linz; Öffentliche Theologie im Gespräch mit R. Jaeggis Kritik von Lebensformen, in: Katharina Eberlein-Braun / Dietrich Schotte (Hg.), Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Zur Religionskritik als Kritik religiöser Lebensformen (im Erscheinen); Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Franz Gruber / Klaus Viertbauer (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt* ^{2}*2019, 200–214; The other way around… Anstrengungen, die Wissenschaftlichkeit der Theologie „von außen" zugänglich zu machen, in: ET Studies 7 (2016), 27–42.*

[32] Vgl. u. a. *Kurt Appel*, Biblische Spuren des Gastes, in: *Burkhard Liebsch / Michael Staudigl*, Umrisse eines Ethos europäischer Gastlichkeit, Weilerswist 2016, 411–422.

Stefanie Roeder

Die achtsame Inszenierung von Botschaft als Wagnis passagerer Erfahrungsmöglichkeit

Das Passagere[1], das Vorübergehende, ist der Inbegriff des städtischen Lebensgefühls in der Flüchtigen Moderne[2]. Es geht dabei zunächst um das Vorübergehen an sich: Das postmoderne Flanieren ist eine Art mehrdimensionales Spazierengehen – es beinhaltet die Möglichkeit der Begegnung, die Möglichkeit der Betrachtung, die Möglichkeit, Angebote wahrzunehmen, die Möglichkeit des Abenteuers. Ein passageres Angebot, zum Beispiel im Rahmen der Langen Nacht der Kirchen[3], ist in die Flüchtigkeit der städtischen Inszenierungen eingefügt. Vor diesem Hintergrund ist es entscheidend, die Gestaltung eines eigenen passageren Angebots als besondere Chance der Kontaktaufnahme zu sehen, und daher mit der Aufmerksamkeit der Besucher und auch der eigenen Botschaft besonders achtsam umzugehen. Nicht nur die Arbeit an der zeitgemäßen Kommunikation des Evangeliums stellt dabei eine Chance dar. Begreift sich Kirche als Teil eines größeren gesellschaftlichen Zusammenhangs, stellt ein solches Projekt die Institution vor die Herausforderung, sich selbst zu reflektieren: Wie möchte Kirche wahrgenommen werden? Wo liegt die Relevanz der Botschaft für den Einzelnen? Wo liegt die Relevanz der Institution für den Einzelnen und für die (Stadt-)Gesellschaft?

Stadt wird durch Menschen gestaltet, ist pausenlos in Entwicklung begriffen und spiegelt aktuelle gesellschaftliche Phänomene wieder. Die dynamische und prozesshafte Gestaltung unserer sozialen Wirklichkeit hat entscheidenden Einfluss auf die bauliche Umgebung, welche die Gesellschaft sich schafft – also, die wir Menschen uns bauen. Stadt ist ein Symptom von Gesellschaft, ja sogar *das* Symptom von Gesellschaft.

Niemand muss Stadt heute noch als lautes und überforderndes Babylon betrachten, auch wenn sich in den deutschen Großstädten Armutsphänomene konzentrieren und die Mietpreissegregation hinsichtlich der Lebensqualität sehr unterschiedliche Wohnquartiere produziert, was insbesondere in den Ruhrgebietsstädten ein Problem ist. Gelegentlich wird die Kritik an der urbanen Lebenssituation als eine dem Konsumwahn verfallene, sinn- und bewusstlose, dem Hedonismus und Individualismus dienende Atmosphäre kulturpessimistisch gedeutet. Dies ist ein legitimer, aber sicher nicht der einzig denkbare Bezugsrahmen, die gesellschaftlichen Phänomene zu deuten, deren Symptom die Stadt darstellt. Es gibt eben auch eine wenigstens ergänzende positive Sicht, die Wahrnehmung der mehrdimensionalen Spaziergänger, der postmodernen Flaneure, welche die Stadt als Freizeit- und Erlebnisraum nutzen, die das urbane Leben als vitalisierend und der Isolation entgehend erleben.

1 „Passager" bedeutet „vorübergehend auftretend".
2 Vgl. *Zygmunt Bauman*, Flüchtige Moderne, Frankfurt a. Main 2003, 7 ff.
3 Die Bezeichnung lehnt sich an Aktionstage in der Veranstaltungsform der Langen Nächte (wie z. B. Lange Nacht der Museen, Lange Nacht der Forschung) an.

Es sind auch jene, die „starken Städter", die eine denkbare Zielgruppe der kirchlich, passageren Angebote sein sollten. Wer die Stadt hingegen mit einem einseitig „babylonischen Blick" anschaut, ist versucht, ein Gegenangebot zu entwickeln, eine Oase, einen Rückzugsort. Das mag seine Berechtigung haben, kann aber auch so wirken, als ob Kirche eben nicht mitten in der Gesellschaft steht, und eher die Flucht ergreift vor den realen persönlichen Lebensbedingungen vieler Städter.

Die Stadt ist Ausdruck einer Gesellschaft der Individuen. Individualisierung ist ein Begriff, der unter vielen Vorurteilen zu leiden hat. Ihr wird der Verfall von Institutionen, von sozialen Beziehungen und die Deformation eines ungezügelten Egoismus zugeschrieben, besonders gerne wird dieses Klagelied auch in kirchlichen Kreisen angestimmt. So sehr es nicht von der Hand zu weisen ist, dass es sich bei der Individualisierung immer auch um „riskante Freiheiten"[4] handelt, die nicht nur Akte purer Selbstbestimmung generieren, sondern auch aus Freisetzung aus Tradition, institutionellen und sozialen Bindungen, räumlich Bezugspunkten im Zuge eines flexiblen Kapitalismus resultieren, so sehr gibt es auch eine theologisch basierte Perspektive, Individualität positiv zu würdigen. Valentin Dessoy schreibt diesbezüglich: „Die seit der Aufklärung zu beobachtende Emanzipation von Kirche als Institution entspricht ganz der immanenten Logik der befreienden Botschaft Jesu Christi. Ihre emanzipatorische Wirkung und Dynamik ist so grundlegend, dass sich ihr die Institution Kirche selbst, also der Träger der Botschaft, nicht weiter entziehen kann."[5] Die Ausformung und Verwirklichung der individuellen Gaben – nicht die Gleichschaltung der Gruppe – ist mit dem Bild des Leibes, der viele Glieder hat, gemeint. Individualisierung ist in der Religion, in der Psychologie, in der Pädagogik und selbst in der Betriebswirtschaft ein ganz natürlicher und notwendiger Prozess. Es ist der Prozess der Individuation, der im christlichen Bild der Menschwerdung, im psychologischen Bild der Reife, im pädagogischen Bild des Erwachsenwerdens und selbst im betriebswirtschaftlichen Bild der optimalen Nutzung gegebener Ressourcen zu finden ist. Individualisierung ist weder ein Phänomen der Postmoderne, das von selbst wieder verschwindet,[6] noch lediglich ein Megatrend unserer Zeit. Sie ist gleichzeitig Voraussetzung und Folge der Mündigkeit der Bürger einer freien Gesellschaft. Insofern heißt kirchlich passageres Arbeiten, vorurteilsfrei und achtsam gegenüber den Besuchern zu sein, sie in ihrer Individualität zu schätzen und zu unterstützen. Hier kann der christliche Bildungsauftrag ansetzen, um Menschen im Sinne ihrer Menschwerdung in ihrer Individualität zu stärken und jeden ohne Unterschied dazu ermutigen, als mündiges Mitglied die Gesellschaft (und darin nicht zuletzt auch die Kirche) mitzugestalten und an ihr teilzuhaben.

Die Folgen der Individualisierung der Gesellschaft fordern die Kirche zu einem konzeptionellen Paradigmenwechsel her-

4 Vgl. *Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim* (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. Main 1994.

5 Vgl. *Valentin Dessoy*, An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, in: futur2, 2/2015; online: http://www.futur2.org/article/an-ihren-fruechten-werdet-ihr-sie-erkennen/ [Abruf: 08.05.2019].

6 Die Individualisierung ist ein dauerhaftes Phänomen; jeder Versuch, über die Möglichkeiten des Umgangs mit ihren alltäglichen Folgen nachzudenken, muss von dieser Dauerhaftigkeit ausgehen. Vgl. *Zygmunt Bauman*, Flüchtige Moderne (s. Anm. 2), 50.

aus, sich nicht darauf zu reduzieren „Kirche auf Dauer" zu sein, die auf kontinuierliche Mitgliedschaft setzt, sondern sich auch als „Kirche bei Gelegenheit" zu öffnen.[7] Damit ist einerseits der funktionale Kontakt zur Kirche bei biografischen Übergängen und den damit verbundenen Kasualien wie z. B. Taufe, Hochzeit und Beerdigung gemeint, aber andererseits auch die nur punktuelle Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen wie zum Beispiel dem Deutschen Evangelischen Kirchentag. Hierin bildet sich der gesellschaftliche Wandel ab: Immer weniger Mitglieder nehmen kontinuierlich am Gemeindeleben teil, immer mehr interessieren sich hauptsächlich für einen punktuellen, funktionalen oder eventorientierten Kontakt zur Kirche. Wenn Kirche sich, sinnvollerweise und gebotener Maßen, als Kirche im kulturellen Bereich eventorientiert betätigt, ist sie allerdings gefordert, den theologischen Gehalt und den religiösen Bezug ihrer „Angebote" nicht zu verlieren.[8] Entscheidend ist, die Erwartungshaltung zu klären: Passagere Formate dürfen nicht funktionalisiert werden, ihren (vergeblichen) Zweck darin zu sehen, Kirchendistanzierte in die traditionellen Formate des Gemeindelebens hineinzuschleusen und die Betroffenen zu sonntäglichen Gottesdienstbesuchern zu transformieren. Gemeinschaftsformen leben im Zeitalter der Individualisierung in anderen Formaten und unter veränderten Bedingungen. „Zugehörigkeit" ergibt sich nicht mehr selbstverständlich und ausschließlich dadurch, dass Menschen in die Kirche „hineingeboren" werden und man hingeht, „weil alle hingehen". Christliche Sozialisation im Elternhaus ist kein Standard mehr und die flüchtige Moderne provoziert erstens dazu, Gemeinschaft aktiv zu wählen und nicht frei von Funktionalität zu kalkulieren, was jeweils als kohärent bezüglich der eigenen Interessen und Identitäten erscheint. Hartmut Rosa bezeichnet diese Aktivität als Ausdruck einer Resonanzsuche.[9] Zweitens werden in diesem Prozess der Resonanzsuche nur die Personen, Dinge, Bindungen von Menschen „anverwandelt", welche Individuen in ihrer Identität bestätigend stärken. Nicht Zugehörigkeit zu festen Gemeinschaften ist einzig gegeben und dominant, sondern gefordert ist eine flexible Konstruktion von Zugehörigkeit zu meist kurzlebigen, varianten Communities, an die man sich eigenverantwortlich bindet. Der dritte Aspekt – neben der

[7] „Mit der Wortfolge ‚Kirche bei Gelegenheit' sollen Konstellationen zu denken gegeben werden, wo sich kirchliches Handeln mit bestimmten thematischen oder biographischen Anlässen treffen kann." Vgl. *Peter Bubmann*, Die Zeit der Gemeinde. Kirchliche Bildungsorte zwischen Kirche auf Dauer und Kirche bei Gelegenheit, in: *ders.* / *Götz Doyé* / *Heidrun Keßler* / Dirk Oesselmann / *Nicole Piroth* / *Martin Steinhäuser* (Hg.), Gemeindepädagogik. Berlin–Boston 2012, 85–105, hier: 90.

[8] „Die Tätigkeit der Citykirchen als Kulturveranstalter und Event-Manager stellt einen Beitrag zur Angebotsvielfalt einer Stadtlandschaft dar, insofern die kirchlichen Angebote Alleinstellungsmerkmale aufweisen. […] (z. B. Innenstadtkirche St. Ludwig Darmstadt oder urbi@orbi Linz) […] Als kirchliche Teilnahme am Trend der ‚Eventisierung' des gesellschaftlichen Lebens gilt beispielsweise der Weltjugendtag 2005 in Köln. Die Citykirchenprojekte übernehmen Veranstaltungsformate des säkularen Kulturbetriebs, die mit Inhalten gefüllt werden, deren religiöser Bezug zum Teil bei der Lokalisierung in einer Stadtkirche endet." *Veronika Eufinger*, ‚Diese Stadt ist nicht groß genug für uns beide!?' Werbestrategien christlicher Kirchen für den urbanen Raum, in: *Clemens Wustmans* (Hg.), Sozialethische Materialien. Heft 4: Öffentlicher Raum. Kamen 2016, 9–24, hier: 19–20.

[9] Vgl. *Hartmut Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

Kohärenz und der Zugehörigkeit – ist die Partizipation.[10] Eine Gemeinschaft fühlt sich für das einzelne Mitglied nur lebendig an, wenn es sich aktiv in die Gestaltung der Gemeinschaft einbringen kann. In der Regel eignen sich demokratisch organisierte Gemeinschaftsformen hierfür besser als stark hierarchisch oder „Top-Down" organisierte, die eher eine Konsumhaltung ihrer Mitglieder gegenüber dem Angebot fördern und eine schwächere Bindung zur Folge haben.

Für die passageren Angebote bedeutet dies: Es geht darum, Raum für Resonanzerfahrung zu öffnen, die sich allerdings durch Inhalte und Formate vermitteln sollen, die auch kirchlich verantwortbar und theologisch fundiert sind. Es geht nicht um Resonanz als Selbstzweck, sondern um Resonanz auf der Grundlage einer kirchlich identifizierbaren „Botschaft". Weder ist damit die Wirkmacht kalkulierbar gesetzt, *dass* Resonanzerfahrung erfolgt, noch *wie* diese sich auswirkt und schon gar nicht kann sie funktionalisiert werden für die Aussicht auf Einbindung der betroffenen Personen in die Permanenz-Struktur kirchlichen Lebens (Gottesdienste, Gemeindekreise usw.). Das entzieht sich der Verfügbarkeit. Passagere Angebote sind insofern kaum effektiv ergebnissichernd kontrollierbar, sondern begnügen sich darin, dass die jeweilige kirchlich geprägte Resonanzerfahrung in die Identität der Betroffenen einfließt.

Insofern sollte vor der Gestaltung von „Inszenierung" bedacht sein: Nicht nur „was wollen wir den Menschen eigentlich vermitteln?", ist entscheidend, sondern auch: „Wie möchten wir als Kirche durch die Menschen wahrgenommen werden?" Und schließlich: „Warum sollte das, was wir anbieten, relevant sein für diejenigen, die sich diesem Angebot stellen?" Diese Fragen sind für die Projektplanung unbedingt zu klären, denn sie sind entscheidend für die Frage nach der angemessenen kirchlichen Präsenz und Repräsentation im Raum der Stadt. Dass die Antwort auf diese Frage vielfältig gefunden werden kann, belegen die folgenden Ansätze, die mit best-practice Beispielen belegt werden.

1 Geschichtlich-kunsthistorisch

Kirchengebäude verbinden vergangene Jahrhunderte mit der Gegenwart und verweisen in ihrer Beständigkeit auf die Zukunft. Sie haben eine Geschichte und können Geschichten erzählen. Typischerweise wird die geschichtlich-kunsthistorische Dimension im Format einer Kirchenführung vermittelt. Es gibt jedoch Möglichkeiten, diese Dimension in einem passageren Format lebendig werden zu lassen.

Als Beispiel sei die Lichtererzählung zur Museumsnacht 2015 und 2017 in der Reinoldikirche in Dortmund angeführt. Mit mehreren Kooperationspartnern wurde sowohl eine Audiospur aufgenommen als auch eine Licht-Choreografie erarbeitet, welche die Geschichte der Kirche in Dortmund nacherzählen. Einzelne Elemente der Kirche wurden farbig illuminiert, während man die jeweilige Geschichte dazu hört. Die Lichterzählung dauerte etwa 20 Minuten und lief während der Museumsnacht mehrmals hintereinander, ein besonderes Erlebnis für die Besu-

[10] Die Systematisierung Kohärenz – Zugehörigkeit – Partizipation ist angelehnt an die Arbeiten von Beate Mitzscherlich. Vgl. z. B. *Beate Mitzscherlich*, Moderne Heimatfindung als Entscheidung zwischen zahlreichen Möglichkeiten, in: Ländlicher Raum 3/2014. Schwerpunktheft: Heimat in Zeiten der Globalisierung, 31–35.

cher, wenn die Geschichte um sie herum lebendig wird.

Ebenso spannend ist es, das Bekannte einmal zu verhüllen, angelehnt an das Konzept des Künstlers Christo. In dem Projekt „Verhüllung und Offenbarung" des Licht- und Installationskünstlers Stefan W. Knor wurden verschiedene Kirchen, beispielsweise in der Fastenzeit die Madonna mit Kind oder das Kreuz, verhüllt.

Auch das Kirchengebäude lässt sich als Raum der Inszenierung für Kunst nutzen. Künstler, die sich intensiv mit den Kirchräumen auseinandersetzen, schaffen entweder dafür eigene Kunstwerke oder setzen vorhandene Kunstwerke auf besondere Art und Weise mit dem Raum in Interaktion. So zum Beispiel der Künstler Abraham David Christian mit der Ausstellung mehrerer seiner meterhohen Bronzeobjekte in der Reinoldikirche.

2 Architektonisch-transzendierend

Der architektonisch-transzendierende Ansatz lässt bewusst den Kirchraum durch seine Architektur sprechen und setzt auf seine besondere Wirkung, etwa in gotischen Kathedralen, in denen alles nach oben strebt, so dass der Blick der Besucher nach oben ausgerichtet den theologischen Gedanken körperlich nachvollziehen lässt, sich auf Gott im Himmel auszurichten, den die Erbauer als Leitbild hatten.

Wenn Menschen vielleicht nur das intuitive Bedürfnis haben, Kirche zu betreten, dann mag das von einem diffusen transzendentalen Motiv geleitet sein, jedenfalls ist es nicht wie beim Betreten eines Supermarktes funktional transparent. Das Betreten von Räumlichkeiten, denen ein gewisses Attribut von „Heiligkeit" zugeschrieben wird, provoziert dazu, diese Menschen auch im „heiligen Raum" ankommen zu lassen. Das „Heilige" wird also nicht profan, sondern wird gastlich angeboten als Raum der Wertschätzung für die Besucher, als Spiegel der Würdigung Gottes, als ein Raum, der die Botschaft der Menschenfreundlichkeit Gottes anklingen lässt. Wir beobachten, dass Menschen durch diese „heiligen Räum" anders gehen als sonst: Sie gehen nicht zielgerichtet, beschleunigt, sie schreiten und „kommen an". Insofern hat dieser Kontakt zwischen dem Besucher und dem latent als transzendent empfundenen, heiligen Raum etwas Außergewöhnliches, er durchbricht die übliche Zweck-Mittel-Rationalität von zielgerichteter Bewegung, eine ganz besondere Erfahrung.

Dafür genügt es unter Umständen schon, die Kirche nur zu öffnen und sie sein zu lassen wie sie ist. Oder aber man bemüht sich, das Erleben der Architektur zu inszenieren, indem man z. B. die Besucherinnen und Besucher ganz bewusst durch den Mittelgang nach vorne schreiten lässt. In St. Gallen gab es beispielsweise zur Langen Nacht der Kirchen 2015 auch die Möglichkeit, mit verbundenen Augen durch die Kathedrale geführt zu werden.

3 Spirituell-affordant

Beim Angebot der verlässlich Offenen Kirche kann man häufig beobachten: Viele Menschen kommen in die Kirche, schauen sich um und gehen wieder hinaus. Sie wissen nicht, was sie im Raum machen sollen, sind funktional desorientiert, denn es bietet sich keine eindeutige Aufforderung, keine Affordanz für eine bestimmte Handlung. Hier mehr Eindeutigkeit und Wegführung anzubieten, darum bemüht sich der Ansatz der spirituellen Affordanz. Er

ist eindeutig, ein zugleich besonders unaufdringliches Konzept und auch offen für Menschen, die keine ausgeprägte kirchliche Sozialisation haben. Hat man einen profilierten Anlass oder eine Einladung wie zum Beispiel die Lange Nacht der Kirchen, so wirkt schon allein die Ähnlichkeit zu säkularen, kulturellen Angeboten (z. B. Museumsnacht, Nacht der Industriekultur) niederschwellig. Diesbezüglich erfolgreiche Formate geben den Menschen eine klare Verhaltensanleitung, die für sie ohne religiöses Vorwissen umsetzbar ist, sei es, dass sie eine Kerze anzuzünden, sei es in Form von Labyrinthen, die spielerische Anreize schaffen. Wie etwa in der Stadtkirche St. Petri in Dortmund oder in der Stadtkirche von Ratingen, in denen Steine beziehungsweise Kerzen ausgelegt wurden, die eine Wegführung bieten. Ebenso affordant sind die Meditationskissen in der Kirche der Stille in Hamburg. Diese Elemente laden dazu ein, sie zu nutzen, vermitteln die Sicherheit, etwas gezielt tun zu können und andererseits die Möglichkeit zu einer offenen, spirituellen Erfahrung. Auch hier gilt: Diese ist nicht erzwingbar.

4 Stationenorientiert-liturgisch

Ein weiterer Ansatz ist stationenorientiert-liturgisch. Auch hier ist der Affordanzcharakter der Angebote zentral. Stationen, welche die Besucher intuitiv nutzen können, unterstützen den passageren und niederschwelligen Charakter dieses Ansatzes. Nur dass hier weniger das Gebäude und mehr die „liturgische Aktion" das Konzept zentriert. Etwa durch den Aufbau einer Klagemauer aus echten Steinen oder durch eine Fürbittenstation, bei der die Besucher symbolisch ein ihr Anliegen würdigendes Gebet deponieren können. Es gibt zahlreiche kreative Möglichkeiten, eine Gebetsstation ansprechend und niederschwellig anzulegen, eindrücklich sind aber besonders die Stationen, an denen Menschen etwas von sich in den Raum geben können und damit Raum erhalten. Beim Kirchentag 2015 in Stuttgart wurde die St. Maria Kirche zur „Gebetskirche für Gerechtigkeit" eingerichtet, mit sehr liebevoll gestalteten Fürbittenstationen, beispielsweise für Mitarbeitende mit prekären Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie. Die Besucher wurden eingeladen, kleine Herzchen aus Stoff ausschneiden und auf ein Hemd zu nähen und damit eine solidarische Beziehung zu den Textilarbeiterinnen zu „knüpfen".

5 Installationsorientiert-biblisch

Während der stationenorientiert-liturgische Ansatz intuitiv und interaktiv ist, bietet der installationsorientiert-biblische Ansatz eine Möglichkeit, sich inhaltlich stärker auf biblische Botschaften zu beziehen. Biblische Geschichten werden dabei im Kirchraum visuell inszeniert, die teilweise auch ohne Vorkenntnis der biblischen Geschichten auf die Besucherinnen und Besucher wirken. Dabei ist es von Vorteil, Symbole auszuwählen, die bereits kulturell adaptiert worden sind, etwa das Symbol der Himmelsleiter, das vielfach in „säkularen" popkulturellen Zusammenhängen verwendet wird und daher oftmals eher vertraut ist als die biblische Geschichte von Jakobs Traum. Besonders interessant wird der Ansatz dann, wenn für die Inszenierung an das ästhetische Empfinden der Zielgruppe angeknüpft werden kann. So in dem Projekt SilentMOD, das 2016 im Kölner Dom stattgefunden hat: Eine aufwändige Lichtinstallation wurde mit elektroni-

scher Musik verbunden, eine Plattform für eine popkulturelle Inszenierung des Krippenspiels. Durch Lichtinszenierung, elektronische Musik sowie einem eigens dafür im Dom versprühten Duft, war der Clou die von der Firma Kawasaki im Mittelschiff installierten drei Roboterarme „Caspar, Melchior" und „Balthasar", die mit Lasertaschenlampen Lichtpunkte über die Wände und die Decke des Doms laufen ließen und sich im 20minütigen Rhythmus am Kreuz über dem Altar trafen. Diese Installation hat mehrere kraftvolle Wirkdimensionen – sowohl popkulturell-ästhetisch, biblisch als auch mit lokalem Bezug, denn der Kölner Dom birgt auch die Reliquien der drei Weisen aus dem Morgenland. Insgesamt haben innerhalb von 12 Stunden Öffnungszeit 50.000 junge Menschen diese Installation auf sich wirken lassen, die abgestimmt war auf eine primäre Zielgruppe, nämlich Besucherinnen und Besucher der GamesCom, der größten Spielemesse Europas, keine typischen Kirchenbesucher.

6 Biografisch-transzendierend

Passagere Angebote in Kirchen sind offenbar besonders ansprechend, wenn ihr Affordanzcharakter Menschen anregt, sich mit dem Kirchraum, mit spirituellen Erfahrungsmöglichkeiten, mit liturgischen Elementen oder mit biblischen Geschichten auseinanderzusetzen. Aber es ist darüber hinaus auch möglich, die Besucherinnen und Besucher aktiv einzubeziehen, wozu die Lange Nacht der Kirchen variantenreiche Möglichkeiten bietet. Eine interaktiv besonders intensive Provokation bietet die Tafel „Before I die": „Bevor ich sterbe, möchte ich …" Ein einfaches Mittel, sich sehr existenziellen Fragen zu stellen und Menschen in einer tieferen Dimension anzuregen, innezuhalten und sich mit zentralen Fragen auseinanderzusetzen.

Ein gelungenes Beispiel für einen persönlichen Bezug zum Kirchraum ist das Projekt „Zeig Dein Licht", das 2015 bei der Langen Nacht der Kirchen in Aachen stattfand. Schon zuvor wurde dazu aufgerufen, die eigene Nachttischlampe in der Kirche abzugeben. Sie alle wurden für eine Lichtinstallation im Kirchraum verwendet, so dass die Menschen sich den heiligen Raum auf eine ganz persönliche Art und Weise durch „ihre" Beleuchtungskomponente vertraut gemacht und eine eigene Spur im Raum hinterlassen haben. Ihre Nachttischlampe hat nun eine „liturgische Geschichte" und erinnert „verwandelt" neben dem Bett stehend an die zusprechende Botschaft „Ihr seid das Licht der Welt". Ein weiteres eindrückliches Projekt mit persönlicher Dimension ist die Fotoausstellung „Saints" von Nils Laengner. Unter dem Motto: „lieber unperfekte Heilige als perfekte Scheinheiligkeit" hat der Künstler unbekannte Menschen aus 16 Nationen vor einem goldenen Nimbus fotografiert. Das regt den Besucher an, sich mit dem Begriff der Heiligkeit und der Würde eines jeden einzelnen Menschen auseinanderzusetzen. Der Clou an dieser Ausstellung ist eine Leinwand, auf der nur der goldene Nimbus abgebildet ist. Die Besucherinnen und Besucher können sich selbst vor diesem Nimbus fotografieren, wodurch sie sich wiederum auch mit ihrer eigenen Menschenwürde auseinandersetzen.

7 Handlungsempfehlungen zur Umsetzung

Dieses nur skizzierte Potpourri von Ansätzen passagerer Kirchenpräsenz soll Ge-

meinden ermutigen, den für sie adäquaten Weg zu gehen. Die Besonderheiten der jeweiligen Kirche, der Stadt oder der Geschichte sind dabei jeweils spezifische Ausgangspunkte, ob es z. B. vor Ort ein besonders schönes Kirchengebäude mit einer besonders erhebenden Architektur gibt, ob das Gebäude eine besondere Geschichte, möglicherweise im Kontext der Stadtgeschichte birgt oder ob die Akustik und die Raumanordnung ganz besondere Aktionen anbieten. Besonderheiten betreffen aber sicher auch den Charakter der Gemeinde, ihre konzeptionellen Schwerpunkte, ihre profilierte Botschaft, die im Raum zur Sprache kommen soll. Wie erwähnt, setzen Ansätze der zu gestaltenden Resonanzräume nicht auf inhaltliche Beliebigkeit, sondern durchaus auf ein profiliertes, stimmiges und für die Gemeinde authentisches Projekt, das Resonanzerfahrung eröffnen soll, ohne über sie verfügen oder „kirchenstrategische Effekte" kalkulieren zu können.

Die (theologische) Herausforderung liegt auf der Seite der Projektentwicklung, die komplexe Inhalte ansprechend inszeniert und sich damit auseinandersetzen muss, welcher Teil der Botschaft die Menschen wirklich im Innersten angeht. Es ist notwendig, sich intensiv damit zu befassen, was genau man darstellen möchte und aus welchen Gründen. Projekte mit partizipativem Charakter, die Menschen einen persönlichen Bezug zur Botschaft eröffnen, berühren die Besucherinnen und Besucher oft nachhaltig. Der Ansatz der Inszenierung ist nicht zuletzt von den Gegebenheiten und Interessen vor Ort abhängig, was dabei zählt, ist Authentizität.

Entscheidend aber ist, dass die Art und Weise, wie Kirche sich in ihren Räumen präsent macht, nicht in der Zweckbindung kirchlicher Repräsentanz mit der Kalkulation auf Stärkung der Permanenz-Struktur stecken bleibt. Es geht letztlich darum, den Kirchenraum für andere derart nutzbar zu machen, dass ihnen die Erfahrungsmöglichkeit eröffnet wird, *ihren Raum* im Kirchenraum zu finden. Das sind Räume der Selbstwirksamkeit, der Achtsamkeit, der Selbstwürdigung, der Transzendenz, aber auch der Solidarität mit anderen. Man mag es Resonanzräume im schnelllebigen Rhythmus eines insbesondere städtisch geprägten, beschleunigten und flüchtigen Getriebes nennen. Die Erfahrung lehrt, dass Menschen – ob bewusst oder nur intuitiv – nach diesen Räumen der Unterbrechung, des Ankommens, der Begegnung und des Innehaltens suchen. Mag sein, dass Kirche im Zeitalter wachsenden Ressourcenverlustes oftmals mit sich selbst beschäftigt ist. Die Ressource „Raum" liegt dabei oft ungenutzt brach und die Erfahrung, dass jener Raum eine Herberge der Resonanz bieten kann, ist manchmal ungemein inspirierend, überwältigend und spirituell von ganz eigener Faszination.

Die Autorin: *Dipl.-Ing. Diakonin Stefanie Roeder, geboren 1975, ist seit 2012 beim Ev. Kirchenkreis Dortmund in der Stabsstelle Kommunikation und Information als Leitung des Informationszentrums Reinoldiforum angestellt. Supervisorin (DGfP), Lehrbeauftragung an der Ev. Hochschule R-W-L in Bochum. Studium der Raumplanung (Stadtplanung), der Sozialen Arbeit sowie der Gemeindepädagogik und Diakonie. Zwischen 2000 und 2012 als wiss. Mitarbeiterin und Projektleiterin am Fraunhofer-Institut IAIS, am Geographischen Institut der Universität Bonn und am Institut für Psychologie der TU Dortmund in den Forschungsbereichen Partizipative Kommunikations- und Entscheidungsprozesse, Sozio-Ökonomie des Raumes sowie Arbeits- und Organisationspsychologie tätig.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019. (200) Brosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-451-38509-4.

Als hätte *Stephan Goertz* es geahnt. Sein Beitrag „Sexueller Missbrauch und katholische Sexualmoral. Mutmaßliche Zusammenhänge" in „Unheilige Theologie" ist die vorweggenommene Antwort auf Joseph Ratzingers Attacke auf den Niedergang der Moraltheologie, die er anlässlich der Missbrauchskrise im Klerusblatt veröffentlicht hat.[1] Ohne Schnörkel legt Stephan Goertz zunächst dar, was nach wie vor offizielle Lehre der Kirche ist: „Nicht verheiratete Heterosexuelle haben sexuell abstinent zu leben, Homosexuelle prinzipiell. Die sexuelle Lust darf ausschließlich in der Ehe genossen werden und auch in dieser nur dann, wenn die natürliche Finalität des Liebesaktes respektiert wird" (107). Geht es nach Joseph Ratzinger, müsste das so bleiben. Moraltheologen wie Stephan Goertz, die den konkreten Menschen im Blick haben, die vor allem auch viele Personen sehen, welche bei einer solchen Einstellung keine Beachtung finden, können und wollen es sich aber nicht so einfach machen. Das machte es allerdings erforderlich, als Moraltheologen beim Angebot einer auch lebensnahen Moraltheologie und Morallehre aus dem Gefängnis eines statischen Naturrechtsdenkens auszubrechen. Dies gelingt ihnen, indem sie sich an der teleologischen Normenbegründung orientieren, „wonach eine Handlung eine sittlich richtige Handlung ist, wenn sie im Blick auf die Handlungsfolgen vergleichsweise mehr Gutes bewirkt als ihre Alternative" (110). Sie setzten sich damit von dem für die Tradition gültigen deontologischen Ansatz ab, der Handlungen moralisch als „in sich schlecht" verurteilt, weil sie einen Naturzweck vereiteln.

Die angesprochene Wende in der Moraltheologie macht Joseph Ratzinger u. a. mitverantwortlich für sexuellen Missbrauch. Stephan Goertz fasst den Vorwurf des früheren Papstes in dem Satz zusammen: „Jede Sexualethik, die sich von der strengen moralischen Verurteilung aller nicht-heterosexuellen und aller nicht-ehelichen sexuellen Handlungen verabschiedet, trägt […] eine Mitverantwortung für sexuellen Missbrauch" (108). Einen solchen Vorwurf lässt Stephan Goertz nicht im Raum stehen. Er hält dagegen: Der Hinweis auf eine in Teilen der Gesellschaft vertretene moralische Nachlässigkeit gegenüber sexuellen Kontakten zwischen Kindern bzw. Jugendlichen und Erwachsenen ist historisch gesehen berechtigt. Jetzt aber die katholische Moraltheologie damit in Verbindung zu bringen, dient vor allem der Selbstrechtfertigung der eigenen Lehre, an deren Integrität kein Zweifel aufkommen soll. Die gibt es aber offensichtlich. So vermisst er bei Joseph Ratzingers Ansatz ein ausreichendes Gespür für die Möglichkeiten und Grenzen moralischen Könnens. Doch damit nicht genug.

Die Grenzen der traditionellen Moraltheologie treten auf eine erschreckenden Weise zu Tage, wenn man sich folgenden Sachverhalt vor Augen führt: Solange Missbrauch lediglich als Sünde gegen das Gebot der Keuschheit bewertet wird und die Missachtung der Selbstbestimmung nicht als Grundübel benannt wird, solange werden die Betroffenen und ihre Angehörigen bei einer moraltheologischen Einschätzung und Bewertung außen vor gelassen.

Eine ethische Wahrnehmung des Leids und des Unrechts, das den Betroffenen sexualisierter Gewalt zugefügt wird, wird also solange nicht ernstgenommen, solange die Kriterien zur Beurteilung menschlicher Sexualität keine personalen Kriterien zulässt, sondern lediglich allgemein Ziele, wie die Reglementierung bzw. Minimierung der Lust und den Schutz natürlicher Zwecke berücksichtigt. Das aber heißt auch: Erst durch das eindeutige Bekenntnis zur sexuellen Selbstbestimmung und eine angemessene Würdigung des Leids, das den Betroffenen

[1] https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html [Abruf: 12.05.2019].

zugefügt wird, kann moraltheologisch geklärt und erklärt werden, dass sexueller Missbrauch zu verurteilen ist.

Setzt sich der Moraltheologe Stephan Goertz mit Joseph Ratzingers Vorwürfen auseinander, wonach die Schuld für den sexuellen Missbrauch in der Kirche vor allem bei denen zu suchen ist, die sich in vermeintlicher Anpassung an den Zeitgeist für eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre einsetzen, um sich dann klar davon zu distanzieren, so nimmt der Fundamentaltheologe *Magnus Striet* dessen einstigen engen Mitarbeiter Kardinal Gerhard Müller ins Visier. Müllers Diskurs über Sexualität, den dieser zum Beispiel in seinem 2018 veröffentlichen Buch zum Priestertum[2] vorlegt, erteilt er dabei eine klare Absage. Er hält ihm vor: „Ernsthaft nicht ins behauptete Normalschema einpassungsfähige sexuelle Dispositionen auf eine Ursprungssünde und dann auf die Erbsünde zurückzuführen, ist abenteuerlich" (33). Damit trifft er genau den wunden Punkt bei jenen Theologen, die unter Umgehung sexualwissenschaftlicher Erkenntnisse theologische Konstrukte in die Welt setzen, um diese dann als Grundlage für ihre Ablehnung z. B. von Homosexualität zu benutzen, ohne offensichtlich zu merken, dass es sich bei dem, was dann bei ihnen herauskommt, um nicht mehr als bloße Fantasien handelt. Solange man sich damit begnügt, das als theologische Gedankenspiele einzuordnen, die ohne große Bedeutung für die Menschen sind – was ja in der Regel tatsächlich der Fall ist –, mag man das einfach zur Kenntnis nehmen. Wenn eine solche Vorgehensweise und ein solches Denken jedoch zum Maßstab für richtiges Verhalten wird und das dann auch noch mit der Autorität des Lehramtes eingefordert wird, bleibt eigentlich nur noch ein klares: „So nicht!" dagegenzuhalten.

Fatal ist, dass diese Annäherungsweise an die menschliche Sexualität den konkreten Menschen außer Acht lässt. Die menschliche Sexualität bleibt hier weiterhin eingesperrt in den Turm, in den man sie weggesperrt hat, anstatt mit ihr zu reden, als Kirche mit ihr erwachsen, reif, nüchtern umzugehen. Geschieht dies nicht, hat das zur Folge, dass die Sexualität im kirchlichen Kontext weiterhin in einen Dunkelraum abgedrängt wird, um dort unbesehen, manchmal auch unkontrolliert ein oft trauriges Dasein zu fristen. Die Sexualität, die im Dunkeln bleibt, die sich nicht entwickeln kann, die in einem infantilen Zustand verharrt, ist aber in besonderer Weise anfällig für ein unverantwortliches und missbräuchliches Verhalten.

Auch wenn Menschen wie Gerhard Müller diese Einsicht vermutlich nicht erreichen wird: Es sind solche theologische Zugänge zur Sexualität, die sich sexualwissenschaftlichem Wissen versperren, die verhindern, „dass der ganze Abgrund von Sexualität, den diese auch darstellen kann, offen thematisiert und in seinem systemischen Gefahrenpotential analysiert werden kann" (33). Würde Kardinal Müller zum Beispiel die Erkenntnisse der Homosexualitätsforschung rezipieren, wonach homosexuelle Menschen genauso beziehungsfähig und glücklich sein können wie heterosexuelle, käme er in der Beurteilung von Homosexualität und homosexuellem Verhalten sehr schnell zu anderen Schlüssen, Schlussfolgerungen, die ihm aber gewiss nicht behagen würden. Da ist es doch einfacher, sich bei der Frage, wie die Kirche sich gegenüber der homosexuellen Orientierung und homosexuellem Verhalten positioniert, von einigen Nebenbemerkungen in der Bibel bestimmen zu lassen, auch wenn diesen ein Verständnis von Homosexualität zugrunde liegt, das mit dem, was wir heute unter Homosexualität verstehen, nichts zu tun hat. – Es ist einfacher, aber eben unverantwortlich.

Nach Joseph Ratzinger und Gerhard Müller gerät im Beitrag der Fundamentaltheologin *Rita Werden* über die systemische Vertuschung sexualisierter Gewalt Rudolf Voderholzer, Bischof von Regensburg, in den Fokus. Zunächst: Die Bilanz, die sie über die systemische Vertuschung sexualisierter Gewalt in der Kirche zieht, ist ernüchternd und erschreckend: „Noch immer wird nur zugegeben, was bereits durch andere öffentlich gemacht worden ist. Die

[2] *Gerhard Müller*, „Ihr sollt ein Segen Sein. Zwölf Briefe über das Priestertum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

Gruppe der Verantwortlichen steht in dieser Hinsicht nach wie vor geschlossen einer zunehmend irritierten Öffentlichkeit gegenüber" (77). Zur Gruppe der Verantwortlichen zählen vor allem die Bischöfe. Einem unter ihnen, den Werden sich nicht ohne Grund besonders vornimmt, dem Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer, kann sie nicht so recht „abkaufen", dass ihn das Leid und die Tränen der Betroffenen, wie er behauptet, wirklich bewegen. Die Autorin hat den – wie ich meine berechtigten – Eindruck, dass sich viele Bischöfe immer noch hinter einem allgemeine „Wir" oder gar dem System „Kirche" verstecken, also nicht dazu stehen, dass sie, zumindest auch sie und das in besondere Weise, dieses System ausmachen, sie dafür verantwortlich sind, was im Namen dieses Systems getan, unterlassen, ja – soweit würde ich gehen – verbrochen wurde.

Wenn beispielsweise Rudolf Voderholzer, wie er sagt, sich zutiefst schämt, wie verortet er sich dann selbst, so fragt sie, „im Verhältnis zum ‚System'? Ist er aktiver Teil dessen oder nur sein eigentlich unbeteiligter Repräsentant?" (55). Es läuft eher, wie das auch für viele andere Bischöfe zutrifft, auf Letzteres hinaus, eben die Rolle eines unbeteiligten Repräsentanten. Von eigener, persönlicher Schuld ist bei ihm und seinen Mitbrüdern nicht die Rede, obzwar diese doch im Raum steht, zumal man, wie das auch Rudolf Voderholzer getan hat, alle Betroffenen um Vergebung bittet. Sich allgemein zu entschuldigen, zu sagen, wie sehr man sich schäme, das klingt zunächst gut, kommt zumindest im ersten Moment nach außen hin gut an. In Wirklichkeit aber treten er und mit ihm seine bischöflichen Mitbrüder, deren Beteiligung an den Vorgängen der Vertuschung infrage steht, in diesem Moment als Personen zurück, „in die Gruppe von Verantwortlichen für die Leitung der Kirche, unter denen nicht klar ist, wer wie an der Katastrophe beteiligt war" (55). Die Selbstaussage, sich zu schämen, löst sich sozusagen in einer Gruppe von Menschen, den Bischöfen, besser noch im System Kirche auf. Sie wird dadurch neutralisiert, so dass niemand unter den Verantwortlichen konkret herausticht. Würde man dagegen als Bischof statt von Scham – ein Wort, das inzwischen schon fast zur Routine geworden ist – von Schuld, gar von persönlicher Schuld sprechen und dazu stehen, worin man sich tatsächlich schuldig gemacht hat, hätte das eine andere Außenwirkung, die etwas von der verloren gegangenen Glaubwürdigkeit der Kirche – vielleicht – zurückgewinnen würde. Ebenso würde dies eine Innenwirkung auslösen, die gerade auch durch die Erschütterungen und Konsequenzen, die sich daraus ergeben müssten – bis hin zu Rücktritten von Bischöfen –, die Kirche letztlich weiterbringen würde, würde dadurch doch etwas in Bewegung gesetzt werden, was jetzt noch zum Stillstand verurteilt bleibt, solange jene, die versagt haben, immer noch das Sagen haben.

„Unheilige Theologie!", so der Titel des von Magnus Striet und Rita Werden herausgegebenen Buches: Es ist nicht nur ein lesenswertes Buch, es ist ein notwendiges Buch in der gegenwärtigen Krise der Kirche. Das bezieht sich auch auf die anderen Beiträge des Buches, hier vor allem auf den Artikel von *Georg Essen*, der aufzeigt, inwiefern die Sakralisierung des Priesters, also die Aura und Heiligkeit, mit welcher der Priester umgeben wird, missbräuchliches Verhalten fördern kann. Wer ernstnimmt, worauf die Verfasser und Verfasserinnen des Buches schonungslos hinweisen, wer die notwendigen Konsequenzen zieht, die sich daraus ergeben, der / die kann mit dazu beitragen, dass sich – hoffentlich – die Not in der Kirche wendet, zumindest beginnt, sich zu wenden. Genau diese Personen können hierauf das Buch fortschreiben, das dann freilich, so hoffe ich, den Titel trägt: „Heilige Theologie". Bleibt zu hoffen, dass wir, die Autoren des Werkes, ich, die Leserinnen und Leser, das noch erleben dürfen.

Würzburg *Wunibald Müller*

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

◆ 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.

Mit dem Buch „Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis" liefert *Wolfgang Beck*, der Lehrstuhlinhaber für Pastoraltheologie und Homiletik und Leiter des „Studienprogramms Medien" an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main ist, einen Überblick über die Beziehung von Kirche und Medien.

Das Buch umfasst sieben Kapitel. Nach der Einleitung (11–13) bietet *Wolfgang Beck* eine thematische Hinführung, indem er grundlegende Begriffe klärt, sich dem Verhältnis von Kirche und Medien annähert und vor diesem Hintergrund Potenziale, Gefahren und Aufgaben in den Blick nimmt (15–54). Im dritten Kapitel findet sich eine umfassende Geschichte der katholischen Kirche mit den Medien, angefangen bei der Heiligen Schrift, über den Buchdruck hin zu den massenmedialen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts (55–74). Das vierte Kapitel setzt das dritte Kapitel fort und beschäftigt sich mit den lehramtlichen Äußerungen zum Medienverständnis (75–97). Das fünfte Kapitel widmet sich explizit aktuellen Entwicklungen und Phänomenen in Medien und Technik, so werden einige Social-Media-Formate exemplarisch vorgestellt und bestimmte Veränderungen in Arbeits- und Lebenswelt angesprochen, wie z. B. Roboter, die in der Krankenpflege eingesetzt werden (99–129). Im sechsten Kapitel werden die Wirkungen der Medien auf die Gesellschaft und deren Implikationen für eine zeitgemäße Pastoral skizziert (131–149). Der Autor schließt die Monographie mit einem Fazit und Ausblick (151–155) ab.

Die Covergestaltung ist ansprechend, allerdings findet sich dreimal das Wort „SMS", was für ein Design, das zu modernen Medien passen soll, nicht optimal ist, da SMS eine Kommunikationsform ist, die an Bedeutung verloren hat. Im Text werden v. a. im vierten Kapitel Anführungszeichen teilweise uneinheitlich verwendet (z. B. auf S. 83), wobei das den Lesefluss kaum stört. Der Autor erklärt im Laufe des Texts die verwendeten Begriffe, sodass sie für Leser verschiedenen Alters und medialen Wissens gut verstehbar sind; ein zusätzliches Glossar wäre jedoch für manchen „Digital Immigrant" sicherlich trotzdem nützlich gewesen. Sehr auffällig ist die Aufteilung des Buches: Das Buch umfasst 272 Seiten und der Anhang beginnt bereits auf S. 157 mit den Endnoten. Diese reichen von 157–235. Danach folgt das Literaturverzeichnis. Es ist fraglich, warum der Autor sich bei der Fülle an Anmerkungen nicht für Kurztitel entschieden hat. Auch machen die Endnoten das Lesen umständlicher, da man oft blättern muss.

Die gut 150 Textseiten bieten einen guten und überschaubaren Einblick in das Verhältnis von katholischer Kirche und Medien. Dabei werden zwar aktuelle Beispiele aufgegriffen, der Autor verfällt jedoch nicht der Gefahr, zu sehr ins Detail zu gehen und dabei zu schnell überholt zu werden. Es werden aktuelle Formen der Social Media vorgestellt, aber der schnelle Wandel wird stets betont. Das Buch wird noch lesenswert sein, wenn Snapchat und Instagram bereits außer Mode sind. Der ausführliche Anmerkungsapparat und das Literaturverzeichnis regen zu einer Vertiefung in die Thematik an. Die historische Entwicklung in der Beziehung zwischen Kirche und Medien wird verständlich, wobei die Prozesshaftigkeit dieses Verhältnisses und eine gewisse Offenheit betont werden. *Wolfgang Beck* vermittelt dem Leser ein grundlegendes Verständnis von Medientheorien, konkreten Medienformen, dem Verhältnis von Kirche und Medien sowie den Aufgabenfeldern für die (Pastoral-)Theologie.

Eichstätt *Klarissa Humml*

◆ Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage / Donne nella Chiesa. Spunti di riflessione sulla questione di genere (Brixner theologisches Jahrbuch 9). Tyrolia Verlag / Weger Verlag, Innsbruck–Brixen 2019. (232, 3 s/w Abb.)

Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7022-3738-7.

Das Thema des *Brixner Theologischen Jahrbuches 2018* ist aktuell wie eh und je. Die Geschlechterfrage birgt seit Jahrzehnten Stoff für kritische Auseinandersetzungen mit und in der katholischen Kirche. Der vorliegende Band bildet eine gute Momentaufnahme dessen, was sich quer durch die theologischen Disziplinen gegenwärtig tut.

Schon der erste Beitrag geht ans Eingemachte: *Geschlecht als Weihehindernis?* fragt Christoph J. Amor und fasst in seinem Beitrag nochmals die unterschiedlichen Argumente gegen eine Weihe von Frauen zusammen. Alle diese Argumente können – und müssen – theologisch redlich diskutiert werden, wie der Autor abschließend betont, „den definitiven Charakter der abschlägigen Lehrentscheidung zum wiederholten Mal einzuschärfen" wird nicht reichen.

Weitaus detailreicher ist die Auseinandersetzung mit dem selben Thema durch Michael Mitterhofer (*Can. 1024 – Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann*). Hier wird nochmals die weitreichende Komplexität, aber auch der grundlegende Charakter einer solchen Entscheidung über die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe für katholische Kirche und Theologie deutlich gemacht.

An der Grenze von Kirchenrecht und Liturgie angesiedelt ist der Beitrag von Ewald Volgger (*Die Frau in der Liturgie der Kirche*), wenn er die offiziellen Möglichkeiten und Begrenzungen und die gelebte Praxis liturgischer Tätigkeiten in den Blick nimmt.

Martin M. Lintner zeigt in seinem Beitrag *Der Kirche liebe Not mit Gender* die ambivalenten Aussagen zu diesem Reizthema in *Amoris laetitia* auf und plädiert für einen differenzierten Umgang mit den unterschiedlichen Gender-Begriffen und -Theorien anstatt ideologischer Frontstellungen.

Die Bibel als Basis christlichen Glaubens und ihre Geschlechterrollenbilder sind seit jeher zentral für theologische Geschlechterstudien. Hier ist sie mit zwei Themen präsent: Ulrich Fistill untersucht *Das biblische Mischehenverbot in Hinblick auf die Weitergabe des jüdischen Glaubens*, während Maria Theresia Ploner diverse biblische *#Me Too*-Erzählungen kritisch beleuchtet.

Im Bereich der kirchenhistorischen Frauenforschung gibt es nach wie vor wenig bekannte Aspekte von bedeutsamen Frauengestalten zu entdecken, wie die Beiträge über *Christina von Schweden* (Autor: Jörg Ernesti) und *Klara von Assisi* (Annemarie Hochrainer) zeigen. Ebenfalls dem historischen Bereich zuzuordnen ist der Beitrag von Rainer Florie zur Frage: *Warum richtete sich Hexenverfolgung fast ausschließlich gegen Frauen?* Auf wenigen Seiten fasst der Autor sehr akkurat die Forschungsgeschichte sowie den aktuellen Stand zu diesem Thema zusammen. In der kirchlichen Zeitgeschichte angesiedelt ist der Beitrag von Milena Mariani: *Vera nostra sorella* deutet in feministischer Lesart den Titel „Maria, unsere wahre Schwester", wie ihn Paul VI. verwendete.

Was Fragen zu Frauen und Kirche in der Praxis bedeuten können, zeigen die folgenden drei Beiträge: Eva-Maria Faber stellt das Projekt *Für eine Kirche mit* den Frauen* dar, im Zuge dessen im Jahr 2016 eine Pilgergruppe von Männern und Frauen sich auf den Weg nach Rom machte. Ziel war es, „dass Männer der Kirche in Zukunft nicht mehr ohne Frauen über deren Stellung, Rolle und Funktion […] nachdenken und entscheiden." Wie wichtig dieses Anliegen ist, zeigt auch der Beitrag *Weder Herd noch Altar* von Alexander Notdurfter. Er fasst die Ergebnisse aus Gesprächen mit Studierenden über Frau und Kirche zusammen. Und Johanna Kiem wirft einen genauen Blick auf Gender als prägende Kategorie im Bildungsbereich.

Ein Beitrag zu einer künstlerischen Perspektive auf das „Frauenthema" von Markus Moling vervollständigt den facettenreichen Band: Welches „Gottesbild" im wörtlichsten Sinn vertreten wir heute und wie gehen wir mit überkommenen Bildern um?

Der Sammelband macht deutlich, dass die „Frauenfrage" nicht nur für eine theologische Disziplin oder nur angesichts weniger „heißer Eisen" eine zentrale Rolle für Theologie und Kirche heute spielt, sondern ein Thema ist, das ganz unterschiedliche Bereiche, von der Geschichte zur Praxis und Systematik und Kunst umgreift. Ebenso deutlich wird aus den Beiträgen indes auch, dass mit einfachen, schnellen Lösungen nicht zuletzt angesichts einer langen Tradition nicht zu rechnen ist.

Die vielleicht auch selektive Lektüre lohnt sich jedenfalls für alle Interessierten, die einen Überblick über den aktuellen Stand des Diskurses haben wollen.

Graz *Theresia Heimerl*

◆ Hartmann, Richard (Hg.): Vergiss die Alten nicht. Hohes Lebensalter als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft (Fuldaer Hochschulschriften 61). Echter Verlag, Würzburg 2018. (244) Kart. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 17,13. ISBN 978-3-429-05312-3.

Unsere demografische Entwicklung geht mit vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen einher. Sie stellt die Kirchen vor neue Aufgaben und Herausforderungen und verlangt neue pastorale Sicht- und Handlungsweisen. Während Kirche und Gesellschaft den alten Menschen lange Zeit vor allem als Hilfebedürftigen und zu Versorgenden, gleichsam als Objekt gesehen und „behandelt" haben, versuchen neuere pastorale Ansätze Menschen im Alter – selbst mit dementiellen Einschränkungen – mit ihren Erfahrungen und Potenzialen wahrzunehmen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf das 15. Symposion der Theologischen Fakultät Fulda im Januar 2018 zurück, das in Kooperation mit Caritasverband, Seniorennetzwerk und Seelsorgeamt des Bistums Fulda abgehalten wurde. Der Titel entstammt einem Vers des deutschen Dichters Christian Fürchtegott Gellert „Vergiss die Alten nicht, sie lehren stets die Welt" und zeigt die Blickrichtung auf, die beim Symposion bzw. im vorliegenden Buch eingenommen wurde.

Prof. Dr. Andreas Kruse, Direktor am Institut für Gerontologie an der Universität Heidelberg und Verantwortlicher für die Altenberichte der Bundesregierung, blickt in seinem einleitenden Beitrag auf die Verletzlichkeits-, Potenzial- und Sorgeperspektive in der Begegnung mit alten und hochaltrigen Menschen. Dabei wird deutlich, dass Menschen sich bis ins hohe Alter weiterentwickeln können, auch in Phasen deutlich erhöhter Verletzlichkeit. Als Beispiel führt er Johann Sebastian Bach an, der in den letzten Jahren seines Lebens trotz vielfacher körperlicher Einschränkungen mit der „Kunst der Fuge" und der „Missa in h-Moll" zwei seiner bedeutendsten Kompositionen schuf, sowie wichtige Entwicklungsschritte in seinem Glauben an Gott, trotz zunehmender Todesnähe, vollziehen konnte. In einem zweiten Teil seiner Ausführungen wendet sich Andreas Kruse zentralen Aussagen des Siebten Altenberichts der Bundesregierung zu, der die Kommunen für die Bildung neuer „sorgender Gemeinschaften" verantwortlich sieht. Solche Gemeinschaften sind Voraussetzung für die Förderung von Autonomie und Teilhabe auch hochaltriger Menschen in unserer Gesellschaft.

Der Kölner Diözesanreferent und Gerontologe Dr. Peter Bromkamp fragt in seinem Artikel nach einer Pastoral in einer alternden Gesellschaft und in einer alternden Kirche. Eine geragogische Pastoral, die sich als lernende Pastoral versteht, erhebt dabei den Anspruch, aus ihrer Arbeit mit alten Menschen für die gesamte Pastoral zu lernen. Neu ist die Blickrichtung auf Menschen im vierten Alter, Pastoral wird mit und nicht für Menschen im hohen Alter entwickelt. Kirche fragt nicht nur, was sie für Menschen im vierten Alter tun kann, sondern auch danach, was Kirche von hochaltrigen Menschen lernen kann. Im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils erkennt eine geragogische Pastoral den demografischen Wandel und die Lebensphase Alter als Zeichen der Zeit und als einen Ernstfall der Pastoral. Peter Bromkamp überschreibt seinen Beitrag mit dem Satz „Unsere Zukunft ist das Alter". In einer Gesellschaft, die Jugend, Gesundheit und Fitness als höchsten Wert definiert, klingt diese Aussage provokant. Allerdings gibt ihm der demografische Wandel Recht, der unsere Kirche und Gesellschaft vor neue zentrale Aufgaben stellt. Gleichzeitig ist das Alter auch subjektiv unsere Zukunft, für einen jeden und eine jede von uns. Zukunftsfähig bleiben wir nur, wenn wir das Potenzial und die Erfahrungen alter Menschen wahrnehmen, wertschätzen, fördern und nutzen.

Weitere Beiträge setzten sich mit Detailfragen der Altenpastoral auseinander, so wie sie in verschiedenen Workshops beim 15. Symposion der Theologischen Fakultät in Fulda erarbeitet wurden. Mit der Frage nach dem Auftrag christlicher Altenpflegeeinrichtungen werden auch Einzelfragen diskutiert, die idealerweise bei der Erstellung eines Altenheimseelsorgekonzeptes beantwortet werden sollten. In der Seelsorge mit Männern an der Wende vom Berufsleben zur Pension werden diese als Pioniere einer neuen Lebensphase wahrgenommen. Spiritualität im Alter und die Herausforderungen in der pastoralen Arbeit mit Menschen mit Demenz sind weitere Themen, die praxisnah ausgeführt werden.

Seelsorgerinnen und Seelsorger, die sich im Bereich der Altenpastoral engagieren, können im vorliegenden Buch viele Impulse für ihre Arbeit finden. Entscheidend ist die Veränderung der Blickrichtung, damit Menschen

im Alter nicht nur unter der Perspektive des Verlustes, sondern auch mit ihren Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten wahrgenommen werden.

Salzburg *Eva-Maria Wallisch*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ 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.

In jüngerer Zeit hat das Interesse an Ephesos als antiker Großstadt und als Zentrum des frühen Christentums wieder zugenommen. Neben dem hier zu besprechenden Band belegen dies auch zwei weitere Sammelpublikationen: Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung, hg. von T. Georges (COMES 2), Tübingen 2017 (thematisch auf Fragen der Bildung fokussiert); The First Urban Churches 3: Ephesus, hg. von J. R. Harrison und J. L. Welborn (WGRW.S 7), Atlanta, GA 2018 (v. a. religionsgeschichtlich orientiert).

Der hier zu besprechende Band basiert auf den Beiträgen zu einem Symposion, das die Philosophisch-theologische Hochschule St. Pölten im Oktober 2015 veranstaltete. Im Unterschied zu den o. g. Publikationen ist er exegetisch-theologisch ausgerichtet. Auch der beteiligte Archäologe, Peter Scherrer, begibt sich in seinem einleitenden Beitrag (12–20) in das Gebiet der Exegese und Alten Kirchengeschichte. Dann nähert sich Stefan Schreiber aus historischer und literarischer Perspektive dem Wirken des Paulus in Ephesos an (21–52): Erst Überlegungen zur Chronologie, dann der historische Befund, schließlich die literarische Darstellung in der Apostelgeschichte. Martin Hasitschka (53–67) referiert Argumente für die Einordnung des Johannesevangeliums als in Ephesos entstandener Schrift und benennt sodann weitere neutestamentliche Schriften, die aufgrund – meistens – motivlicher Ähnlichkeiten in einer Beziehung (meistens Abhängigkeitsverhältnis) zum Johannesevangelium stehen sollen: Paulusbriefe, Apostelgeschichte, Johannesapokalypse, Epheserbrief, 1. Timotheusbrief. Die Frage nach den Kriterien bleibt indes offen.

Ein erster inhaltlicher Schwerpunkt liegt dann auf dem Epheserbrief: Thomas Söding (68–94) beleuchtet – nicht ohne einige witzige Wortspiele – das Kirchenbild des Epheserbriefes: Die Kirche ist demnach – im Anschluss an Eph 2,14 – das Ergebnis eines „Mauerfalls" (83–87). Josef Pichler (95–129) nähert sich sodann mit diskursanalytischem Instrumentarium der Eheparänese in Eph 5,21–33 an. In seinem lehrreichen Beitrag löst er die Spannung zwischen hierarchischem und egalitärem Eheverständnis durch Situierung im zeitgenössischen Diskurs über die Ehe auf: Die traditionell vorgegebene Hierarchie innerhalb der Ehe wird gewissermaßen unterwandert; bestimmend ist der Programmvers Eph 5,21. Allerdings machen weder Söding noch Pichler Anstalten, den Epheserbrief mit Ephesos in Verbindung zu bringen.

Der zweite inhaltliche Schwerpunkt ist die Johannesapokalypse. Martin Stowasser (130–170) konzentriert sich zunächst auf das „Sendschreiben" nach Ephesos (Offb 2,1–7) mit seiner Frontstellung gegen selbsternannte Apostel und die „Nikolaiten", bevor er die Johannesapokalypse im Ganzen auf die Frage nach dem anzustrebenden Verhältnis gegenüber der nichtchristlichen Lebenswelt untersucht. Zur Profilierung und methodischen Absicherung zieht er schließlich den 1. Petrusbrief heran, der ja in ähnlicher Situation zu einer anderen Lösung kommt: Nicht Distanzierung von der Mehrheitsgesellschaft, sondern Übererfüllung ihrer Normen. Im Anschluss untersucht Konrad Huber (171–202) das Corpus der sieben „Sendschreiben" (Offb 2–3). Nachdem er die überörtliche Ausrichtung dieser formal an einzelne Gemeinden (bzw. deren Engel) adressierten Schreiben herausgearbeitet hat, entwickelt er eine „Topographie der Bewährung", wobei er maximalistisch alle genannten oder implizierten Orte in den Sendschreiben heranzieht.

Der abschließende patristische Beitrag von Hilda Steinhauer (203–246) bewegt sich schließlich weit jenseits der neutestamentlichen Zeit: Sie beleuchtet die Rolle des Johannes von Antiocheia im Vorfeld des Konzils von Ephesos. Damit hat der Beitrag zwar, strenggenommen, nichts mit Ephesos zu tun (er handelt eher von Vorgängen in Antiocheia und Konstantinopel), aber er korrigiert die verbreitete Ansicht, die Rede von Maria als „*theotokos*" (Gottesgebäre-

rin) sei erst vom Konzil von Ephesos gewissermaßen *ex nihilo* erfunden worden.

Insgesamt bietet der Band ein einigermaßen solides Panorama des frühen Christentums in oder in Beziehung zu Ephesos. Gewiss sind nicht alle Beiträge gleichermaßen originell, gewiss lassen sich „blinde Flecken" monieren (Ignatianen, Paulusakten, Johannesakten, Osterfeststreit). Doch wenn man den Band als das nimmt, was er ist, liegt in jedem Fall eine schöne Sammlung von exegetischen und patristischen Ephesiaka vor.

München *Stephan Witetschek*

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

Die zehn Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung zurück, die 2016 in Berlin abgehalten wurde und sich im weiteren Sinn mit der These von N. Slenczka auseinandersetzt, dass dem AT für die kirchliche Lehre keine höhere Stellung als die der Apokryphen zukomme. Fachleute aus den verschiedenen theologischen Disziplinen, darunter auch zwei Katholiken sowie eine Frau, nehmen aus ihrer Sicht die Frage in den Blick, welche Bedeutung dem AT jeweils zukomme. Der Beitrag von M. Oeming führt treffend in die Thematik ein, indem er zuerst die verschiedenen kritischen Positionen zum AT in Geschichte und Gegenwart referiert und abschließend pointiert dazu Stellung bezieht. Dem stellt L. Schwienhorst-Schönberger die katholische Position hinzu und betont, dass die christologische Lektüre der Kirchenväter vom AT ausgehe und dieses daher als unverzichtbare Grundlage für das NT darstelle. Den Bezug des NT auf das AT zeigt T. Söding als zweiter kath. Exeget insofern auf, als er vor allem das reichhaltige Repertoire der jesuanischen Rückgriffe auf die Psalmen im Mk-Ev untersucht und dessen große Bedeutung unterstreicht. „Ohne den Bezug auf Jesus gäbe es kein Altes Testament als ersten Teil der christlichen Bibel. Ohne den Bezug auf die ‚heiligen Schriften', denen gemäß Jesus nach 1Kor 15,3–5 gestorben und auferstanden ist, gäbe es keine Verkündigung Jesu und keine christliche Theologie, keine Liturgie, keine Kirche." (70). Als Neutestamentlerin stellt sich Oda Wischmeyer die Frage, in welcher Weise sie in der Frage der Hermeneutik des AT einen Beitrag zum Thema leisten kann, und antwortet, dass durch ihren Fachbereich „die Grundlagen für die genannten Diskurse zur Verfügung" (73) gestellt werden, woraufhin sie betont, dass es in diesem Fall um die Septuaginta geht. Konkret zeigt sie dann anhand der Briefe des Apostels Paulus auf, welche Rolle diese Form der jüdisch-christlichen Bibel spielt. In den Bereich der Alten Kirche führt der Beitrag von V. H. Drecoll; er prüft die oft geäußerte Ablehnung des AT durch Markion, die Gnosis und die Manichäer, relativiert sie und stellt dem entgegen, dass die Entstehung des Judentums wie auch die Entwicklung des Christentums in Bezug auf Liturgie und Theologie ohne die Auseinandersetzung mit dem AT in der Gestalt der Septuaginta nicht denkbar ist. Vom Umgang mit dem AT durch M. Luther und in der Zeit der Reformation handelt der Beitrag von M. Wriedt. Mit ausführlichen Zitaten belegt Wriedt, wie Luther unter Rückgriff auf die typologische Auslegung das Verhältnis von AT und NT in der Spannung von Gesetz und Evangelium interpretiert und so die Unverzichtbarkeit des AT untermauert. Ausgehend von Ch. Jennens Text für Händels „Messias" zeigt J. Lauster auf, welche Modelle des Umgangs mit dem AT vom 19. Jh. an im Protestantismus entwickelt wurden und inwiefern sie dazu beitragen, unser christliches Verständnis eines planvollen Wirkens Gottes in der Welt zu begründen, für welches das AT unverzichtbar ist. N. Slenczka erprobt Intertextualitätsmodelle dahingehend, inwieweit sie beitragen können, die lutherische Prämisse, dass der Text den Leser bestimmt, unter den Gegebenheiten der modernen Hermeneutiken für ein christliches Selbstverständnis in dem Sinn auszuweiten, dass die eigene Biografie in die ntl. Texte eingezeichnet wird. Die beiden abschließenden Beiträge befassen sich mit dem Bereich der praktischen Theologie. A. Deeg untersucht den homiletischen Umgang mit dem AT und stellt fest, „dass gegenwärtig Enthusiasmus *und* Kritik, fröhliche Selbstverständlichkeit *und* grundlegende Skepsis den christlichen Umgang mit dem Alten Testament prägen." (178) Um nun zu einer positiven Hermeneutik zu kommen, nimmt Deeg Maß an der Forderung Luthers, dass der biblische Text so ausgelegt werden soll, dass jede(r) Einzeln(e) ihn als für sich im „Heute" als wegweisend

annehmen kann. M. Fricke behandelt schließlich den Platz des AT in der evangelischen Religionspädagogik und kommt dabei zu einem zufriedenstellenden Ergebnis, denn das AT ist nicht nur angemessen vertreten, sondern erweist sich sowohl in spiritueller wie auch in theologischer Hinsicht als bereichernd. Ein Register schließt den interessanten Band ab, von dem man als Katholik viel lernen kann.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ 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.

In den letzten Jahren deutet sich ein Paradigmenwechsel dafür an, wie man die Krankenhausseelsorge im System eines Krankenhauses verortet. Wurde sie lange Zeit primär als konfessionelle Betreuung und Sakramentenspendung und damit als außermedizinische Dienstleistung verstanden, die man bestenfalls beim Überbringen schlechter Nachrichten aktiv hinzuzog, entdeckt man allmählich die positiven Potenziale, die Krankenhausseelsorge zur ganzheitlich verstandenen Heilung von Menschen beitragen kann. Das Schlagwort „Spiritual Care" kennzeichnet diesen heraufziehenden, wenn auch noch nicht flächendeckend vollzogenen Paradigmenwechsel. – Genau in diese Dynamik ordnet sich die vorliegende Publikation ein, die als theologische Dissertation an der Universität Erfurt approbiert wurde. Sie möchte das Verhältnis von Medizin und Seelsorge reflektieren und im Kontext einer säkularer werdenden Gesellschaft neu bestimmen. Der Autor ist Priester des Bistums Erfurt und war seit seiner Weihe 1990 fast durchgehend in der Pfarrseelsorge eingesetzt, kurze Zeit auch nebenher in der Militärseelsorge sowie ein Jahr lang als Regens des Priesterseminars, erstaunlicherweise aber (soweit ich erkennen kann) nie in der Krankenhausseelsorge.

An das Inhaltsverzeichnis sowie die Vorworte des Herausgebers und des Autors schließen sich ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Abkürzungsverzeichnis an (V–XXII).

Das 1. Kapitel „*Sehnsucht nach Gesundheit*" (1–19) legt einen intuitiven, vorreflexiven Zugang zum Thema, umreißt grob die Fragestellung der Arbeit und beschreibt überblickshaft deren Aufbau sowie den Stand der Forschung.

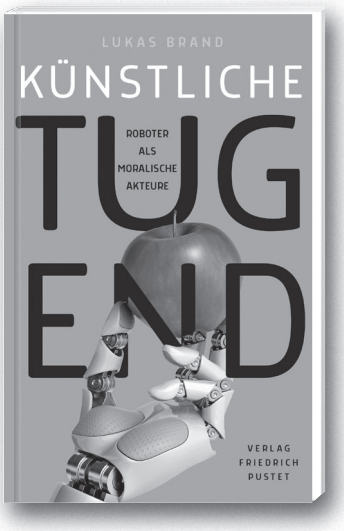
Im 2. Kapitel „*Gesundheit, Heil und Heilung – Zugänge*" (21–55) werden die Schlüsselbegriffe der Arbeit definiert. Anschließend entwickelt Meyer eine kurze Theologie des Heils und ordnet die Begriffe Heilung und Heil religionssoziologisch den kleinen bzw. großen Transzendenzen zu.

Verweise auf diese kleinen und großen Transzendenzen und ihre biblische Verhältnisbestimmung sucht Meyer im 3. Kapitel „*Heilung als Zeichen des angebrochenen Heils – ‚Kleine' und ‚große' Transzendenz im Horizont neutestamentlicher Theologie*" (57–87) in den Heilungserzählungen des lukanischen Doppelwerks.

Das 4. Kapitel „*Sehnsucht und Suche nach Heilung und Heil heute – eine empirische Untersuchung*" (89–108) legt die Ergebnisse einer quantitativen Umfrage vor, die der Verfasser mit je 103 PatientInnen einer ländlichen Hausarztpraxis und einer universitären Poliklinik in Ostdeutschland durchgeführt hat. Es handelte sich um ambulante PatientInnen, die „an der Schwelle des Wartezimmers zur medizinischen Therapie" befragt wurden, wobei die erste Gruppe zum größeren Teil mit kleineren Erkrankungen gekommen sein dürfte, während die zweite Gruppe vorwiegend chronisch Kranke (Diabetes, Schilddrüsenerkrankung u. ä.) umfasste. Das Interview stellte in zehn Themenbereichen insgesamt knapp 100 Fragen, die – abgesehen von den Angaben zur Person – mit einer Zahlenangabe zwischen 0 und 6 im Sinne einer 7-Punkte-Skala zu beantworten waren. Inhaltlich ging es um die Ängste und Erwartungen der Kranken sowie um die Frage, an wen sie ihre geäußerten Erwartungen richten. Markant wird deutlich, wie wenig sich die Befragten von der Seelsorge erwarten – selbst in Bezug auf existenzielle Fragen, die weit jenseits des Kompetenzbereichs der Medizin liegen.

Das mit Abstand längste 5. Kapitel „*Diskussion: Ein differenziertes kirchlich-pastorales und medizinisch-therapeutisches Handeln*" (109–183) widmet sich der Frage, wie ein neues, auf Kooperation und Komplementarität beruhendes Miteinander von Medizin und Seelsorge im Dienst an den Kranken möglich ist. Hier plädiert der Verfasser für eine Kooperation, in der jede der beiden Disziplinen ihre genuinen Grenzen ak-

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.



SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)

Gott und die digitale Revolution

Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz, Band 6
232 S., kart., ISBN 978-3-7917-3116-2
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Wie viel Ethik braucht die Digitalisierung? Von unterschiedlichen Zugängen reflektierten Vertreterinnen und Vertreter aus Wissenschaft und Praxis die aktuellen Entwicklungen der Digitalisierung, um die damit verbundenen Hoffnungen, Erwartungen oder Befürchtungen zu bestärken oder zu relativieren.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

zeptiert und die Kompetenzen der je anderen Disziplin wertschätzend mit dem eigenen Tun in Verbindung bringt, so dass im Fall des Falles auch „ein nichtreligiöser Arzt einen Seelsorger zu einem nichtreligiösen Patienten bittet" (171).

In *Anhängen* (185–195) werden der Fragebogen sowie die Genehmigung der Befragung durch die zuständige Ethikkommission dokumentiert.

Die Arbeit thematisiert eine hoch relevante Fragestellung. Sie ist gut lesbar und verständlich geschrieben. Das Grundanliegen des Autors ist sachlich richtig und uneingeschränkt zu bejahen. Dennoch wirken die Überlegungen nicht recht durchgearbeitet und bleiben zumeist an der Oberfläche, was der Herausgeber der Reihe, Josef Römelt, in seinem Vorwort auch selbst anmerkt (XI–XII).

Quantitativ hätte man sich eine umfangreichere Rezeption einschlägiger Literatur erwartet. Das Literaturverzeichnis umfasst nur 67 Titel, davon 17 Lexikonartikel und 5 Beiträge aus nichtwissenschaftlichen Tages- und Wochenzeitungen. Von dem für das Thema höchst relevanten Autor Herbert Benson wird nur eine von zwölf Monografien und kein einziger seiner zahllosen Artikel zum Thema rezipiert, und die gesamte Szene von „Spiritual Care" wird nur einmal kurz erwähnt (19), aber überhaupt nicht diskutiert.

Qualitativ wäre eine eigenständige Aneignung und kreative Weiterentwicklung der zitierten AutorInnen wünschenswert gewesen – es bleibt jedoch weitgehend bei der Zusammenfassung ihrer Aufsätze bzw. Bücher. Auch die methodische Verbindung von Religionssoziologie, systematischer Theologie und praktischer Theologie wird nicht wirklich herausgearbeitet – mit der Folge, dass sowohl soziologisch wie theologisch viele Schlagworte und Klischees bleiben. Schließlich wäre methodisch zu fragen, ob ambulante PatientInnen geeignet sind, um über die gestellte Frage größere Klarheit zu erhalten. Krankenhausseelsorge spielt sich im stationären Bereich ab – es wird nirgends ausgewiesen, warum nicht PatientInnen in diesem Bereich befragt wurden.

Verwirrend ist, dass der Überblick über den Aufbau der Arbeit auf S. 12–13 nicht mit der tatsächlichen Gliederung übereinstimmt. Was der Verfasser den „ersten Teil" nennt, entspricht dem 2. Kapitel, was er den „zweiten Teil" nennt, dem 4. Kapitel, und was er den „vierten und fünften Teil" nennt, dem 5. Kapitel. Nur der „dritte Teil" entspricht dem 3. Kapitel und weist eine Übereinstimmung der Zahlen auf. Hat der Autor hier in letzter Minute die Gliederung umgekrempelt und dabei eine Angleichung des Aufrisses der Arbeit versäumt?

Diese Beobachtung führt zu einer letzten Kritik: Auch wenn der Autor an mehreren Stellen (z. B. 116 und 118) ein induktives Vorgehen von Theologie und Seelsorge fordert, d. h. ein Ansetzen bei den sehr irdischen Nöten und Hoffnungen der Menschen, und auch wenn er die „anthropologische Wende" der nachkonziliaren Theologie mehrfach lobt (z. B. 146), geht er selbst höchst deduktiv vor: Im Kapitel 2.2.3 wird der Heilsbegriff ganz klassisch deduktiv entwickelt (von Bibel und Dogmatik zu Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft), ohne eine einzige anthropologische Überlegung. Und auch der Gesamtaufbau der Arbeit ist deduktiv und fragt erst im 4. Kapitel nach den Ängsten und Hoffnungen der Menschen. Meyer fordert etwas, was er selbst nicht einlöst – und das ist vielleicht das größte Manko seiner Arbeit.

Linz *Michael Rosenberger*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Hasecker, Jyri: Quellen zur päpstlichen Pressekontrolle in der Neuzeit (1487–1966) (Römische 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.

Ist es sinnvoll, eine Quellenedition mit Dokumenten herauszugeben, die größtenteils bekannt sind und teilweise bereits ediert vorliegen? Nach der Lektüre der hier zu rezensierenden Edition kann diese Frage eindeutig mit einem Ja beantwortet werden! Jyri Hasecker hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine Sammlung der diversen Erlasse, Dekrete, Konstitutionen, Regeln und Beschlüsse zur römischen Buchzensur zusammenzutragen und als moderne Quellenedition vorzulegen. Tatsächlich stellte eine derartige Zusammenstellung noch ein Desiderat dar, denn entweder liegen die Quellen verteilt auf unterschiedliche Editionen mit anderen Schwerpunktsetzungen vor oder sie entsprechen nicht mehr dem heutigen Standard. Die Edition präsentiert sie als „Pressegesetze". Was zunächst als terminologischer Anachronis-

mus anmuten mag, ist in einem weiten Sinne zu verstehen und bezieht sich auf sämtliche Druckereierzeugnisse. Ebenso gab der Editor dem Begriff der „Kontrolle" gegenüber der mittlerweile etwas überstrapazierten „Zensur" den Vorzug, da letztere nur einen Teil der verschiedenen, eingeforderten Maßnahmen zur Steuerung und Kontrolle des seit dem ausgehenden Mittelalter immer weiter florierenden Büchermarktes ausmachte.

Nach einer kurzen Einleitung in die Parameter der Edition (15–25) führt der Editor in die abgedruckten Dokumente ein. Was hier als „Einführung in die Dokumente" (27–154) geboten wird, wird man wohl als *Etikettenschwindel* in seiner positivsten Art bezeichnen können. In Wirklichkeit verbirgt sich dahinter eine umfassende und ausführliche Geschichte der römischen Pressekontrolle über nahezu fünf Jahrhunderte, bei der auch Einblicke in die komplexe Institutionengeschichte und Arbeitsweise der hiermit beauftragten kurialen Behörden von Inquisition und Indexkongregation gegeben werden. Hasecker kann sich hierbei auf seine eigenen Forschungen und die in den letzten Jahrzehnten höchst produktive internationale Forschung stützen. Gerade vor dem Hintergrund, dass der deutschsprachigen Forschung gerne eine gewisse Inquisitionsvergessenheit attestiert wird, ist diese Synthese der aktuellen Forschungslandschaft umso wertvoller.

Die eigentliche Edition umfasst 69 Quellen, die in drei Kategorien als „Pressegesetze für die Gesamtkirche", „Pressegesetze für Rom und den Kirchenstaat" und „Normen für die Organisation der römischen ‚Zensurbehörden'" angeführt werden (155–425). Hier wurde sehr ordentlich gearbeitet: Den Quellen wurden Regesten vorangestellt mit Bibliografie und Verweisen auf andere Vorlagen. Der Fußnotenapparat bietet abweichende Lesarten, Querverweise bzw. Hintergrundinformationen zu den im Text angeführten Sachen und identifiziert die genannten Personen. Der Editor hat außerdem seiner Edition eine vollständige eigene Übersetzung der lateinischen und italienischen Quellen beigefügt (427–622).

Zeitlich setzt die Edition beim „erste[n] gesamtkirchliche[n] Pressegesetz" (157) von 1487 ein, in dem Papst Innozenz VIII. mit der berühmten Bulle *Inter multiplices* (157–160) bereits die Grundausrichtung der kurialen Pressekontrolle vorgab. Mit dem Schritt reagierte der Papst auf die Erfindung des Buchdrucks, von dessen Vorteilen man in Rom ebenso überzeugt war, wie von dessen großen Gefahren, die von der beschleunigten Herstellung von Büchern mithilfe beweglicher Lettern ausgehen könnten. Diese Dichotomie von Fluch und Segen der von nun an ansteigenden Buchproduktion zieht sich durch die Jahrhunderte und avancierte zur kurialen Grundrhetorik. Könnten schwache Geister nicht durch verwerfliche oder gar heterodoxe Ideen verführt werden? Der Papst kannte hierauf eine Antwort, bei der er auf seine Hirtenfürsorge verwies, die es ihm gebot, seine ihm von Christus anvertraute Schafherde vor dem verderblichen Einfluss ungeprüfter Publizistik zu schützen (etwa 158, 199 f., 222). Alle Druckschriften sollten daher fortan einer kirchlichen Druckgenehmigung (*Imprimatur*) bedürfen. Neben dieser Vorzensur setzte man auch auf eine Nachzensur (Bücherverbote) und veranlasste, die Presse darüber hinaus polizeilich zu kontrollieren (z. B. den Bücherbesitz). Angestrebt wurde damit eine (zumindest auf dem Papier) universale Kontrolle des gesamten Pressewesens in sämtlichen Bereichen. Von einem derart ungeheuerlichen Anspruch sollte die Kurie erst im 19. Jahrhundert abrücken (362–364). Von da an erhob sie ihn nur noch in Glaubens- und Sittenfragen für das individuelle Gewissen der Gläubigen. Zweckdienlich für die Fahndung nach den vermeintlich verderblichen Ideen in den Presseerzeugnissen und als Handreiche für den Katholiken sollte dabei der sogenannte Index der verbotenen Bücher (*Index librorum prohibitorum*) dienen, der als „schwarze Liste des Vatikan" (11) die für schädlich befundenen Werke aufführte und über die Jahrhunderte mehrmals reformiert und abgeändert werden sollte (z. B. 174–178, 187–192, 196–209, 213–229 u. ö.). Den Endpunkt setzt die Edition mit den Jahren 1965/66, als die im Nachgang an das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Reformen die Kurienlandschaft verändern sollten und im Zuge dessen sich auch der Index der verbotenen Bücher „gewissermaßen durch die Hintertür in die Geschichte" (153; 422–425) verabschiedete.

Der chronologische Schwerpunkt der Quellen liegt auf der Frühen Neuzeit. Bekanntlich hatte die Reformation neue Fakten geschaffen und nicht zuletzt verdankte sie ihren Erfolg den Möglichkeiten des Buchdrucks. In den Augen strenger Glaubenswächter seien so abweichende Ideen in unerhörter Geschwindigkeit in die Welt gekommen, die es nun durch eine konsequente Pressekontrolle auszumerzen galt. Hierfür wür-

de Rom einen beispiellosen Aufwand betreiben und gleich mehrere Kontrollorgane ins Leben rufen. So fungierten – teilweise mit kaum auseinanderzuhaltenden Kompetenzen – als Prüf- und Zensurbehörden in Rom die erwähnten Inquisitions- und Indexkongregationen sowie des Weiteren noch der oberste römische Hoftheologe, der so genannte *Magister sacri palatii*. Was jurisdiktionell im römischen Zentrum eher einem Chaos glich, setzte sich vor Ort in den einzelnen Diözesen fort. Hier rangen nämlich Bischöfe und die hiesigen Inquisitoren um die Kontrolle des Büchermarktes. Dabei sollten sich letztere vermehrt durchsetzen, worin man die sukzessive Konsolidierung des Einflusses römischer Zentralbehörden während des ausgehenden 16. Jahrhunderts erkennen kann. Zumindest zu diesem Zeitpunkt und beschränkt auf die italienische Halbinsel konnte eine zentralistisch gelenkte Pressekontrolle tatsächlich gewisse Erfolge verbuchen. Der Niedergang folgte dann allerdings gegen Mitte des 17. Jahrhunderts, als die erstarkenden Staaten Rom die Zensurhoheit streitig machten, und nicht zuletzt ein stetig expandierender Büchermarkt kaum mehr zu kontrollieren war. In Rom reagierte man erneut mit weiteren Reformen, die jedoch nur noch Rückzugsgefechte darstellten – wenngleich sie sich bis ins 20. Jahrhundert zogen.

Die Quellenedition empfiehlt sich als gelungenes Werk für all diejenigen, die sich mit dem Thema der römischen Pressekontrolle oder sonst mit dem hochkomplexen Organismus der (früh-)neuzeitlichen Römischen Kurie auseinandersetzen. Dabei bieten die Quellen eine wahre Fundgrube an kurial-internen und darüber hinausgreifenden Informationen. Die diachrone Perspektive über mehrere Jahrhunderte ermöglicht es zudem, Langzeitentwicklungen in den Blick zu nehmen. Wenn man etwas bemäkeln wollte, dann wohl höchstens, dass der nüchterne Titel nicht unbedingt gleich ersichtlich anzeigt, dass sich hinter dem Werk mehr als *nur* eine Quellenedition verbirgt, sondern der Editor im Grunde gleich die Geschichte der römischen Pressekontrolle mitliefert. Im Vorwort gibt sich Hasecker jedoch genügsam, indem er hofft, dass das Buch als das aufgenommen wird, was es sein soll: „eine Handreichung an alle diejenigen, die sich die normativen Grundlagen der neuzeitlichen kirchlichen Zensur quellennah erschließen möchten" (14). – Das ist dem Editor in jedem Fall geglückt!

Linz *Christian Wiesner*

◆ Stühlmeyer, Barbara: Elisabeth von Thüringen. Spiritualität – Geschichte – Wirkung (topos taschenbücher 1125). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (176) Pb. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 12,23. ISBN 978-3-8367-1125-8.

Das Leben einer der bekanntesten Heiligen des Mittelalters bietet „vielfältige Ansatzpunkte spiritueller Identifikation" (7). Mit dieser Beobachtung beginnt die Publizistin Barbara Stühlmeyer ihre Beschreibung von Spiritualität, Geschichte und Wirkung der Elisabeth von Thüringen (1207–1231).

Stühlmeyer zeichnet die Lebensgeschichte der bald nach ihrem Tod Heiliggesprochenen nach, die als Tochter des ungarischen Königspaars Andreas II. und Gertrud geboren wurde und als Vierjährige an den Hof des Landgrafen von Thüringen kam. Mit diesen politisch-strategischen Verbindungen verfügte sie über ein verwandtschaftliches „Netzwerk" (22) für ihr Leben. Mit vierzehn Jahren heiratete sie den jungen Landgrafen Ludwig, die Eheleute überraschten ihre Umgebung mit „offensichtlicher Zuneigung" (36) und waren von der in ihrem Jahrhundert aufkommenden Armutsbewegung „fasziniert" (42). Die Landgräfin suchte ihr Leben konsequent nach dem Evangelium auszurichten und wurde weniger wegen ihrer Freigebigkeit zum „Ärgernis", „sondern durch ihre permanenten Forderungen, es ihr gleichzutun" (48). Darin sieht Stühlmeyer ein Charakteristikum der Heiligkeit von Elisabeth von Thüringen.

Nachdem ihr Ehemann im Gefolge Friedrichs II. zum Kreuzzug aufgebrochen und an einer Seuche verstorben war, wurde Elisabeth von Thüringen ihr Status als Landgräfin aberkannt. Die Witwe versorgte ihre drei Kinder standesgemäß, verließ die Wartburg, gründete in Marburg an der Lahn ein Hospital und pflegte dort Kranke bis zu ihrem frühen Tod.

Für Elisabeth von Thüringens letzte Lebensjahre schildert Stühlmeyer den Einfluss Konrads von Marburg, der ab 1226 ihr „Mentor", „spiritueller Berater", „geistlicher Begleiter", „Beichtvater" und „Zuchtmeister" war und dem die Landgräfin das Gelübde von Gehorsam und Keuschheit abgelegt hatte für den Fall, dass ihr Mann vor ihr sterben würde. Konrad forderte diesen Gehorsam wiederholt ein, und es blieb ihm „überlassen, sie zu der Heiligen zu formen, die er bereits in ihr sah" (133). Stühlmeyer kommt zu einer überraschend positiven Be-

wertung der Rolle des v. a. wegen seiner Ketzerverfolgung umstrittenen Konrad von Marburg für das Leben der Elisabeth von Thüringen. Er sei „ein guter Begleiter [gewesen], der die extremen Ausdrucksformen ihrer Frömmigkeit zu kanalisieren verstand“ (123).

Die Wirkungsgeschichte Elisabeth von Thüringens beschreibt Stühlmeyer mit der Rezeption von Elisabeth-Motiven in Ikonographie, Kunst- und Musikgeschichte, und sie verweist auf Ordensgemeinschaften, die sich auf die mittelalterliche Heilige beziehen. Für die Gegenwart ortet Stühlmeyer insbesondere in Elisabeth von Thüringens Option für die Armen Bezugspunkte, aber auch Anregungen, über Produktionsbedingungen von Lebensmitteln und Gebrauchsgegenständen nachzudenken und Sozial- und Konsumkritik zu üben. Am Ende steht „Ein Lied für Elisabeth“ (167), das die Verfasserin getextet und Lugder Stühlmeyer vertont hat.

Zu Beginn ihres Buchs weist Stühlmeyer darauf hin, dass mittelalterliche Heiligenviten kaum als historische Dokumente zu lesen sind. Auch ihr eigenes Buch ist weniger ein historisches, sondern spiegelt vielmehr und in mitunter verblüffenden Querverbindungen gegenwärtige Interessen an einer Frau, die vor 800 Jahren gelebt hat. Damit scheint es mir in guter hagiografischer Tradition zu stehen.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

KULTURGESCHICHTE

◆ Schattner-Rieser, Ursula / Oesch, Josef M. (Hg.): 700 Jahre jüdische Präsenz in Tirol. Geschichte der Fragmente, Fragmente der Geschichte. Innsbruck University Press, Innsbruck 2018. (467) Kart. Euro 39,90 (D, A) / CHF 40,68. ISBN 978-3-903122-77-2.

Auf der Rückseite des sehr gefällig gestalteten und von den Herausgebern mit sichtlichem Engagement sorgfältig und sachkundig zum Druck zubereiteten Bandes wird diese Publikation wie folgt beschrieben: „Anlässlich der 700 Jahre jüdischer Präsenz im historischen Tirol vereint der hier vorliegende Band neue literarische und historisch-archäologische Erkenntnisse. Die Forschungsergebnisse ergänzen die Geschichte im eigentlichen Sinn und die Geschichte der jüdischen Buchkultur vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Wertvolle jüdische Textfragmente aus Tiroler Bibliotheken und Archiven zeugen vom judaistisch-philologischen Reichtum der Funde. Zusätzlich werden Einblicke präsentiert in die fragmentierte Geschichte des Judentums in Tirol von Juden als Randgruppe und Minderheit, in jüdisch-christliche Konversionen, den Judenschutz, sowie in die Architekturgeschichte und jüdische Friedhöfe.“

In der Tat handelt es sich um ein reichhaltiges und vielfältiges Angebot, wie man am besten am Inhaltsverzeichnis erkennen kann, wobei die erhaltenen handschriftlichen Zeugnisse und deren aktuelle Erforschung im Vordergrund stehen. Hervorzuheben sind auch die sachkundigen bibliografischen Ergänzungen zu den einzelnen Beiträgen.

Auf das Vorwort der Herausgeber (9–11) folgt im Teil I („Literarische Zeugnisse“) ein einleitendes Grußwort von Wolfgang Meixner (13–21). 25–48 Stefan C. Reif, Liturgical Fragments from Egypt and Tyrol: Their Special Challenges for the Researcher; 49–58 Judith Olszowy-Schlanger, The European Project „Books-within-Books“ (BwB): Hebrew Manuscripts in Medieval Christian Book Bindings, 59–78 Martha Keil, Nicht nur heilige Texte: Das Projekt Hebräische Fragmente in österreichischen Bibliotheken und Archiven, 79–99 Ursula Schattner-Rieser, Handschriftliche Spuren jüdischer Präsenz in Tirol und Südtirol vom 13.–17. Jh., 101–120 Claudia Sojer, Ein Überblick zu den Hebraica der Abteilung für Sondersammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Tirol; 121–147 Ursula Schattner-Rieser / Heinz Noflatscher, Kaiser Maximilians drittes Judenprivileg von 1516 mit hebräischen Randbemerkungen in der Privilegienabschrift aus den Jahren 1597/1604; 149–168 Franz Staller, Die Innsbrucker Fragmente eines hebräisch-altfranzösischen Bibelglossars; 169–201 Franz D. Hubmann / Josef M. Oesch, Eigenheiten einer alten Torarolle aus Meran (Meran 1); 203–223 Hanna Liss, Aschkenasische Bibelcodices als Träger exegetischer und theologischer Geheimnisse; 225–237 Emanuel Wenger, Wasserzeichen als Hilfsmittel zum Datieren und Lokalisieren; Teil II: Historische Untersuchungen: 241–271 Markus J. Wenninger, Tiroler Juden im Mittelalter. Von gesuchten Geschäftspartnern zur unerwünschten Randgruppe; 273–308 Heinz Noflatscher, Religiöse Mobilität in Tirol? Jüdisch-christliche Konversionen im 16. und 17. Jahrhundert; 309–372 Michael Guggenberger, Jüdische Friedhöfe im Alttiroler Raum.

Eine Spurensuche; 373–391 Helmut Rizzoli, Judentum südlich des Brenners: Bozen – Meran bis ins 18. Jahrhundert; 393–405 Armin Torggler, Niklaus Vintler und der Judenschutz in Tirol; 407–437 Bettina Schlorhaufer, Mit oder ohne „jüdische Gotik"? Die Synagoge in Meran von Musch & Lun vor dem Hintergrund internationaler Vorbilder; 439–460 Thomas Albrich, 700 Jahre erforschen: Zur Forschungsgeschichte über die jüdische Minderheit in Tirol, Südtirol und Vorarlberg seit Mitte der 1980er-Jahren; 461–467 Autorinnen und Autoren. Was man vermisst, ist ein Sach- und Personenregister.

Die Präsenz von Juden in Tirol gibt wenig Anlass zu einer „Geschichte". Die Landesherren waren an einer Ansiedlung von Juden prinzipiell nicht interessiert und gewährten Aufenthaltsrechte nur unter dem merkantilistischen Gesichtspunkt eines einträglichen Fernhandels, in erster Linie von Venedig aus durch Tirol nach Norden in die bayrischen Gebiete. Dafür diente lange Zeit Bozen als wichtigster Umschlagplatz, bis Mittenwald im Werdenfelser Land diese Funktion übernahm, wo in der NS-Zeit die Judengasse, wie sie Einheimische immer noch nennen, in Ballenhausgasse umbenannt wurde. In beiden Orten erhielten einzelne Juden mit ihren Familien ein Aufenthaltsrecht, nicht als Juden an sich, sondern aufgrund ihrer Funktion bei der Abwicklung des von Venedig ausgehenden Fernhandels, so dass sie von den Tiroler Landesherren geduldet und schließlich auch rechtlich legitimiert werden mussten. In der Folge waren die Besitz- und Eigentumsverhältnisse und nicht zuletzt die Möglichkeit der Anlegung von Friedhöfen zu regeln. Der letzte Umstand wird von Michael Guggenberger detailliert und instruktiv behandelt. Laufende Einkünfte ergaben sich durch die Pacht von Zollstationen und die Erträge der Pfandleihe sowie das Geldgeschäft.

Erst spät bildeten sich diese personen- und familiengebunden Aufenthaltsberechtigten zu kleinen jüdischen Gemeinden aus, die im 19. Jh. staatlich anerkannte Kultusgemeinden wurden. Ihre Existenz fand unter der NS-Herrschaft ein grausames Ende, wobei die sog. „Kristallnacht" in Innsbruck einen wahrlich mörderischen Auftakt darstellte. Damals wurden die modernen Ansätze zu einer Tiroler Judenschaft brutal vernichtet, was in der von Th. Albrich herausgegebenen Publikation „Die Täter des Judenpogroms 1938 in Innsbruck" (Innsbruck–Wien 2016) eindrucksvoll beschrieben wurde und in diesem Band vielleicht auch noch einen eigenen Beitrag verdient hätte. Nach dem Kriegsende ermöglichte die wiedererstandene Republik Österreich die Neugründung und rechtlich angemessene Gleichstellung, doch blieben diese Gemeinden bis heute in einem zahlenmäßig begrenzten Rahmen.

Diese historischen Fakten und Abläufe werden im vorliegenden Band durch die Beiträge von M. Wenninger und Th. Albrich sachkundig vor Augen geführt, wobei Albrich die Forschungsgeschichte seit 1980 skizziert. Der Blickwinkel umfasst sinnvoller Weise das gesamte historische Land Tirol. H. Rizzolli beschreibt die Befunde für Bozen und Meran. Bettina Schlorhofer behandelt eingehend die Architektur der Meraner Synagoge. Leider fehlt ein Beitrag, der bei der Tagung, die zu dieser Publikation geführt hat, vertreten war, nämlich über Welschtirol, das bei der Behandlung der Geschichte Tirols auch sonst überhaupt etwas zu kurz kommt.

Seinen eigentümlichen Charakter und seine von ähnlichen regionalen und lokalen Darstellungen deutlich abweichende Struktur erhält dieser Band durch die im umfangreichen ersten Teil (9–237) enthaltene Behandlung der handschriftlichen Zeugnisse.

Einen Überblick über den Stand der Entdeckungen von Handschriftenresten in Bucheinbänden etc. bieten Judith Olszowy-Schlanger für die europäische Ebene und Martha Keil für Österreich. In diesem Rahmen, aber als unabhängige Forschungsleistungen, präsentieren Claudia Sojer die Hebraica der Abteilung für Sondersammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Tirol und Ursula Schattner-Rieser die handschriftlichen Spuren jüdischer Präsenz in Tirol und Südtirol vom 13.–17. Jh. Auch hier fehlt leider ein Beitrag über die Befunde in Welschtirol.

Den Abschluss des ersten Teils bilden einige sehr instruktive Untersuchungen. So untersuchen Ursula Schattner-Rieser und Heinz Noflatscher (121–147) eingehend Kaiser Maximilians drittes Judenprivileg von 1516 mit hebräischen Randbemerkungen in der Privilegienabschrift aus den Jahren 1597/1604.

In einer romanistisch interessanten Darstellung beschreibt Franz Staller Innsbrucker Fragmente eines hebräisch-altfranzösischen Bibelglossars, die er bearbeitet hat und hoffentlich demnächst publizieren kann. Eine Besonderheit in mehrfacher Hinsicht stellt eine Torarolle (Me-

ran 1) in der Meraner Synagoge dar. Sie stammt zwar nicht aus Meran oder Tirol überhaupt, weist aber bemerkenswerte Eigentümlichkeiten auf, die hier in ihrer Art und Bedeutung fachgerecht behandelt werden, und zwar von Franz D. Hubmann, Spezialist für Sonderzeichen in Bibelhandschriften, und Josef M. Oesch, der bereits eine Reihe von Untersuchungen zur Thematik der Textstrukturierung veröffentlicht hat.

Handschriftliche Bibeltexte weisen an ihren Rändern und auch innerhalb der beschrifteten Teile Notizen und Glossen auf, deren Lesung und Deutung oft Schwierigkeiten bereiten. Hanna Liss untersuchte (203–223) diesbezüglich aschkenasische Bibelcodices und versteht sie als Träger exegetischer und theologischer Geheimnisse. Und schließlich zeigt Emanuel Wenger (225–237) in einem buchgeschichtlich wertvollen Beitrag, wie Wasserzeichen als Hilfsmittel zum Datieren und Lokalisieren von Handschriften dienlich sein können.

Diese Publikation hebt sich in mehrfacher Hinsicht deutlich von dem üblichen Muster regionaler/lokaler Darstellungen ab und verdient daher entsprechend weiterreichende Aufmerksamkeit.

Mittenwald *Johann Maier †*

LITURGIE

◆ Benediktinerstift Kremsmünster (Hg.): Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ²2018. (352, Lesebändchen) Geb. Euro 15,95 (D) / Euro 16,40 (A) / CHF 16,26. ISBN 978-3-460-32265-3.

„Klares Profil zeigen!" – diesen Apell hört man bei so mancher Reputationsstudie. Dem benediktinischen Jugendbrevier „Oremus" gelingt dies in beispielgebender Weise. Es macht seinem Namen nämlich alle Ehre und versteckt seine benediktinischen Wurzeln nicht. Darin sehe ich eines der ganz bedeutenden Alleinstellungsmerkmale des Gebetsbüchleins.

Dem Autorenteam gelingt es sehr gut, in den enthaltenen Laudes- und Vesper-Modellen die Grundstruktur des Stundengebetes zu erhalten und der Tradition der Liturgie treu zu bleiben. Gleichzeitig werden die Gebete mit Fürbitten in jugendgerechter Sprache und damit auch mit aktuellen Lebensbezügen bereichert. Es ist somit gelungen, ein Stundengebet-Modell in angemessener Länge anzubieten, das Jugendliche in diese Gebetsform des Stundengebetes einführt und ihnen Erfahrungsräume in eine besondere Gebetsform eröffnet.

Im Kapitel „Alphabet des persönlichen Gebetes" ergänzen die von Jugendlichen geschriebenen persönlichen Gebete das Angebot an Gebetsformen. Sie sind nämlich nicht nur ein jugendgemäßer Gebetsschatz, sondern regen auch dazu an, selbst frei zu beten oder eigene Gebete zu schreiben. Sie ermutigen, die eigene religiöse Sprachfähigkeit zu entdecken und auszubauen.

„Oremus" ist dabei noch mehr als ein Jugendbrevier – denn es führt ebenso in gut ausgewählte Aspekte der benediktinischen Spiritualität und des Klosterlebens ein. Auch hier gelingt weitestgehend der Spagat zwischen Quellentreue in den Zitaten der Benedikt-Regel und einer jugendgemäßen Deutung sowie Interpretation. Es macht das Ordensleben verstehbar und begreifbar. Dabei stellt es ein konkretes benediktinisches Lebens- und Gemeinschaftskonzept vor, ohne dieses als einzigmögliches zu präsentieren. Ganz im Gegenteil – nach jeder Hore lädt „Benedikt für dich" dazu ein, ganz konkret Schätze benediktinischer Spiritualität auch für ein Leben außerhalb des Klosters zu entdecken. Konkret, praktisch und jugendgemäß.

Abgerundet wird dieses Jugendgebetbuch durch gelungene Hinführungen zu anderen Grundvollzügen unseres Glaubenslebens in der Schriftbetrachtung, dem persönlichen Gebet und der Weiterführung der täglichen Gewissenserforschung, die jeden Tag in der Komplet enthalten ist, hin zum Sakrament der Versöhnung. In diesem Kapitel wäre es jedoch noch wünschenswert gewesen, neben der Lectio Divina auch ein oder zwei Formen gemeinschaftlicher Bibelarbeit (z. B. Bibelteilen) vorzustellen – zumal das Buch ja auch ausdrücklich für Gruppenarbeit empfohlen wird.

Ein gut gemischter kleiner Liedteil unterschiedlichster Quellen und Spiritualität, der vor allem für das gemeinschaftliche Gebet mit Gruppen sehr hilfreich ist, ist eine wichtige abschließende Ergänzung.

Alles in allem ist „Oremus" ein wirklich sehr empfehlenswertes Werk vor allem für diejenigen, die von der benediktinischen Tradition geprägt und bereits begeistert sind –, aber auch niederschwellig genug für alle, die sich mit dieser auseinandersetzen wollen. Dabei erscheint mir das Buch nicht nur für das gemeinsame Stundengebet mit Jugendlichen, sondern auch für Gebets-

zeiten mit Erwachsenen, die in diese Tradition erst einsteigen und sie für sich entdecken wollen, sehr empfehlenswert und absolut praxistauglich.

Einziger Wermutstropfen: Die grafische Aufmachung mit den Zeichnungen und der Kunstfigur von „Pater Benno", der durch das Buch führt, Erklärungen und Einblicke in das Klosterleben gibt, präsentieren das Buch vom ersten Eindruck eher als Kinder- als Jugendbuch. Doch dieses Manko vermag die Qualität des gesamten Projektes nicht in Frage zu stellen.

Seekirchen *Harald Mattel*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Knapp, Andreas: Vom Segen der Zerbrechlichkeit. Grundworte der Eucharistie. Echter Verlag, Würzburg ²2018. (184) Geb. Euro14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04451-0.

Nach christlichem Verständnis hat Gott sich dem Menschen mitgeteilt, indem er selbst in Jesus Christus in die menschliche Geschichte eingetreten ist. Deshalb ist das ganze Offenbarungsgeschehen, einschließlich seiner glaubenden Aneignung und seiner theologischen Reflexion, geschichtlich bestimmt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Glaubensgeheimnisse immer wieder neu in ihrem Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit und damit auch in ihrem je aktuellen Heilscharakter zu bedenken, freilich ohne sie auf ihre Bedeutsamkeit für das Hier und Jetzt zu reduzieren. Dies gilt in besonderer Weise für die Eucharistie, in welcher der gekreuzigte und auferstandene Herr in der Zeit gegenwärtig bleibt, um in ihr durch die glaubende Begegnung mit ihm sein erlösendes Wirken zur Entfaltung zu bringen. Ihrer Ausrichtung auf die konkrete Existenz entspricht die wiederholte (Mit-)Feier. Sie eröffnet die Möglichkeit einer lebendigen Christusbeziehung, ist aber zugleich davon bedroht, zu einer bloß äußerlichen Gewohnheit zu verkommen und dadurch fruchtlos zu bleiben.

Andreas Knapp, Kleiner Bruder vom Evangelium und promovierter Theologe, bringt in der vorliegenden Publikation das Geschenk der Eucharistie neu zum Leuchten, indem er sich ihrem „spirituellen Grundwortschatz" (vgl. 9) zuwendet und ihn im Ausgang von der alltäglichen Erfahrung und der biblischen Überlieferung aufschließt. Methodisch setzt er bei der für Begriffe wie Erinnerung und Gedächtnis, Gabe, Dank, Wandlung, Versöhnung, Brotbrechen, Opfer und Hingabe konstitutiven Dimension der Relationalität an. Deren Reflexion inkludiert das Bedenken jener Haltungen, aus denen sie hervorgehen und auf die sie ausgerichtet sind. Kriterium für die Unterscheidung zwischen ihren wahren, lebensfördernden und ihren sündig-defizitären Ausprägungen sind das Wort der Schrift und vor allem das Leben Jesu in seiner Ganzheit, d. h. unter Einbeziehung seines Todes und seiner Auferstehung. Nur von ihm her wird z. B. verständlich, dass sich ein Leben aus dem Beschenkt-Sein im stets neu einzuübenden Aufgeben der Sicherheiten und im „Vertrauen, dass wir uns immerfort aus Gottes Hand empfangen" (50), vollzieht oder dass sogar negative und leidvolle Erfahrungen einen Ort innerhalb dieses umfassenden Sich-Verdankens erhalten können.

Wie wenig eine solche Lebensweise mit billigem Trost oder der Flucht aus dem nur zu oft schwer erträglichen Alltag zu tun hat, verdeutlicht Knapp am Begriff der Realpräsenz und an den Brotworten der Bibel: In der Eucharistie begegnet uns die ganze, von Christus angenommene und in seinen Leib verwandelte Wirklichkeit und damit „eine göttliche Gegenwart, die diese Welt auch mit ihrem Leiden und Zerbrechen, mit ihrer Nacht und ihrem Tod durchformt und trägt" (151). In ihr sind die Mühsal der Arbeit (152), die Freude des Festes (152 f.), Erschöpfung und Kräftigung (155–158) sowie das liebende Ja Gottes zu seiner Welt und zum Empfänger des Sakramentes (158 f.) präsent und mit ihm die Sehnsucht, mehr von dieser Liebe zu empfangen, aus ihr zu leben und sie weiterzugeben (vgl. 159–161).

Knapp gelingt es in seinen aus Exerzitien-Vorträgen entstandenen Meditationen das Geheimnis der Eucharistie in einer den Menschen unserer Zeit ansprechenden Weise zu erschließen und sichtbar zu machen, dass seine von Zukunftsangst und Scheitern geprägte Existenz in ihr jenen Halt findet, der ihr ihre Annahme und damit auch jene Wandlung ermöglicht, die auf die Fülle des Lebens abzielt. Glaubwürdig und einladend vermitteln kann er dies, weil den Texten die Erfahrungen des eigenen glaubenden Mühens um ein Leben aus der Eucharistie zu Grunde liegen. Das gut lesbare Bändchen, das schon im Jahr seines Erscheinens eine zweite Auflage erreicht hat, ist allen Gläubigen als Hilfe zu einem tieferen Verstehen der Messe und ihres eigenen Christseins sehr zu empfehlen.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

Unsere Neuerscheinungen



SIGMUND BONK (HG.)

Zwischen Rationalität und Religion

Interdisziplinäre Perspektiven

400 S., 17 z. T. farb. Abb., geb. mit SU
ISBN 978-3-7917-3016-5
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Spannungsfelder der Moderne – wir alle leben ›zwischen Rationalität und Religion‹. Das führt zu Spannungen im Inneren des Menschen ebenso wie in der Gesellschaft. Renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler liefern Beiträge zu Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie und Fragen der Zeit und gehen so den verschiedenen Spannungslinien nach.



HERMANN REICHOLD (HG.)

Tendenz- statt Transzendenzschutz in der Dienstgemeinschaft?

Aktuelle Anstöße zur Loyalitätsfrage durch den Europäischen Gerichtshof

160 S., kart., ISBN 978-3-7917-3115-5
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook

Der Band behandelt kirchliches Ethos und Loyalitätspflicht, Kündigungsschutz und gerichtliche Kontrolle, das Urteil des Bundesarbeitsgerichts zum Fall »Egenberger« u. v. m. Mit Beiträgen von Peter Beer, Ferdinand Kirchhof, Peter Neher, Regina Mathy und Gregor Thüsing sowie einer Einführung von Hermann Reichold.

Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

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.

Schon Karl Rahner hat in den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts beklagt, dass die Firmung eine „kümmerliche Existenz im konkreten Leben der Kirche und auch der Gläubigen hat" (10). Dass es um die Firmung in den Gemeinden schwierig bestellt ist, ist also keine Erscheinung der neuesten Zeit. Und vielleicht kann man sogar hinzufügen: Um den Ordo ist es nicht wesentlich besser bestellt. Kein Wunder also, dass sich Ottmar Fuchs gerade dieser beiden Sakramente annimmt und in seinem neuen Buch versucht, eine „Erweiterung und Vertiefung des theologischen und spirituellen Bewusstseins hinsichtlich dessen, was uns in der gemeinsamen bzw. darin unterschiedlichen priesterlichen Existenz von Gott her gegeben ist" (10) zu leisten.

Im ersten Kapitel beschäftigt sich Fuchs mit dem Begriff der Erwählung, die jedem Tun vorausgeht und das Gottesvolk als solches qualifiziert. Dabei wird die pastorale Theologie des ersten Petrusbriefes herausgehoben, der die Gläubigen im Kontext der Taufe als „königliche Priesterschaft" anspricht und damit auf eine besondere, bleibende Erwählung als priesterliches Volk verweist. Es wird deutlich: Erwählung ist Geschehen aus reiner Gnade, Geschenk, doch dies mit der Zielrichtung, alle Menschen zum Heil zu führen. Diese Erwählung, so arbeitet Fuchs aus, geschieht nicht nur in einem Geist des Widerstandes, dem Geist des auferstandenen Gekreuzigten, sondern auch im Geist des Beistands und der Einigkeit.

Das zweite Kapitel greift nun explizit das Sakrament der Firmung auf und erläutert zunächst den Sakramentenbegriff im Sinne eines „Fensters zu einer heilenden Welt" (55). Im Hinblick auf die Sakramentenpastoral betont Fuchs den engen Zusammenhang zwischen Katechese und Lebenswirklichkeit der Firmlinge. Die Verwiesenheit der Pastoral auf die Welt von heute fordert diese enge Beziehung ein, sie wird darin konkret, wo „in den Angeboten (der Katechese, FB) die Angebote der zu Firmenden bzw. Gefirmten selber zum Vorschein kommen können" (95). Von besonderer Bedeutung ist, dass Ottmar Fuchs die Firmung als „Weihesakrament des Gottesvolkes" versteht und sie als Befähigung des Gottesvolkes zum Apostolat ausdeutet. Prägnant hält Fuchs dabei die Gleichordnung von priesterlichem Amt und Firmung fest und betont zugleich, dass dies nur dann noch einmal besonders augenfällig zum Ausdruck kommt, wenn die Firmung durch den Bischof gespendet wird.

Um die Frage nach dem Diakonat und dem diakonischen Amt dreht sich das dritte Kapitel. Dabei stellt Fuchs heraus, dass diakonischer Dienst und Leitungsamt voneinander unterschieden sind. Dem Diakon kommt in der Gemeinde keine Leitungsfunktion zu, diese hat allein der Priester inne. Andererseits wird dadurch der Priester auch an der Ausübung des „priesterlichen Diakonats" gehindert, ist seine Aufgabe doch durch den Vorsteherdienst bei der Eucharistie definiert und nicht (wie eigentlich beim Diakonat) durch die Präsenz in den „Einzelvollzügen sozialer Verantwortung" (145). Weiter arbeitet Fuchs bestimmte Aufgabenbereiche aus, in denen der diakonische Dienst besonders beheimatet ist. Er nennt die Verkündigung ebenso wie die Gemeinschaftsbildung und die Liturgie.

Im letzten Kapitel wendet sich Fuchs schließlich dem priesterlichen Amt zu und stellt es zunächst unter den Leitgedanken der Vermittlung von Gnade und Freiheit. Neben einer Neubesinnung auf dieses gnadentheologische Zentrum des priesterlichen Amtes fordert Fuchs ein Überdenken der Zugangsbedingungen zum priesterlichen Dienst. Dabei sieht er in der „großen Herausforderung der Gendergerechtigkeit" (210) die Chance, dass Frauen in der Kirche ihr eigenes „sakramentales Führungszentrum" (210) erhalten. So plädiert Fuchs nicht nur dafür, die Entscheidung über die Zulassung zum Ordo auf die Ortskirchen zu verlagern, sondern spricht sich auch dafür aus, „den zum Weiheamt berufenen Menschen endlich die angesprochenen Umwege, Blockierungen und völlig unnötigen Zumutungen zu ersparen" (216). Noch einmal hebt Fuchs besonders den Gnadenbezug im Blick auf das priesterliche Amt heraus und betont, dass diejenigen, die Gnade durch das sakramentale Amt vermitteln auch selbst fähig sein müssen, die Gnade in Anspruch zu nehmen und zu erfahren. Es ist vonnöten, dass „die Menschen, die das kirchliche Amt auf sich nehmen werden, ganzheitlich Zeugnis geben, dass sie sich dieses Zeugnis der Wahrheit in ihrer eige-

nen Lebensform etwas, wenn es sein muss, die ‚Passion' kosten lassen" (234).

Ottmar Fuchs präsentiert mit vorliegendem Buch nicht nur einen notwendigen Zwischenruf zu zwei derzeit sehr intensiv diskutieren Sakramenten, sondern wagt auch eine kreative Verknüpfung von der Lebenswelt der Menschen und der kirchlichen Praxis der Sakramentenspendung. Ein Nachdenken der hier präsentieren Vorschläge ist zumindest durchaus lohnend.

Lichtenfels *Fabian Brand*

◆ 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.

Der Untertitel macht den Fokus dieser pastoraltheologischen Habilitationsschrift (2017 in Sankt Georgen) deutlich: Dem Verfasser geht es um einen interdisziplinären Zugang zur Firmung aus Sicht der Theologie, der Ritualwissenschaften und den empirischen Sozialwissenschaften, u. a. um „die Kontextualität theologischer Forschung und der Glaubenspraxis der Kirche darzustellen und zu vertiefen" (19). Ein rein theologischer Standpunkt erscheint ihm aufgrund seiner praktischen Erfahrungen im Gespräch mit Jugendlichen nicht mehr auszureichen. „Interdisziplinäre Perspektiven" könnten „helfen, ein ausgewogenes Zueinander von theologischen Geltungsansprüchen, den Potentialen rituellen Handelns und den religiösen Erfahrungen Jugendlicher zu ermöglichen" (19).

Den „normativen" Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet gleichwohl die Theologie, zunächst anhand der Konzils- und Synodentexte, aus denen der Verfasser acht „Sachthemen" destilliert, die ihm als Kriterien für das Gespräch mit den beiden übrigen Wissenschaften dienen: Biografie, Gemeinschaft, Gottesbild, Gabe und Aufgabe, Glaubensleben, Kommunikation, Passageritual und Alter (vgl. 18 f.).

Mittels derer profiliert er zunächst die theologische Debatte um die Firmung im 20. und 21. Jahrhundert (K. Rahner, H. U. von Balthasar, B. J. Hilberath / M. Scharer, P. Höring, L. Lies) und blickt kurz auf die Konfirmation, deren weitgehende Kongruenz mit dem Verständnis der Firmung dazu führt, dass der Verfasser seine Sachthemen hier ebenfalls wiederfindet.

Für das weitere Vorgehen breitet der Verfasser sowohl grundlegende Ritualtheorien wie einschlägige Jugendstudien aus und entdeckt immer wieder Konvergenzen zu den aus der Firmtheologie erhobenen „Sachthemen". Die jeweiligen Ergebnisse werden laufend zusammengefasst und grafisch ansprechend tabellarisch dargestellt.

Die Auseinandersetzung mündet in acht, den „Sachthemen" entsprechenden Postulaten, deren Titel den jeweiligen Fokus erkennen lassen: (1) „Biographie – Bedeutung der Integration autonomer Handlungsfreiheit in den Firmritus"; (2) „Gemeinschaft – Identifikation alltäglicher Tätigkeiten als Orte christlichen Handelns; (3) „Gottesbild – Kommunikation zwischen autonomen und theonomen Sichtweisen"; (4) „Gabe und Aufgabe – Für die Firmanden, für die Kirche und für die säkular verfasste Gesellschaft; (5) „Glaubensleben – Welterschließung zwischen Expertentum und Anfängertum; (6) „Kommunikation – Welterschließung zwischen verschiedenen Geltungsansprüchen"; (7) „Passageritual – Im Kontext des Gegenwartsbezugs Jugendlicher"; (8) „Firmalter – In der spätmodernen Welt". Hier kommen viele Aspekte zur Sprache, die auch bereits andernorts eingehend diskutiert wurden. Die Themen und die damit verbundenen praktischen Vorschläge sind daher nicht ganz neu, wurden jedoch noch einmal in der Diskussion mit den beiden Partnerwissenschaften reflektiert und angereichert, sodass sie hoffentlich Impulse für die weitere Fachdiskussion setzen.

St. Augustin *Patrik C. Höring*

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.

Der erste Band der Schriftenreihe des neu gegründeten Ostkircheninstituts der Diözese Regenburg bietet eine gute Zusammenschau der Vorträge, die im Rahmen des gleichnamigen Eröffnungssymposions im September 2016 ge-

halten wurden. Namhafte Ökumeniker und Ökumenikerinnen der katholischen und der orthodoxen Kirche sind zu Wort gekommen, um Perspektiven für den Dialog zu benennen.

Den Band eröffnet ein Geleitwort von Diözesanbischof *Rudolf Vorderholzer*, dessen Grußworte im Rahmen des Symposions schließen direkt an. Das Symposion fand in zeitlicher Nähe zur Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche in Chieti statt. Die Beiträge von Metropolit Elpidoforos (Lampriniadis), Kardinal Kurt Koch, Bischof Gerhard Feige und Theresia Hainthaler (alle Mitglieder der Kommission) nehmen Bezug darauf sowie auf die Entwicklungen des katholisch-orthodoxen Dialogs seit seinem Beginn 1980. Es bleibt weitestgehend bei Bestandsaufnahmen.

Metropolit *Elpidoforos* berücksichtigt in seinem Beitrag orthodoxe Initiativen des 20. Jahrhunderts, die maßgeblich zum Beginn des katholisch-orthodoxen Dialogs beigetragen haben, wie etwa die Enzyklika von 1920. Es gelingt ihm, diese historische Initiative gut in die Gegenwart zu übersetzen. Dies fasst er unter dem Stichwort „Dialog des Lebens" zusammen. Das Große und Heilige Konzil der orthodoxen Kirchen lag noch nicht weit zurück (Juni 2016). Metropolit Elpidoforos geht in seinem Beitrag darauf ein und stellt es in den größeren Kontext der ökumenischen Bewegung.

Bischof *Gerhard Feige* betont in seinem Artikel die Notwendigkeit lokaler katholisch-orthodoxer Dialoge, die wichtige Beiträge für den Vertrauensaufbau und den Abbau von Vorurteilen leisten. Besondere Berücksichtigung erfahren der Dialog der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Moskauer Patriarchat und das Stipendienprogramm für orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Studierende der Deutschen Bischofskonferenz.

Assaad Elias Kattan analysiert zwei Dialoginitiativen von Theologen des orthodoxen Patriarchats von Antiochien im Libanon. Die Beispiele sind ohne Zweifel beeindruckend, die Schlussfolgerungen könnten aber detaillierter sein, um das besondere ökumenische Klima zwischen katholischer Kirche und orthodoxer Kirche im Libanon zu veranschaulichen.

Rade Kisić gelingt es schließlich Ideen einzubringen, die als neue Impulse für den katholisch-orthodoxen Dialog aufzufassen sind. Insbesondere verweist er darauf, dass ein wesentlicher Impuls für den Dialog die Rezeption sein muss.

Der Beitrag von *Wolfgang W. Müller* zur Trinitätstheologie Yves Congars fällt etwas aus dem Rahmen und ist aus meiner Sicht nicht ganz mit dem Titel des Bandes zu vereinen. Der Beitrag an sich zeigt jedoch auf, wie komplex und vielschichtig die ökumenische Arbeit sein kann.

Die Untersuchung von *Theresia Hainthaler* zum katholisch-orthodoxen Dialog ist fachlich kundig, systematisch und nachvollziehbar – für mich der gelungenste Beitrag im gesamten Band!

Vasilios N. Makrides liefert eine umfangreiche Analyse zu Antiokzidentalismus und Antikatholizismus. Die Stimmung innerhalb der Orthodoxie und insbesondere Griechenlands konnte gut vermittelt werden.

Paul Brusanowski nimmt Bezug auf die besondere kirchliche Situation in Rumänien. Die historischen Bezüge werden detailliert dargestellt, das Fazit ist kurz und knapp. Für mich stellt dieser Beitrag eine Herausforderung dar, denn das komplexe historisch gewachsene kirchliche Netzwerk in Rumänien konnte ich auf diesen Seiten nur erahnen und vieles blieb offen.

Den Schluss bildet der Beitrag von *Dietmar Schon*, der insbesondere auf die Arbeit von Maria Wernsmann verweist, die im Rahmen ihrer Dissertationsforschung neue Impulse für den katholisch-orthodoxen Dialogs herausgearbeitet hat. Dabei spielen Identität, Macht und Dialogkultur wesentliche Rollen. Es hätte sich gelohnt, die Verfasserin um eine Beitrag zu bitten.

Auch wenn am Schluss des ersten Bandes die gestellte Frage offenbleibt, so ist das Buch doch lesenswert, weil es die unterschiedlichen Wahrnehmungen von katholischen und orthodoxen Ökumenikern und Ökumenikerinnen widerspiegelt und damit auch die unterschiedlichen Perspektiven und Vorstellungen über die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs aufzeigt.

Wien *Regina Augustin*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ 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.

Die gesellschaftlichen Transformationsprozesse aufgrund der zunehmenden kulturellen und religiösen Pluralität stellen den Religionsunterricht in seiner gegenwärtigen konfessionellen Form in zweifacher Weise auf die Probe, ebenso aber auch in Frage: 1. Mit Blick auf die äußere Gestaltung des Religionsunterrichts, seiner Organisationsform, stößt der Religionsunterricht an Schulen, die sich durch eine hohe religiöse Pluralität ihrer SchülerInnenschaft auszeichnen, an Grenzen. An solchen Schulen ist es schwierig/er geworden, den Religionsunterricht im Schulalltag einzubinden, da die Schuladministration vor der Herausforderung steht, verschiedene Formen des konfessionellen Religionsunterrichts entsprechend der Konfessions- und Religionszugehörigkeit der Schülerinnen und Schüler im Stundenplan zu berücksichtigen. 2. Mit Blick auf die innere Gestaltung des Religionsunterrichts, seiner religionsdidaktischen Gestalt, stellt sich die Frage, ob Schülerinnen und Schüler Kompetenzen im Umgang mit religiöser Pluralität eher dadurch erwerben, indem sie zunächst in einer mehr oder minder homogenen Gruppe miteinander lernen und erst dann eine Begegnung und Auseinandersetzung mit religiös Anderen erfolgt, oder ob gerade angesichts der religiös Anderen die eigene konfessionelle/religiöse Tradition erschlossen und vertieft, gleichzeitig auch der Umgang mit religiöser Pluralität eingeübt werden kann.

Derartige Herausforderungen des konfessionellen Religionsunterrichts führen dazu, dass alternative Formen des Religionsunterrichts vermehrt diskutiert werden, wobei konfessionelle und religiöse Kooperationen verstärkt in Betracht gezogen werden, teilweise nun auch von der katholischen Kirche (siehe dazu die Erklärung „Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht" der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2016). Auch der ‚Runde Tisch Religionspädagogik in Paderborn' – eine universitäre Kooperation von evangelisch-, katholisch-, islamisch- und komparativ-theologischen Institutionen – widmet sich diesem Diskussionsfeld und veranstaltete im Sommersemester 2016 eine entsprechende Ringvorlesung, deren Beiträge nun im Sammelband „Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege" publiziert wurden. Neben einer knappen Einführung des HerausgeberInnenteams (7–11) versammelt der Band insgesamt elf Beiträge. Den Auftakt macht Bernhard Grümme mit seinen grundlegenden Überlegungen zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, der für ihn „das größte Potential" biete, wenn es darum gehe, „einen Beitrag zur Bildung" zu leisten, indem er „sich zwischen Bekenntnis und Information" ansiedelt (14). Ebenso von grundlegender Natur sind die Beiträge von Bernd Schröder (26–44), Ulrike Link-Wieczorek (45–58) und Klaus von Stosch (59–78), die Überlegungen zum Konfessionalitätsbegriff aus evangelisch-, ökumenisch- und komparativ-theologischer Perspektive anstellen und Folgerungen für den Religionsunterricht ziehen. Weitere grundsätzliche Überlegungen liefert Konstantin Lindner, jedoch mit dem Fokus auf einer Didaktik eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts (79–91). Solche grundlegenden Beiträge sind für die äußere und innere Gestaltung eines zukunftsfähigen Religionsunterrichts unerlässlich, soll sein Fundament nicht auf Sand gebaut, d. h. bloß aufgrund pragmatischer Gründe etabliert werden. Einen Einblick, wie ein solcher konfessionell-kooperativer Religionsunterricht aussehen kann, eröffnet der Beitrag von Rudolf Hengesbach, Heimke Himstedt-Keliny und Jessica Kleine (92–107). Dabei stellen die Autorinnen und der Autor mithilfe von Unterrichtsvorhaben einen derart konzipierten Religionsunterricht vor, der derzeit an zwei Gesamtschulen in Ostwestfalen-Lippe (Nordrhein-Westfalen) als Pilotprojekt durchgeführt wird. Die präsentierten Unterrichtsvorhaben sind religionsdidaktisch nachvollziehbar und ermöglichen in ihrer Anlage bei den Schülerinnen und Schülern einen Kompetenzzuwachs auf verschiedenen Ebenen. Unklar bleibt, worin die spezifischen religionsdidaktischen Unterschiede und Besonderheiten im Vergleich zu einem herkömmlichen konfessionellen Religionsunterricht bestehen. Die Beiträge von Tuba Isik und Naciye Kamcili-Yildiz (108–123) sowie von Elisa Klapheck und Rosa Rappoport (124–139) stellen im gesamten Band insofern eine Besonderheit dar, als sie jeweils als verschriftlichtes Gespräch zwischen den beiden Autorinnen angelegt sind, einerseits zum islamischen, andererseits zum jüdischen Religionsunterricht. Beide Beiträge zeichnen jeweils *ein* authentisches Bild, wie der islamische bzw. jüdische Religionsunterricht verstanden wird. Hinsichtlich der religionsdidaktischen Zielperspektive lassen sich Unterschiede zum evangelischen und katholischen Religionsunterricht feststellen, zumindest wie er gegenwärtig mehrheitlich im

religionspädagogischen Terrain gesehen wird. So solle beispielsweise nach Elisa Klapheck ein jüdischer Religionsunterricht nicht bloß „ein Angebot zur *Identifizierung*“ mit der jüdischen Tradition ermöglichen, vielmehr gehe es „um eine Vertiefung der Identität unter allen Umständen.“ (133) Eine solche Zielperspektive ist mit Blick auf die Geschichte des Judentums in Deutschland verständlich, gleichzeitig eine religionspädagogische Herausforderung in Theorie und Praxis, wenn es um interreligiöse Formen des Lehrens und Lernens geht. Im Beitrag von Katharina Kammeyer und Oliver Reis werden Fragestellungen der Inklusionsforschung mit jenen des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts miteinander verschränkt; schließlich formulieren sie bedenkenswerte „Anforderungen an den konfessionell-kooperativen RU aus der Inklusionsperspektive“ (148). Dass ein kooperativer Religionsunterricht nicht nur konfessionelle und religiöse Kooperationen eingehen kann, wird im Beitrag von Caroline Heinrich ersichtlich (154–178), die Unterschiede zwischen dem Konzept der Kinderphilosophie und der Kindertheologie identifiziert und dadurch das Gespräch zwischen Philosophie- und Religionsdidaktik sucht – ein Gesprächsangebot, das hoffentlich auf offene Ohren stößt. Der Sammelband schließt mit einem ‚offenen Resümee‘ ab, das in drei Schritten – entsprechend des Untertitels des Bandes – von Jan Woppowa und Katharina Kammeyer formuliert wird und sich zur Aufgabe macht, sämtliche Beiträge des Bandes zu überblicken, zu systematisieren und Diskursimpulse zu setzen (179–199).

Der Aufbau des Sammelbandes ist wohl überlegt, die einzelnen Beiträge widmen sich allesamt der Zukunft des Religionsunterrichts und der Frage, welche Bedeutung dabei der Kooperation zukommt, gleichwohl die einzelnen Beiträge, wie oben gezeigt wurde, sich aus unterschiedlicher Perspektive diesem gemeinsamen Thema nähern. Jeder Beitrag wird mit einem Abstract in englischer Sprache eröffnet und ermöglicht so einen schnellen Einstieg in die jeweilige Thematik. Die einzelnen Artikel enden jeweils mit Impulsfragen zur Vertiefung, sodass sich der Sammelband auch deshalb als Seminarlektüre und Diskussionsgrundlage in der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Religionslehrerinnen und -lehrern eignet. Der Band ist all jenen zu empfehlen, die sich mit der Zukunft des Religionsunterrichts auseinandersetzen (wollen), da er wohl eine der zentralsten Aufgaben eines zukünftigen Religionsunterrichts in den Blick nimmt: die Suche nach und das Eingehen von Kooperationen mit anderen Konfessionen und Religionen sowie mit anderen Unterrichtsgegenständen. Das HerausgeberInnenteam dieses Sammelbandes ist selbst ein Beispiel dafür, was Kooperationen ermöglichen können.

Linz *Philipp Klutz*

SPIRITUALITÄT

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

In Sachen Homosexualität ist der Verfasser ein ausgewiesener Experte. Er hat sich bereits in seiner Dissertation, als Publikation erschienen 1985 unter dem Titel „Seelsorge und Homosexualität – pastoralpsychologische Grundlagen“, intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt. Dem hier vorliegenden Büchlein liegen Vorträge zugrunde, welche der Verfasser im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2008 gehalten hat. Er erklärt dazu: „Ich hatte bei meinen Überlegungen zunächst den homosexuellen Menschen im Blick, der auf seine Weise versucht, Liebe zu leben, um dann die Psychologie, die Theologie, die Kirchen, die Spiritualität zu befragen, was sie mir über homosexuelle Menschen und die Liebe homosexueller Menschen zu sagen haben“ (7). Entsprechend ist der Gedankengang klar gegliedert: Psychologische Grundannahmen (14–42), Theologische Reflexionen (44–67), Seelsorglich-spirituelle Perspektiven (70–94). Wie der Untertitel klarstellt, strebt der Verfasser „einen ganzheitlichen Blick auf die Homosexualität an“. Die Sexualität dürfe keinesfalls auf den Sex reduziert werden, sondern sei die „Quelle unserer Kreativität und Leidenschaft“ (41). Im Rahmen der biblischen Belege weist der Verfasser mit Recht auf die intime Freundschaft von David zu Jonathan hin (1 Sam 1,26) und erklärt, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften „zumindest die Möglichkeit der Liebeserfahrung als Eros und Agape“ in sich bergen (59). Wie ein Motto könnte in theologischer Hinsicht auf das Schriftwort 1 Sam 16,7 verwiesen werden: „Der Mensch sieht das Äußere, Gott aber schaut auf das Herz.“ Hinter

den Ausführungen wird die große therapeutische Erfahrung des Verfassers spürbar. Mit einem Wort: Die Lektüre des Büchleins lohnt sich.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

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

Das Geheimnis heißt Integration. Der Verfasser macht dies im Adjektiv der Überschrift deutlich: „ganzheitlich". Es gehört zum Privileg der menschlichen Spezies, über die Sexualität hinaus „Liebe im Sinne von Intimität entwickeln zu können" (10). So wirbt der Verfasser ausdrücklich dafür, für Intimität offen zu sein, „um schließlich im eigenen Leben zu entdecken, wie wichtig die Erfahrung von Intimität ist" (10). Worin bekundet sich Intimität? Die Antwort des Verfassers ist schlüssig: „in der Fähigkeit, sich auf einer tiefen Ebene über Gedanken, Wünsche, Sehnsüchte, Ängste, Hoffnungen austauschen und sich in die jeweilige andere Person einfühlen zu können" (19). Weiterhin geht es um die Fähigkeit, „die Intimsphäre und die Grenzen einer anderen Person respektieren zu können" (21). Beeindruckend sind die Regeln, die der Verfasser für jene aufstellt, die Intimität vermeiden möchten: „Sei immer freundlich Wenn ein Konflikt droht, ziehe dich zurück …" (54). Tatsächlich könnte das Buch ein großartiger Leitfaden sein, wenn sich der Verfasser die Mühe gemacht hätte, den Text gründlich zu aktualisieren. So handelt es sich im Wesentlichen um eine Neuauflage der Publikation des Jahres 1989 und gibt daher den Stand der Diskussion der Achtzigerjahre wieder. Nicht einmal das Vorwort hat der Verfasser neu geschrieben, sondern nur etwas überarbeitet. Neu dazugekommen ist lediglich das kleine Kapitel „Nähe und Distanz in Therapie und Seelsorge" (91–100). Auch das Literaturverzeichnis wurde nur um einige Titel ergänzt. Wünschen würde man sich auch eine kritische Reflexion auf den gesellschaftlichen Kontext. Hingewiesen sei etwa auf den zentralen Stellenwert von „caresse" in der Gesellschaftstheorie von Michel Foucault.

Aufgrund seiner klugen und kritischen Einstellung zum Bereich der kirchlichen Sexuallehre, nicht zuletzt aufgrund seiner langjährigen therapeutischen Praxis, ist der Autor für viele aufgeschlossene Christen und Christinnen zum Hoffnungsträger geworden. Im Jahr 2013 hat er Papst Franziskus in einem persönlichen Brief darum ersucht, den Pflichtzölibat für katholische Priester aufzuheben (Vgl. http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-franziskus-offnen-sie-die-tur). Leider ist – bei allen Vorzügen einer behutsamen Darstellung – von diesem wachen und kritischen Geist in dieser Publikation kaum etwas zu spüren. Das ist sehr zu bedauern, denn „Intimität" ist für Kirche und Gesellschaft ein brennendes Thema.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

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.

Zweifellos gehörte der 2014 verstorbene Verfasser als Fundamentaltheologe und Inhaber des renommierten Romano-Guardini-Lehrstuhls in München zu den bedeutendsten katholischen Theologen des beginnenden 21. Jahrhunderts. In der vorliegenden kleinen Schrift bietet er eine Art Synopse der neutestamentlich-biblischen Berichte, nur dass diese Synopse nicht nur drei Evangelien, sondern nahezu alle Schriften des NT umfasst, wie das Stellenregister im Anhang (109–111) eindrucksvoll belegt. Gegliedert ist dieser Versuch, „Zugang zur Selbstreflexion Jesu zu gewinnen und ihn in seinem eigenen und von ihm selbst ausgehenden Licht zu sehen" (10), in 29 kurze Meditationen mit Überschriften wie „Das Sprachereignis", „Das Gotteswunder", „Der Todesschrei" oder „Auferstanden, aber wohin?". In welchem theologischen, exegetischen, philosophischen und literarischem Horizont diese Reflexionen geschehen, macht ein Blick auf das Personenregister (108) deutlich, das Referenzautoren und -autorinnen von der Patristik bis in die Gegenwart aufführt. Keineswegs zufällig wird der Exeget Ulrich Wilckens gleich dreimal zitiert mit seinem Wort, dass die Auferstehung Jesu „Angel- und Drehpunkt des ganzen Christentums" sei (83, 91, 105). Der ganze Lebensweg Jesu erfährt eine Konzentration auf dieses zen-

trale Ereignis hin und kann von ihm her verstanden werden. Der Verfasser erläutert: „Die Auferstehung Jesu ist das nie Dagewesene in aller Menschheitsgeschichte, das Unerhörte in allen Traditionen, das Umstürzende aller Erfahrungswerte und der Umbruch aller Denkbarkeit" (91). In einer editorischen Notiz hätte man gerne erfahren, wann dieser Text des Verfassers entstand und erstmals publiziert worden ist und wer den Anhang mit dem nicht unproblematischen Literaturverzeichnis, das nur einen Bruchteil der tatsächlich verwendeten Literatur wiedergibt, verantwortet. Doch dessen ungeachtet empfiehlt sich diese sehr subjektiv konzipierte Hinführung zum Lebensweg Jesu aufgrund ihrer Originalität und ihrer fachlichen Kompetenz.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Gmainer-Pranzl, Franz / Jacobsen, Eneida (Hg.): Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt (Salzburger Theologische Studien interkulturell 16). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016. (526) Brosch. Euro 49,00 (D, A) / CHF 51,42. ISBN 978-3-7022-3496-6.

Den Beiträgen des umfangreichen Sammelbandes liegt eine wegweisende Dissertation zu Grunde: eine Untersuchung des Brasilianers Carlos Bock über paradigmatische Verschiebungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In der Einführung der Herausgeber werden diese Transformationsprozesse in folgender Weise beschrieben: „Die Befreiungstheologie sieht sich durch die Transformationen des späten 20. Jahrhunderts nicht nur ‚atmosphärisch', sondern methodologisch herausgefordert; sie verschiebt sich, wie der Autor an acht Transformationsprozessen aufzeigt, (1) von einem kritischen Bewusstsein zu einer neuen Wahrnehmung von Körperlichkeit, (2) von einem sozialen Bewusstsein hin zur Interaktion mit komplexen, selbstregulierten Prozessen, (3) von einer rein sozioökonomischen Analyse von Armut hin zu einer umfassenderen ökologischen Perspektive, (4) von totalisierenden ‚großen Narrativen' hin zu ‚kleinen Berichten', (5) von der Forderung nach einer Revolution hin zum Einsatz für demokratische Wandlungen, (6) von einer eher eng umgrenzten Befreiungspraxis hin zu einer global ausgerichteten solidarischen Ethik, (7) von einer Konzentration auf theologische Rationalität hin zu einer umfassenderen spirituellen Sicht und (8) vom Anliegen innerchristlicher Ökumene hin zu interreligiösen Lern- und Dialogprozessen. Durch diese Verschiebungen, so Bock, habe die Theologie der Befreiung eine Ausweitung ihres ursprünglichen Paradigmas erfahren, die für die theologische Arbeit insgesamt relevant, ja bedrängend ist." (10) Herausgefordert durch diese These kam es zu einer Begegnung zwischen der Herausgeberin und dem Herausgeber beim XIV. Internationalen Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd im Mai 2010 an der EST (Escola Superior de Teologia) in São Leopoldo in Brasilien. Die zentrale Kategorie der „deslocamentos" wurde dann in einem interkulturellen und ökumenischen Publikationsprojekt getestet und für unterschiedliche Bereiche durchbuchstabiert. Die drei thematischen Schwerpunkte sind „Politik", „Kultur" und „Religion". Sie stellen die grobe Gliederung der 21 Beiträge dar, die mit einem hohen Anspruch Kriterien und Prinzipien Theologischer Erkenntnislehre von sozialen und kulturellen Umbrüchen her entwickeln. Sie beziehen sich unmittelbar auf die Forderung, Theologie von den „Zeichen der Zeit" her zu entwickeln. Wie drängend aktuell dieses Unternehmen ist, zeigt sich etwa daran, dass sich die Erfahrung der Dislozierung in Migrationen verkörpert. Diese schmerzhaften und herausfordernden „Ortsverschiebungen" stellen einen diskursiven Vorgang von größter Tragweite dar: „die Konstruktion / Verschiebung / Etablierung von Grenzen, Identitäten, Ein- und Ausschließungen" (11).

Drei Einsichten drängen sich bei der Lektüre dieses gewichtigen Sammelbandes auf: 1) Römisch-katholische Theologie ist nicht mehr anders als ökumenisch und interkulturell zu betreiben, wenn sie dem Anspruch genügen will, sich den „Zeichen der Zeit" zu stellen. 2) Um sich tatsächlich den realen Herausforderungen der Gesellschaft zu stellen, bedarf es einer Neureflexion auf die erkenntnistheoretischen Prinzipien. 3) Verschiebungen der gewohnten Sichtweisen sind ebenso irritierend wie innovativ. Wer sich heute mit systematischer Theologie befasst, kommt an den Einsichten dieser bedeutsamen Beiträge nicht vorbei.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Drewermann, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Mit einem aktuellen Vorwort des Autors (topos premium 64). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (LIX, 900) Klappbrosch. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (D) / CHF 35,68. ISBN 978-3-8367-0064-1.

Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019. (200) Brosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 27,90. ISBN 978-3-451-38509-4.

Waldenfels, Hans: Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit (topos premium 65). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (224) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0065-8.

BIBELWISSENSCHAFT

Bauks, Michaela: Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven (UTB Basiswissen. Theologie und Religionswissenschaft 4973). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019. (472, 13 s/w Abb.) Kart. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 37,50. ISBN 978-3-8252-4973-1.

ETHIK

Remele, Kurt: Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik (topos premium 60). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (236) Klappbroschur. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0060-3.

FESTSCHRIFT

Janßen, Hans-Gerd / Prinz, Julia D. E. / Rainer, Michael J. (Hg.): Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50). Lit Verlag, Berlin–Münster ^{2}2019. (X, 580) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 / CHF 55,90. ISBN 978-3-643-14106-4.

Neumann, Veit / Spindelböck, Josef / Bonk, Sigmund (Hg.): Glaube und Kirche in Zeiten des Umbruchs. Festschrift für Josef Kreiml. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (960) geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,10 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-3005-9.

KULTURWISSENSCHAFT

Schattner-Rieser, Ursula / Oesch, Josef M. (Hg.): 700 Jahre jüdische Präsenz in Tirol. Geschichte der Fragmente, Fragmente der Geschichte. Innsbruck University Press, Innsbruck 2018. (467) Kart. Euro 39,90 (D, A) / CHF 40,68. ISBN 978-3-903122-77-2.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Adamek, Piotr / Mei Tin, Sonja Huang (Hg.): The Contribution of Chinese Women to the Church. Proceedings of the Conference „I Have Called You by Name", September 25–26, 2014, Sankt Augustin (Germany) (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 115). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2019. (278) Pb. Euro 23,90 (D, A). ISBN 978-3-87710-553-5.

PHILOSOPHIE

Rößner, Christian: Der „Grenzgott der Moral". Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Dissertation (Phänomenologie. Kontexte 26). Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br.–München 2018) Kart. Euro 79,00 (D) / Euro 81,30 (A) / CHF 99,00. ISBN 978-3-495-48844-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Egger, Moni: Dein Reich komme! Das Gebet Jesu verstehen (Kontext Katechese 1). Rex Verlag, Luzern 2018. (144) Klappbrosch. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 28,80. ISBN 978-3-7252-1024-4.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Berger, Joel: Gesetz – Ritus – Brauch. Einblicke in jüdische Lebenswelten. Herausgegeben vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg. Bearbeitet von Gunter Berg und Heidi-Barbara Kloos. Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2019. (446) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 19,37. ISBN 978-3-8253-6969-9.

Loyer, Emmanuelle: Lévi-Strauss. Eine Biographie. Suhrkamp Verlag, Berlin 2017. (1088) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-518-42770-5.

SOZIALETHIK

Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen, Semantiken, Diskurse. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2017. (508) Geb. Euro 124,00 (D) / Euro 127,50 (D) / CHF 126,41. ISBN 978-3-16-151718-1.

SPIRITUALITÄT

Grün, Anselm / Boff, Leonardo: neu denken – eins werden. Gott erfahren im Menschen und in der Welt (topos premium 61). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (160) Klappbrosch. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,31. ISBN 978-3-8367-0061-0.

Hartmann, Gerhard / Baltes, Gisela: Mit den Heiligen von Tag zu Tag. Ein kalendarisches Lexikon (topos premium 54). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (352) Klappbrosch. Euro 23,00 (D) / Euro 23,70 (A) / CHF 23,45. ISBN 978-3-8367-0054-2.

Lozano, José Jiménez: Im Herzen Spaniens. Eine spirituelle Reise durch Kastilien. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Mariano Delgado. Aus dem Spanischen von Michael Lauble (topos premium 59). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (247, zahlr. farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0059-7.

THEOLOGIE

Denger, Theresa: „Die Liebe ist stärker als der Tod". Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2019. (499) Kart. Euro 55,00 (D) / Euro 56,60 (A) / CHF 56,07. ISBN 978-3-7867-3122-1.

Ewald, Günter: Materie ist Musik. Die Naturwissenschaften und ein Leben nach dem Tod (topos taschenbücher 1124). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (112) Pb. Euro 11,00 (D) / Euro 11,40 (A) / CHF 11,21. ISBN 978-3-8367-1124-1.

Igbokwe, Anthony Obikonu: Albert Schweitzer's Thoroughgoing De-eschatologization Project as a Secular Soteriology (Studia oecumenica Friburgensia 87). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (VI, 369) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 55,05. ISBN 978-3-402-12219-8.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Guardini, Romano: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser (topos taschenbücher 1127). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (233) Pb. Euro 13,00 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,25. ISBN 978-3-8367-1127-2.

Pieper, Josef: Über den Begriff der Sünde (topos taschenbücher 1114). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (112) Pb. Euro 11,00 (D) / Euro 11,40 (A) / CHF 11,21. ISBN 978-3-8367-1114-2.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: .... Heiligkeit

Thomas Hieke: ..... Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament (Lev 19,2)
Stephanie Höllinger: ... „Heiligkeit des Lebens". Untersuchung einer bioethische Argumentationsfigur
Severin J. Lederhilger: .. Heiligkeit – ein alltäglicher Lebensstil jenseits der Komfortzone
Volker Lepin: ..... Franz von Assisi – Zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht

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 978-3-7917-3070-7

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: Friedrich Pustet Gmbh & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

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:

Hölle und Fegefeuer Heft 2/2019
Ebertz, *Der Kampf um Hölle und Fegefeuer* ◆ Striet, *Zwischen Hölle und ewiger Melancholie* ◆ Mühling, *Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis* ◆ Bieberstein, *Dem Tod einen Ort geben* ◆ Niemand, *„Höllenpredigt" im Evangelium* ◆ Merkt, *Das Jenseits außerhalb des Kanons* ◆ Weber, *Erziehung zu einem guten christlichen Leben* ◆ Heimerl, *Die Hölle im Film* ◆ Rahner, *Das Amt weiter denken* ◆ Demel, *Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken*

Psychotherapie und Seelsorge Heft 1/2019
Traue, *Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge* ◆ Heine, *Menschenbilder hinter der Psychologie* ◆ Trummer, *Jesus als Therapeut* ◆ Kießling, *Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt* ◆ Dirscherl, *Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen* ◆ Trawöger, *Braucht Seelsorge Psychotherapie?* ◆ Haslinger, *Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie* ◆ Plank, *„Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11)*

Erzählen und Erinnern Heft 4/2018
Pock, *Erinnern und Erzählen als zentrale Momente pastoralen Handelns* ◆ Boschki, *Nostra Aetate als Bildungsaufgabe* ◆ Hoppe, *Erinnerung und Versöhnung vor dem Hintergrund belasteter Vergangenheit* ◆ Poplutz, *Narratologische Analyseverfahren im Kontext neutestamentlicher Exegese* ◆ Handschuh, *Katholische Erinnerungen im Konflikt – Hedwigskathedrale Berlin* ◆ Funk, *Erinnerungsorte* ◆ Arend, *Artefakte erzählen Geschichte (?)* ◆ Körber, *Mehr als neue Organigramme* ◆ Wenzel, *Die poetische Kraft der Religion*

Moden und Trends Heft 3/2018

Männerbilder Heft 2/2018

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

DOGMATIK – eine dynamische Disziplin



ERWIN DIRSCHERL /
MARKUS WEISSER

Dogmatik für das Lehramt

12 Kernfragen des Glaubens

400 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3050-9
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80
auch als eBook

Gott – wer oder was ist das? Warum und wie dreifaltig? Sünde – glückliche Schuld? Wozu brauchen wir die Kirche? Auferstehung des Leibes? u. v. m.
Anhand von 12 zentralen Fragestellungen erschließt die ›Dogmatik für das Lehramt‹ die wesentlichen Inhalte des Glaubens. Sie bahnt für alle Lehrenden, Studierenden und an der christlichen Lehre Interessierten einen Weg durch das Dickicht der Dogmengeschichte und zeigt Zusammenhänge auf, die den umfassenden Stoff ordnen und für die heutige Zeit nachvollziehbar machen – verständlich und gut lesbar.

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-3070-7
9 783791 730707

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Heiligkeit

Johann Figl · Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion
Thomas Hieke · Konzepte von Heiligkeit im AT
Hanna Stettler · Heiligkeit in den ntl. Schriften
Severin J. Lederhilger · Heiligkeit – Lebensstil jenseits der Komfortzone
Volker Leppin · Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht
Andreas Schmoller · Zwischen Alexandrien und St. Radegund
Benedikt Kranemann · Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes
Stephanie Höllinger · „Heiligkeit des Lebens"
Andreas Telser · (Von) Heiligkeit – Abstand halten

Michael Fischer · Ehrenamtliche in der Krankenhaus-seelsorge. Erfahrungen und Perspektiven

Literatur:
Jürgen Moltmann: Christliche Erneuerung in schwierigen Zeiten (Walter Raberger)
Bibelwissenschaften, Biografie, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Philosophie, Spiritualität

4
2019
167. Jahrgang

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Schwerpunktthema: Heiligkeit

Ines Weber: Editorial ... 337
Johann Figl: Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion aus religionswissenschaftlicher Perspektive ... 339
Thomas Hieke: „Ihr sollt heilig sein." (Lev 19,2) Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament ... 349
Hanna Stettler: Heiligkeit in den neutestamentlichen Schriften. Wie wird man nach dem Neuen Testament ein Heiliger oder eine Heilige? ... 357
Severin J. Lederhilger: Heiligkeit – Ein alltäglicher Lebensstil jenseits der Komfortzone. Das Apostolische Schreiben *Gaudete et exsultate* ... 365
Volker Leppin: Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht ... 370
Andreas Schmoller: Zwischen Alexandrien und St. Radegund. Historische und politische Kontexte von Heiligenverehrung und Heiligsprechungen ... 378
Benedikt Kranemann: Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes ... 388
Stephanie Höllinger: „Heiligkeit des Lebens". Untersuchung einer bioethischen Argumentationsfigur ... 396
Andreas Telser: (Von) Heiligkeit – Abstand halten. Aspekte aus systematisch-theologischer Perspektive ... 407

Abhandlung:

Michael Fischer: Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge. Erfahrungen und Perspektiven ... 415

Film/Literatur:

Andreas Schmoller: „A Hidden Life" (D/USA 2019, 173 Minuten, Regie und Drehbuch: Terrence Malick) ... 425

Das aktuelle theologische Buch

Walter Raberger: Jürgen Moltmann: Christliche Erneuerung in schwierigen Zeiten ... 429
Besprechungen: Bibelwissenschaft (431), Biografie (432), Kirchengeschichte (433), Liturgiewissenschaft (435), Philosophie (436), Spiritualität (437)
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: em. Univ.-Prof. DDr. Johann Figl, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Michael Fischer, St. Mauritz-Freiheit 46, D 48145 Münster
Univ.-Prof. Dr. Thomas Hieke, Wallstraße 7a, D 55122 Mainz
Dr.in Stephanie Höllinger, Saarstraße 21, D 55128 Mainz
Univ.-Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Nordhäuser Str. 63, D 99089 Erfurt
Univ.-Prof. DDr. Severin J. Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Volker Leppin, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
em. Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Andreas Schmoller, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof.in Dr.in Hanna Stettler, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen
Ass.-Prof. Dr. Andreas Telser, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
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 978-3-7917-3071-4

Liebe Leserin, lieber Leser!

An wen oder an was denken Sie, wenn Sie das Wort *Heiligkeit* lesen? An große Heilige wie Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, den heiligen Florian, Severin oder an andere von der römisch-katholischen Kirche heiliggesprochene Personen? Fällt Ihnen gar Ihr eigener Namenspatron bzw. Ihre Namenspatronin ein? Denken Sie an konkrete heilige Orte wie Kirchen, Kapellen, Wallfahrtsorte sowie heilige Zeiten wie Weihnachten und Ostern? Oder kommt Ihnen die abstrakte Größe der Heiligkeit der Kirche in den Sinn? Möglicherweise aber denken Sie auch an die Gemeinschaft der Heiligen, die wir als gläubige Christinnen und Christen in jedem Gottesdienst im apostolischen Glaubensbekenntnis bejahen. Jedoch – würden wir uns selbst auch als heilig bezeichnen? Oder herrscht in unseren Köpfen jenes Verständnis von Heiligkeit vor, das sich zum einen exklusiv auf bestimmte Personen mit herausragender christlicher Lebensweise bis hin zu deren Lebenshingabe für Christus, und zum anderen auf bestimmte Orte, Zeiten, Dinge, die wegen der Präsenz Gottes unberührbar sind, bezieht?

Heiligkeit, das zeigt schon diese kursorische Sammlung, ist ein vielschichtiger Begriff. In seiner Zustandsbeschreibung kann er durchaus umstritten sein, zum Teil ist er sogar in Verruf geraten. Was aber bedeutet Heiligkeit? Wer oder was ist heilig und von woher wird Heiligkeit bezogen? Schließt Heiligkeit bestimmte Gruppen und Personen aus und versperrt sie als Idee in Zeiten von Pluralität und religiöser Vielfalt mehr Wege als sie diese ebnet? Diesen Fragen geht das aktuelle Themenheft in gewohnt interdisziplinärer Weise nach.

Den Auftakt macht *Johann Figl* (Wien), der aus religionswissenschaftlicher Perspektive die Vielfältigkeit von Heiligkeit beleuchtet, indem er nach Herkunft und inhaltlicher Füllung fragt, sowie Referenzpunkte und eine Kriteriologie entwickelt, wie Heiligkeit gerade als Deutung einer Lebensform den religionsübergreifenden Dialog fördern kann. Der Mainzer Exeget *Thomas Hieke* tut selbiges für das Alte Testament. Er beleuchtet die verschiedenen kultischen und ethischen Heiligkeitsvorstellungen und betont, wie sehr das Volk Gottes zu einer ethischen Lebensweise verpflichtet ist. Die Neutestamentlerin *Hanna Stettler* knüpft direkt an und stellt neben den Kontinuitäten vor allem die Wandlungen und Zuspitzungen heraus, welche die Idee von Heiligkeit im Neuen Testament erfährt. In den Mittelpunkt rückt der durch Gott geheiligte Mensch, der sich aufgrund des Praktizierens des Gebots der Gottes- und Nächstenliebe aktiv seine Heiligkeit erhält. Wie Papst Franziskus dieses Verständnis von Heiligkeit in seinem wenig beachteten apostolischen Schreiben *Gaudete et exsultate* in die heutige Zeit übersetzt, welche Werte und welche Chancen er damit verbunden sieht, aber auch welche Mühen ein so verstandenes Leben mit sich bringt, streicht der Kirchenrechtler und Generalvikar der Diözese Linz *Severin Lederhilger* durch die Textanalyse heraus. Er führt vor Augen, wie gewinnbringend das Dokument für die eigene persönliche Auseinandersetzung, aber auch für den Einsatz in allen Bereichen der Pastoral sein kann. Mit den Beiträgen des Tübinger evangelischen Kirchenhistorikers *Volker Leppin* sowie des Leiters des Franz und Franziska Jägerstätter Instituts der KU Linz *Andreas Schmoller* schwenkt der Blick von den Menschen allgemein zu ausgewählten heilig- bzw. seliggesprochenen Personen und ihrer spannenden Rezeptionsgeschichte. *Leppin* deckt mittels genauen und sensiblen

Lesens (Textkritik) der Schriften des Franz von Assisi sowie der zeitgenössischen Texte über ihn eine bisher unbekannte Dimension seiner Heiligkeit auf. Selbiges tut *Schmoller*, indem er ausgewählte Märtyrer des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund der Tradition des koptischen Christentums liest und damit die Verehrung der Person mit der politischen Situation der Verehrer in Beziehung setzt. Mit dem Beitrag des Erfurter Liturgiewissenschaftlers *Benedikt Kranemann* wendet sich unser Themenheft heiligen Zeiten zu. Anhand der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Festes Allerheiligen verdeutlicht der Autor, wie positiv Heiligkeit im Allgemeinen und die Heiligkeit der Person im Besonderen besetzt sind. Die Heiligkeit der Person nimmt die Mainzer Moraltheologin *Stephanie Höllinger* zum Ausgangspunkt ihrer bioethischen Überlegungen zum Schutz des menschlichen Lebens. Sie analysiert die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes und kommt vor diesem Hintergrund zu einer vermittelnden Position angesichts eines verantwortlichen Umgangs mit dem menschlichen Leben. Der Beitrag des Linzer Dogmatikers *Andreas Telser* schließt den Kreis, indem er sich den trennenden und den vermittelnden Gesichtspunkten von Heiligkeit als Lebensform auch jenseits der Religionen in der säkularen Gesellschaft zuwendet.

Ein freier Beitrag und eine Filmbesprechung runden unser Heft ab: *Michael Fischer*, Leiter der St. Franziskus-Stiftung Münster, beleuchtet das örtliche Projekt zur Aus- und Weiterbildung von Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge. *Andreas Schmoller* bespricht den neuen Film „A Hidden life" von Terrence Malick über Franz und Franziska Jägerstätter, der bereits in Cannes präsentiert wurde und im Herbst in die Kinos kommen wird.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Im Jahr 1811 wird in einem Artikel der Linzer Monathschrift, der Vorgängerzeitschrift unserer heutigen Theologisch-praktischen Quartalsschrift, eindringlich daran erinnert, dass alle Menschen Heilige sind und diese Heiligkeit, von Gott verliehen, beständig als innere Haltung und sichtbare äußere Handlung zu leben ist. Als menschliche Qualität und als Lebensform geht Heiligkeit alle an und kann nicht exklusiv für einzelne Personen, die heiliggesprochen sind, reklamiert werden. Diese Dimensionen gelte es, so der Autor damals wie auch unsere Autorinnen und Autoren heute, wiederzubeleben oder neu ins Bewusstsein zu heben. Gerade in Zeiten, in denen Religion immer mehr zur Privatsache wird, die Gesamtgesellschaft aber zugleich an Humanitätsverlust leidet, eröffnet das christliche Verständnis von Heiligkeit, wie es im Heft präsentiert wird, ein großes Potenzial für ein menschliches und friedvolles Miteinander. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine bereichernde Lektüre!

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und Friedrich Pustet 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 Figl

Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion aus religionswissenschaftlicher Perspektive

◆ **Der renommierte Religionswissenschaftler führt – im Ausgang von den Sprachwurzeln von heilig – kenntnisreich vor Augen, wie sich Begriff und Verwendung im Laufe der Geschichte (der Religionswissenschaft) verändert haben. Ursprünglich in Deckung gebracht mit dem, was Religionen ausmacht, konnte das Heilige in Abgrenzung zum Profanen als eine die Partikularität jeder Religion überschreitende Qualität ausgemacht werden. Aufgrund von Säkularisierung sowie des *cultural turn* der Religionswissenschaften ist die Erfahrung des Heiligen nun auch in einem „nicht- und außerreligiösen Raum" verortbar geworden. (Redaktion)**

1 Vorbemerkung

Bei der Themenstellung des vorliegenden Beitrags wird eine zentrale religionswissenschaftliche Frage mit Begriffen zu klären versucht, die ursprünglich und auch heute noch primär in einem soziologischen bzw. pädagogischen Kontext verwendet wurden und werden. Der Begriff der ‚Inklusion' (als Gegenteil zu ‚Exklusion') in diesem spezifischen Sinn und die damit verbundenen – weithin auch gesetzlichen – Maßnahmen wurden erst seit den 1970er- und 1980er-Jahren zu einem zentralen wissenschaftlichen Ansatz und führten zu einem bedeutenden Mentalitätswandel.[1] Es ist allerdings festzustellen, dass dieses grundlegende Begriffspaar in maßgebenden *religionswissenschaftlichen und theologischen Nachschlagewerken*, die in den 1990er-Jahren erschienen sind, wie in der 3. Auflage des LThK und 4. Auflage des RGG, als eigener Eintrag *noch fehlt*, und selbst im Gesamtregister nicht angeführt wird; es ist in beiden Lexika nur der verwandte Begriff „*Inklusivismus*" aufgenommen, der von dem Indologen Paul Hacker als „typisch ind[ische] Methode" bezeichnet wird.[2] Ebensowenig findet sich der Eintrag „Inklusion" im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)*.[3]

Wenn man nun versucht, in Orientierung an diesem in der Gegenwart so bedeutenden begrifflichen Gegensatzpaar das ‚Heilige' aus *religionswissenschaftlicher* Sicht zu verstehen, so erweist sich die Differenzierung von ‚Exklusion' und ‚Inklusion' als wertvolles heuristisches Modell, um elementare Kennzeichnungen von

1 Vgl. *Ilker Atac / Sieglinde Rosenberger*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), Politik der Inklusion und Exklusion, Göttingen–Wien 2013, 9–17, und *Martin Kronauer*, Inklusion / Exklusion: Katergorien einer kritischen Gesellschaftsanalyse der Gegenwart, in: ebd., 21–33.

2 Vgl. *Horst Bürkle*, Art. Inklusivismus, in: LThK³, Bd. 5, 1996, 502.

3 *Hubert Cancik* u. a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1988–2001.

‚Heiligkeit' und dessen Veränderungen zu interpretieren. Im vorliegenden Beitrag soll aufgezeigt werden, wie aus religionswissenschaftlicher Sicht das Heilige definiert und infolge davon dessen *exklusiver bzw. inklusiver* Charakter verstanden wird. Nach einleitenden Hinweisen auf Aspekte des Begriffs des ‚Heiligen' (2.) wird dessen Ausweitung auf alle Religionen in der Religionswissenschaft (3.) sowie daran anschließend im interreligiösen Dialog (4.) aufgezeigt werden, um abschließend (5.) der Frage nach dem ‚Heiligen' in einer säkularen Kultur und sogar im atheistischem Denken nachzugehen. In diesen Schritten soll die immer größere Expansion des Begriffs der Heiligkeit im religionswissenschaftlichen Kontext veranschaulicht werden, der von einem ursprünglich überwiegend exklusiven Verständnis schließlich zu einem weithin inklusiven Begriff führt, in dem die anfänglichen Entgegensetzungen von „heilig" und „profan" schließlich relativiert bzw. zum Teil sogar aufgelöst werden.

2 Grundlegende exklusive und potenziell inklusive Aspekte des Begriffs ‚heilig'

Das Phänomen der Heiligkeit wird in verschiedenen Sprachen nicht allein mit unterschiedlicher Sach-Bedeutung zum Ausdruck gebracht, sondern implizit auch dadurch, dass verschiedene Aussageintentionen der *Wort*-Bedeutung im Vordergrund stehen. Für die christliche Religions- und Kulturtradition kommen hier grundlegend vor allem die Sprachen der Heiligen Schrift (Hebräisch, Griechisch, Lateinisch) in Betracht[4] sowie die Sprachen, in welche deren Text übersetzt wurde, wobei hier insbesondere die deutsche ‚Sonderentwicklung' des Wortes ‚heilig' berücksichtigt werden soll.

2.1 ‚Heilig' in den Sprachen der Heiligen Schrift und ihrer primären Übersetzungen

Das *hebräische* Adjektiv *qadōš* (קדוֹשׁ) wird heute normalerweise mit ‚heilig' übersetzt. Während in dem von *Herbert Haag* herausgegebenen ‚*Bibel-Lexikon*' noch gesagt wird, dass das Wort wahrscheinlich nicht von ḥadaš (‚*neu*, *rein sein*') abzuleiten sei, „sondern von *kadad* (abschneiden, im kultischen Sinn getrennt, abgesondert werden vom Unreinen […], Profanen)",[5] wird in der neueren Bibeltheologie darauf hingewiesen, dass auch die Herleitung von der gemeinsemitischen Wurzel *qdš* (‚*aussondern*', ‚*scheiden*') als Postulat für die Grundbedeutung des Wortes „heute aufgegeben [ist]", und die Bedeutung des Wortes *qadōš* „vielmehr dem literarischen Zusammenhang zu entnehmen" sei.[6] Auf der Basis dieser Kontexte ist jedoch aufzuweisen, dass die Kategorien von rein/unrein und heilig/profan – besonders bezüglich des priesterlichen Systems – weithin im Alten Testament grundlegend sind, die sich auf die heilige Zeit, den heiligen Raum, heilige Personen und Dinge er-

[4] Siehe das Schaubild 1 zu den Übersetzungen / Äquivalenten für ‚heilig' im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen im Artikel von *Carsten Colpe*, Heilig (sprachlich); Das Heilige, in: HrwG, Bd. 3, 74–80.

[5] Vgl. *P. van Imschott / Herbert Haag*, Art. Heilig, in: *Herbert Haag* (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln u. a. 1968, 686–691, bes. 686.

[6] *Hans-Winfried Jüngling*, Art. Heilig, das Heilige, III. Bibel-theologisch, in: LThK[3], Bd. 4, 1995, 1271–1273, Zitat: 1271.

strecken.[7] Durch diese duale Entgegenstellung wird ein *besonderer* Bereich des Heiligen von jenem, der nicht diese Qualität hat, abgegrenzt, seien es Räume, Zeiten, Personen oder Handlungen und Dinge.

Relativ eindeutig ist die Etymologie des im Neuen Testament hauptsächlich verwendeten *griechischen* Adjektivs für ‚heilig' (*hágios*), das vom Verbum *házomai* abgeleitet ist, und „scheue Ehrfurcht haben" bedeutet.[8]

Am deutlichsten kommt die ‚exklusive' Dimension des Heiligen im *lateinischen* Wort für ‚heilig', nämlich ‚sacer' (von dem u. a. das deutsche Wort ‚*sakral*' oder *Sakrament* abgeleitet ist) und generell den zu *sancire* (wörtlich ‚*weihen*', ‚*heiligen*') gehörigen Formen (wie insbes. *sanctus*), zum Ausdruck, da es einen „kontradiktor[ischen] Gegensatz" zu *profanus* (wörtlich: *pro-fanum*, d. h. ‚*vor dem Heiligtum*') bezeichnet:[9] von diesem profanen, also weltlichen Bereich, ist der des Heiligen deutlich abgetrennt und *abgesondert*, wie ein älterer Ausdruck lautet.

Diese drei genannten Wörter (des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen) für ‚heilig' entsprechen einander, obwohl sie in ihrem jeweiligen Sprachkontext unterschiedliche Aspekte und Akzente dessen, was als ‚heilig' erfahren wird, zum Ausdruck bringen. Gemeinsam aber dürfte ihnen sein, dass jedes Mal eine *Differenzierung zum bzw. Ausschließung des ‚Nicht-Heiligen'* angezielt ist, und somit die *exklusive* Bedeutungsintention gegenüber der *inklusiven* überwiegt.

2.2 ‚Heilig' in der deutschen Sprachtradition

Im Verhältnis zu den Sprachen der Bibel und ihrer primären Übersetzungen sowie auch zu weiteren europäischen Sprachen zeigt schon allein die Etymologie des deutschen Wortes ‚heilig' eine wichtige Differenz auf, worauf hier eigens hinzuweisen ist. Denn es geht auf ein (erschlossenes) gemeingermanisches Adjektiv, nämlich **haila* zurück, das die Wurzel nicht nur für ‚*heilig*', sondern zugleich auch für ‚*heil*' (im Sinne von ‚*ganz*', näherhin ‚*gesund*') ist. Dadurch ist mit dem religiös verstandenen Wort ‚heilig' eine weitere Dimension verbunden, die auch *außerhalb* des Religiösen relevant ist. Im Althochdeutschen bedeutet **haila*: ‚*günstiges Vorzeichen*', ‚*Zauber*', ‚*Glück*', und dessen Grundbedeutung ist: ‚*eigen*', d. h. der Gottheit zu ‚eigen' gegeben, ihr geweiht (vergleiche z. B. den weiblichen Vornamen *Helga*).[10] Andererseits ist, wie erwähnt, dieses Adjektiv zugleich die Wurzel für ‚*ganz*'. Im Deutschen ist dadurch eine Doppelheit von der Wortentwicklung her gegeben, nämlich die Zuordnung zu einem *Göttlichen*, also die in einem engeren Sinn religiöse Dimension, andererseits die Dimension des *Heilen*, *Gesunden*, des *Ganzheitlichen*, die auch auf *nicht-religiöse*[11] Bereiche zutrifft. Da in anderen europäischen Sprachen die beiden Bedeutungen für ‚heilig' bzw. ‚heil' vielfach mit heterogenen Wörtern ausgedrückt werden, wird von einem „Sonderfall" des Deutschen gesprochen.[12]

7 Vgl. *Jacob Milgrom*, Art. Heilig und profan. II. Altes Testament, in: RGG[4] Bd. 3, 2000, 1530–1532.
8 *Hans-Winfried Jüngling*, Heilig (s. Anm. 6), 1272.
9 *Carsten Colpe*, Heilig (s. Anm. 4), 76.
10 Vgl. näher ebd., 77.
11 Ausführlich dazu: ebd., 78.
12 Vgl. ebd., 78, und hier z. B. die verschiedenen Wörter in Latein: *sancire* oder *sacrare* einerseits und *mederi* oder *curare* andererseits; ähnlich im Englischen: *hallow* oder *sanctify*, aber *heal* oder *cure*.

Ebenso zeigt ein weiterer, jüngerer Sachverhalt, dass in der deutschen Sprachgeschichte das ‚Heilige' in einer spezifischen Weise verstanden wurde, nämlich zur Zeit der Empfindsamkeit im 18. und dann auch im 19. Jahrhundert. Das Wort ‚heilig' wurde in diesem Zeitraum „gern auch für das Ernste oder Erhabene oder Feierliche oder Berechtigte oder Erschütternde gebraucht"[13].

In beiden genannten Sachverhalten der deutschen Sprachgeschichte sind Implikationen gegeben, die über den im engeren Sinn *religiösen Kontext hinausweisen*, und gewissermaßen das Wort ‚heilig' auf Phänomene beziehen, die *allgemein anthropologischer* Art sind (wie Heilung, Gesundheit, und dergleichen) bzw. eine kulturgeschichtliche Verwendung haben, um *herausragende gefühlsmäßige Zustände* zum Ausdruck zu bringen (wie Feierlichkeit, Erschütterung). Dadurch wird die *exklusiv* auf den christlich-religiösen Kontext bezogene Bedeutung des Wortes ‚heilig' überschritten, und es werden anthropologische Zustände mit diesem Wort bezeichnet, d. h. in den Bereich des ‚Heiligen' einbezogen, was einer *Inklusion* in sprachlicher Hinsicht entspricht.

Eine analoge terminologische Ausweitung des Begriffs ‚heilig' war auch für die Entwicklung der *Religionswissenschaft* seit ihren Anfängen bedeutsam, und eine weltanschauliche Extension dieses Begriffs konnte sogar zu einer dezidiert *a-religiösen* Rede vom ‚Heiligen' führen. Beide Entwicklungen sind im Folgenden darzustellen.

3 ‚Heiligkeit' als grundlegendes Kennzeichen der Religionen in der Religionswissenschaft

3.1 Der „geheiligte Boden" des menschlichen Herzens – Ursprung aller Religionen (Friedrich Max Müller)

Aufgrund der jüdisch-christlichen Tradition ist der Begriff des ‚Heiligen' in der Kultur- und Geistesgeschichte Europas weithin und wesentlich durch eine *theistische* Gottesvorstellung geprägt. Gott als der schlechthin Heilige stand im Zentrum des christlichen Verständnisses der Religion. Für die Religionswissenschaft, die sich gleichberechtigt auch mit nicht- und a-theistischen Religionen (wie dem Buddhismus) zu befassen hat, ergab sich das Problem, dass der theistische Gottesbegriff nicht Ausgangspunkt und Zentrum einer wissenschaftlichen Interpretation nicht-theistischer Religionen sein kann. Von Anfang an und im weiteren Verlauf der früheren Geschichte dieses Faches stellte sich der Begriff eines umfassenderen Verständnisses des Heiligen heraus, in dem generell alle – einschließlich nicht-theistische – Religionen, *inkludiert* sind.

Friedrich Max Müller (1823–1900), der als einer der maßgeblichen Begründer der Vergleichenden Religionswissenschaft gilt, ist bei diesem Vorhaben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einem sehr viele, letztlich alle Religionen umfassenden Begriff von Religion ausgegangen. Müller meint, das allen Religionen Gemeinsame zeige sich in ihrer ursprünglichen Gestalt in reiner Form. Vom Vergleich her gelangt

[13] Ebd., 78; vgl. *Hans-Georg Kemper*, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 6/1. Empfindsamkeit, Berlin 1997, 121, der heilige Dichtung, heilige Freundschaft, heilige Wehmut, heilige Stille, heilige Dunkelheit, heiliges Vaterland, u. a. Gegebenheiten anführt.

er zu einer „Wesensbestimmung" der Religion, die „eine Bestimmung nach romantische[m] Muster" sei,[14] wenn er Religion als „jene allgemeine geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselnden Namen zu erfassen"[15], versteht. Diese „Anlage" nennt er an anderer Stelle einen „geheiligten Boden": Er ist überzeugt, „dass alle Religionen demselben *geheiligten Boden* [Hervorhebung J. Figl], dem menschlichen Herzen entstammen"[16]. Insofern wird für Religionen generell ein ‚geheiligter' Ursprung genannt – das gilt auch für nicht-theistische Religionen. Diese Verwendung von ‚heilig' entspringt der genannten Tradition der gefühlsbetonten Empfindsamkeit und der spätromantischen Tradition. Dadurch war es ihm möglich, alle Religionen als einem heiligen Urgrund entstammend zu verstehen; ‚heilig' wird hier in einem *weiten Sinn inklusiv* verwendet.

3.2 Heiligkeit – nicht „Gott" – als „das bestimmende Wort in der Religion" (Nathan Söderblom)

Nathan Söderblom, einer der Begründer der Religionsphänomenologie, definiert den Begriff der Religion *nicht von Gott*, sondern vom *Heiligen* her, wie er in dem berühmten Enzyklopädie-Artikel ‚*Holiness*' sagt:

„Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von der Gottheit bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig' und ‚profan'."[17]

Diese Definition hat zwar im Ansatz eine *exklusive* und ausgrenzende Tendenz, nämlich hinsichtlich des ‚Profanen', jedoch im Hinblick auf die Sphäre des Religiösen und der Religionen überhaupt ist sie *inklusiv*: das *Heilige* ist in *allen* Religionen anzutreffen, und des Weiteren ist in dieser Definition implizit damit ausgesagt, dass die Dimension des Heiligen *alle Bereiche* einer Religion mitprägt, andere Aspekte sind demnach sekundär. Und es ist auch nicht erfordert, dass die Vorstellung eines höchsten Gottes (im Sinne eines Weltenschöpfers) in einer Religion notwendigerweise gegeben sein muss. Denn nicht mehr der Begriff Gottes ist zentraler Bezugspunkt und die Basis einer Religion, sondern ‚Heiligkeit'. Als Resultat dieses Ansatzes konnten Religionen *ohne* Gott (wie insbesondere der Buddhismus) als geschichtliche Formen des Religiösen gleichwertig behandelt werden, und nicht mehr den (mono-)theistischen subsumiert oder als dessen ‚Vorstufen' interpretiert werden.

3.3 Das Heilige – Basisbegriff für die Deutung von Religionen (Rudolf Otto)

Durch *Rudolf Ottos* epochemachendes Werk ‚*Das Heilige*', das einige Jahre nach

[14] *Burkhard Gladigow*, Vergleich und Interesse, in: *Hans-Joachim Klimkeit* (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn, Wiesbaden 1997, 113–130, hier: 119, mit Verweis auf das folgende Zitat von Friedrich M. Müller. Vgl. zum Folgenden näher *Johann Figl*, Philosophie der Religionen, Paderborn 2012, 188 ff. und 202 f.

[15] *Friedrich M. Müller*, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Strassburg 1876, 15.

[16] *Ders*., Essays, Bd. 4, Leipzig 1876, 139.

[17] *Nathan Söderblom*, Art. Holiness (General and Primitive), in: *James Hastings* (Hg.), Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE), Bd. VI, Edinburgh–New York 1913, 731–741; Dt. Übers. in: *Carsten Colpe* (Hg.), Die Diskussion um das Heilige, Darmstadt 1977, 67–116, hier: 76.

Söderbloms Begriffsbestimmung in vielen Auflagen erschien,[18] war ein Begriff gewonnen, der in der *Religionsphänomenologie und -philosophie* zu einem Basisbegriff für die Interpretation der Religion wurde und über lange Zeit im 20. Jahrhundert für die Religionswissenschaft grundlegend gewesen ist. Das *Heilige* ist eine eigene Kategorie und „[kommt] *so* nur auf religiösem Gebiet [vor]"[19]. Es wird als *Numinoses* verstanden, und in den beiden gegensätzlichen Gestalten eines *mysterium tremendum* bzw. *mysterium fascinans* erfahren, wie Ottos weithin rezipierte Fachbegriffe lauten. Religion ist dadurch etwas ganz Eigenes und Eigenständiges, nicht Ableitbares. Das Heilige „lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion"[20]. Nur „ihr eigenstes Inneres […], die Idee des Heiligen selber", nicht etwas „Äußerliches", gibt den Maßstab „für den Wert einer Religion als Religion"[21] ab.

In den religionsphänomenologischen Definitionen wird das Heilige als das konstitutive Apriori der Religion betrachtet. Auf diese Weise kann in *allen* Religionen und deren Lebensäußerungen und Gestaltungen das Heilige angetroffen werden. Diese religionswissenschaftliche Sicht führt insgesamt zu einer *ambivalenten Bestimmung des Verhältnisses von Exklusion und Inklusion*: Das ‚Heilige' ist einerseits eine unableitbare Qualität und ist so etwas völlig Eigenständiges, jedoch nur innerhalb des religiösen Kontextes, der dadurch zu einem *‚ausgesonderten'* Bereich im Verhältnis zum ‚Profanen' wird; andererseits kann die Kategorie des Heiligen als solche nicht mehr zu einer essentiellen Unterscheidung oder Diskriminierung von Religionen herangezogen werden, sondern sie ist ein die verschiedenen Religionen *verbindendes* Merkmal, und hat so einen grundlegend *inklusiven* Charakter.

4 Das Heilige im interreligiösen Dialog – im Horizont des Numinosen

4.1 Anerkennen, was in nichtchristlichen Religionen „wahr und heilig" ist (Vaticanum II)

Die Religionsphänomenologie und ihre Betonung des Heiligen als religionen-verbindende Dimension hat nicht allein für die Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts eine zentrale Bedeutung bekommen, sondern auch stark die *Theologie* beeinflusst, sowohl die evangelische als auch die katholische. Sie hat ihren Niederschlag in Aussagen des Zweiten Vatikanums gefunden, auf die hier kurz hingewiesen werden soll. Ausdrücklich sei hier jenes Dokument erwähnt, in dem es um einen neuen, dialogoffenen Bezug zu anderen Religionen geht, nämlich auf die *‚Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen'*. Diese ist trotz ihrer Kürze unzweifelhaft einer der bedeutendsten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils; *Nostra aetate* (*‚In unserer Zeit'*) wird sogar als „das bedeutendste Dokument des letz-

[18] *Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917; vgl. generell: *Gregory D. Alles*, Rudolf Otto (1869–1937), in: *Axel Michaels* (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 198–210.

[19] Ebd., 5.

[20] Ebd., 6.

[21] Vgl. *Gregory D. Alles*, Rudolf Otto (s. Anm. 18), 200.

ten Konzils" betrachtet, wie *Kardinal Franz König* gesagt hat, der selbst Religionswissenschaftler war und die Bedeutung der Religionsphänomenologie gekannt hat.[22] Dies ist vor allem dadurch erreicht worden, dass die Aussagen in erster Linie dasjenige herausstellen, was eine gemeinsame Basis mit anderen Religionen darstellt. Die religiöse Erfahrung der verschiedenen Völker wird u. a. mit einem Begriff umschrieben, nämlich dem des *Numen* (hier mit ‚Gottheit' übersetzt), der an das *Numinose* religionsphänomenologischer Terminologie anschließt, und dem – wie oben aufgezeigt – nach *Rudolf Otto* das Heilige zugeordnet ist. Das Heilige wird somit zu einer Verbindungsebene des Christentums mit den anderen großen Religionen (wie Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum), die in diesem Text kurz charakterisiert werden. Bei den beiden Religionen indischen Ursprungs werden deren verschiedene Heilswege genannt, die zugleich Wege zum Heiligen, also zu dem, was ‚heilig' genannt wird, sind: im Hinduismus die drei Wege der Befreiung (aszetisches Leben, Meditation und der Weg der Liebe oder Hingabe); im Buddhismus der Weg, der entweder zum „Zustand vollkommener Befreiung" oder „zur höchsten Erleuchtung" führt (*Nostra aetate*, 2). Diese Formulierungen beziehen sich einerseits auf den Theravāda-Buddhismus und andererseits auf den Mahāyāna-Buddhismus, insbesondere auf dessen Bodhisattva-Ideal – also auf zwei verschiedene Wege der Heiligung.[23] *Bodhisattva* (wörtlich ‚*Buddha- bzw. Erwachungs-Wesen*') ist der Ausdruck für einen Heiligen im Mahāyāna-Buddhismus; im Theravāda ist der leitende Begriff für eine heilige Person ‚*Arhat*' (wörtlich ‚*Würdige/r*').

Vom Konzil werden hier unter dem übergeordneten Begriff des *Numinosen* nicht nur die vier namentlich genannten Weltreligionen gewürdigt, sondern auch „die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen", die auf die Unruhe des menschlichen Herzens antworten. Im Anschluss an diese besondere sowie generelle Nennung der Religionen findet sich in diesem Konzilstext der berühmte Satz, dass die katholische Kirche „nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist", wobei man sich vor allem auf Lehren sowie Lebensregeln und ausdrücklich auch auf „heilige Riten" bezieht (*Nostra aetate*, 2). In diesem Verständnis des Heiligen ist eine *alle Religionen einschließende Inklusivität* gegeben.

4.2 Würdigung einer Heiligen im Sufismus des Westens

Dieses inklusive Verständnis kann sich ebenfalls auf Personen beziehen, die in einer universalistisch ausgerichteten neureligiösen Bewegung als heilig bezeichnet werden. Als überzeugendes Beispiel dafür sei eine moderne *Sufi-Heilige* genannt, nämlich Noor-un-Nisa, die Tochter von Hazrat Inayat Kahn, des Begründers der Sufi-Bewegung und des Sufi-Ordens im Westen.[24] Aufgrund ihres Widerstands gegen

[22] *Johann Figl*, Kardinal König und die Religionswissenschaft: Perspektiven des interreligiösen Dialogs in einer globalen Welt, in: Stiftung Pro Oriente, Jahrbuch 2010, 160–169.

[23] Vgl. dazu näher *Johann Figl* / *Ernst Fürlinger*, Nostra aetate – Grundsatzerklärung für die Beziehungen der Kirche zu den Religionen, in: *JanHeiner Tück*, Erinnerung an die Zukunft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]2013.

[24] Vgl. das einschlägige Kapitel in *Johann Figl*, Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993, 89–135.

den Nationalsozialismus wurde sie 1944 im Konzentrationslager Dachau hingerichtet. In dem dort später errichteten Klarissinnen-Kloster findet alljährlich eine Gedenkfeier für sie statt. In diesem Faktum, dass in einem katholischen Kloster einer Sufi-Heiligen gedacht wird, wie sie auch ausdrücklich genannt wird, kann ein „großes Zeichen eines gelungenen interreligiösen Dialogs und Verständnisses" gesehen werden, wie aus neosufistischer Sicht gesagt wird, dem sich die Oberin dieses Klosters in der Überzeugung anschließt, dass für sie Noor-un-Nisa nur im Himmel sein kann, und sie nicht *für sie* beten brauche, sondern *mit* ihr bete.[25] In solchen Begegnungen zeigt sich ein neues Verständnis von Heiligkeit, das sich nicht mehr nur auf kanonisierte Heilige der eigenen Religionsgemeinschaft bezieht, sondern tendenziell alle heiligmäßig lebenden Personen einzubeziehen vermag, unabhängig von deren religiöser Zugehörigkeit. Das Kriterium für Heiligkeit ist nicht mehr eine spezifische Religion, sondern eine überzeugende Form des Lebens, indem sich eine Person entschieden für elementare humane Anliegen einsetzt.

Weiterführende Literatur:
Thomas Schreijäck / Vladimir Serikov (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017.
Dieser Sammelband gibt einen fundierten Überblick über die aktuelle Diskussion betreffend das Heilige, und hilft „das Problembewußtsein für das gesellschaftlich-politische und persönlich wichtige Thema des Heiligen neu zu schärfen" (Vorwort), was auch gut gelungen ist.
Einschlägige Beiträge (jeweils mit weiterführender Literatur) in: *Johann Figl* (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck–Göttingen 2003, [2]2017: *Udo Tworuschka*, Heilige Schriften, 588–611; *Bettina Bäumer*, Sakraler Raum und heilige Zeit, 690–717.

5 Neuere Entwicklungen im religionswissenschaftlichen Verständnis des Heiligen – auch im ‚profanen' Kontext

Bis in die 1960er/70er–Jahre galt die Religionsphänomenologie als die maßgebliche komparative bzw. systematische Methodik der Religionswissenschaft, zugleich aufbauend auf den Ergebnissen der Religionsgeschichte. Seit fast einem halben Jahrhundert ist diese in ihrem traditionellen Verständnis (durch Namen wie Eliade, Heiler, Mensching u. a. repräsentiert) der kritischen Infragestellung ausgesetzt, ohne dass sich generell eine andere allgemein anerkannte und verbindliche systematische Teildisziplin des Fachs entwickelt hätte. Einer der *Hauptgründe der Kritik* war die Infragestellung der tragenden religionsphänomenologischen Grundbegriffe, nämlich ‚Numinoses', ‚Wesen' der Religionen und insbesondere auch das ‚Heilige'. Eine besondere Tendenz dieser Kritik zeigte sich im Anschluss an die kulturwissenschaftliche Wende seit den 1980er-Jahren, deren Anliegen es war, die religionswissenschaftlichen Begriffe generell in kulturwis-

[25] *Tanja L. Mancinelli*, Gedenkfeier für Noor-un-Nisa Inayat Khan im ehemaligen Konzentrationslager Dachau, in: Sifat. Zeitschrift für Universalen Sufismus 46 (2018), Heft 2, 41–43, Zitat: 42.

senschaftliche zu transformieren bzw. aufzulösen.[26]

Es gab und gibt bis zur Gegenwart auch einige gegenläufige Versuche, die zwar bisher keine allgemeine Rezeption gefunden haben, jedoch zeigen, dass die Diskussion über das Heilige auch weiterhin ein zentrales Problem der Religionswissenschaft sein wird, gerade im Hinblick des Verständnisses der kulturellen Entwicklung einer stark säkular geprägten Zeit.[27]

In einer Kultur, die stark von Tendenzen der Säkularisierung und der Religionsferne geprägt ist, stellt sich die Frage, ob und inwiefern die Erfahrung des ‚Heiligen' in diesem veränderten gesellschaftlichen und weltanschaulichen Kontext gegeben sein kann. Denn der Begriff und das Verständnis von ‚heilig' steht mit Religion und Religiosität in einem ganz engen Zusammenhang, während dazu ‚säkular' bzw. ‚weltlich' meist als Gegensatz verstanden wurde und wird, und erst recht trifft dies auf den Atheismus zu. Gleichwohl ist heute mit der Möglichkeit der Erfahrung des Heiligen auch in einem *nicht- und außerreligiösen* Raum zu rechnen, die einer besonderen Terminologie bedarf. Ein Aspekt dabei könnte im Unterschied zu einem substanzialistischen Begriff das *funktionalistische Verständnis* der Religion und des Heiligen sein.[28] Dieses bezieht sich nämlich auch auf Phänomene, die zwar in der *Alltagssprache nicht* als ‚religiös' oder ‚Religion' bezeichnet werden, aber innerhalb einer funktionalistischen Definition von Religion ihr zugehören. So wäre es möglich weitere Phänomene, die normalerweise *nicht* mit dem Wort ‚Religion' bezeichnet werden, in die Reichweite des Begriffs mit einzubeziehen, wie z. B. existenzielle Erfahrungen der Betroffenheit von ‚letzter' Bedeutsamkeit (*ultimate concern*), zu denen auch allgemeinmenschliche Erfahrungen (wie Liebe, Dankbarkeit, Überwältigt-Sein, u. a.) gehören können, die dann als „heilig" bezeichnet werden – was zu einem die explizite Religion überschreitenden Verständnis von Heiligkeit führen kann, in dem viele Aspekte des profanen Lebens inkludiert sind.

Der Autor: *em. Univ.-Prof. DDr. Johann Figl, geb. 1945, Mag. theol. (Innsbruck), Dr. theol. (Tübingen), Dr. phil. (Wien). Beruflich: Studienassistent an den Instituten für Fundamentaltheologie und Christliche Philosophie in Innsbruck, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der fundamentaltheologischen Abteilung in Tübingen, ab 1975 am Institut für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fakultät Wien, hier Univ.-Assistent und zugleich Leiter der Abteilung für Atheismusforschung, Habilitationsschrift über „Hermeneutische Religionsphilosophie" (1983), ab 1986 bis 2013 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien, zudem Lehrtätigkeit als Gastdozent an der Katholischen Privatuniversität Linz und wiederholt am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin. Gründung der Österr. Gesellschaft für Religionswissenschaft (1996), Einführung eines Diplomstudiums der Religionswissenschaft*

[26] Vgl. *Johann Figl*, Einleitung, in: *ders*. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck–Göttingen 2003, bes. 26–32.

[27] Vgl. bes. *Wolfgang Gantke*, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998; und: *Thomas Schreijäck / Vladislav Serikov* (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017.

[28] Vgl. *Johann Figl*, Einleitung (s. Anm. 26), bes. 74–76.

an der Universität Wien (1999), Gründung einer Akademie für Buddhismus und Christentum (2010). Wichtigste Publikationen: Herausgeber: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck–Göttingen 2003, 2. Auflage 2017; Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin–New York 2007; Philosophie der Religionen. Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Paderborn 2012.

Für eine »radikale« Reform

THOMAS RUSTER

Balance of Powers

Für eine neue Gestalt
des kirchlichen Amtes

Braucht eine zukunftsfähige Kirche nicht eine neue Gestalt des Amtes? Dem II. Vatikanum liegt die Lehre vom dreifachen Amt zugrunde. Thomas Ruster macht daraus ein Modell für eine neue Amtsstruktur. Die Leitidee: Heiligung, Leitung und Verkündigung werden auf verschiedene Personen aufgeteilt und auf Zeit vergeben.

232 S., kart., ISBN 978-3-7917-3099-8
€ (D) 22,– / € (A) 22,80 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Thomas Hieke

„Ihr sollt heilig sein“ (Lev 19,2)

Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament

◆ **Die biblische Vorstellung von heilig bzw. Heiligkeit unterscheidet sich erheblich von dem, was man in der Alltagsprache bei uns heilig nennt. Um diese Unterschiede aufzuweisen, nennt unser Autor, Professor für Altes Testament in Mainz, zunächst drei Bibelstellen, welche für die spezifischen Verwendungsbereiche, für hl. Orte, hl. Zeiten und hl. Personen einschlägig sind und zeigt daran auf, dass ihr Heiligsein letztlich in der Heiligkeit Gottes gründet. Anschließend erläutert er im Einzelnen, worin in diesen Bereichen die Heiligkeit jeweils konkret besteht und wie sie sich äußert, um am Ende das Ergebnis mit unserem Sprachgebrauch zu konfrontieren. (Redaktion)**

1 Einstieg

Das Wort „heilig“ steckt in einer Krise. Wer das Wort „heilig“ für eine heute lebende Person verwendet, meint häufig „scheinheilig“. Oder man winkt resigniert ab: „Wir sind alle keine Heiligen.“ Wenn jemand sagt, „Das ist mir heilig“, dann heißt das so viel wie „Das ist mir sehr wichtig“: Zeit mit Freunden oder mit der Familie, Musik, Menschen, denen ich vertrauen kann – was ist Ihnen heilig? Wer über etwas nicht mehr verhandeln will, sagt mit aggressivem Unterton: „Das ist mir heilig!“ – Wenn umgekehrt etwas „profan“ ist, ist es allenfalls Standard, einfach, aber nicht wirklich wichtig.

Auf diese Weise sind die Texte des Alten Testaments, die Konzepte von „Heiligkeit“ entwickeln und den Begriff auch sehr häufig verwenden,[1] schwer verstehbar geworden. Es geht hier um weit mehr als nur „Das ist mir wichtig“. Es besteht die Gefahr, dass mit unserem Alltagsverständnis von „Heiligkeit“ der Kern des christlichen[2] Glaubens lächerlich (gemacht) wird.

2 Bekannte Stellen – eine Stoffsammlung

Der erste Beleg der Wurzel *QDŠ*, „heilig (sein)“, begegnet am Ende des ersten Schöpfungsberichts: Gott erklärt einen

[1] Die Wurzel קדשׁ *QDŠ*, „heilig (sein)“, begegnet in verschiedenen Ausprägungen und Kontexten sehr häufig (842 Belege im hebräischen Bereich, einschließlich der 75 Vorkommen des Substantivs מקדשׁ, *miqdāš*, „Heiligtum“); vgl. *Thomas Hieke*, Levitikus 1–15 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 119.

[2] Im Wesentlichen treffen die folgenden Beobachtungen auch für den jüdischen Glauben zu, doch will ich mir als christlicher Autor und Alttestamentler nicht anmaßen, über die Religion unserer älteren Geschwister zu schreiben, und ich kann auch nicht die lange jüdische Auslegungstradition nebenbei mit erledigen. Daher nenne ich ausdrücklich meine christliche Perspektive auf die Texte, die beiden Religionen gemeinsam sind.

wiederkehrenden *Zeitpunkt* für heilig: den siebten Tag, den Schabbat (Gen 2,3[3]). Konsequenterweise fordert das dritte der Zehn Gebote: „Halte ihn heilig!“ (Ex 20,8; Dtn 5,12).[4]

Am brennenden Dornbusch muss Mose seine Sandalen ausziehen, denn der *Ort*, so sagt JHWH zu ihm, sei „heiliger Boden“ (Ex 3,5). Tatsächlich wird an diesem Ort JHWH selbst dem Volk Israel erscheinen und ihm seine Weisung, einschließlich der Zehn Gebote, offenbaren (Ex 19–20).

Dass *Israel* das auserwählte Volk ist, wird oft missverstanden. Israel ist nicht etwas Besseres als andere Menschen, sondern hat als besonderes Eigentum Gottes, als Königreich von Priestern und als ein „heiliges Volk“ (Ex 19,6) eine besondere Aufgabe: Als „Priester“ ist das Volk Brückenbauer, das durch sein vorbildliches Erfüllen der göttlichen Weisung (Tora) allen Menschen eine Brücke zu Gott und zu einem Leben in Heiligkeit (Lev 19,2) bauen soll.

Das „Heilig, heilig, heilig“ der Heiligen Messe, das Sanctus, stammt aus der Vision des Propheten Jesaja, die er bei seiner Berufung geschaut hat (Jes 6,3). Das dreimalige „Heilig“ der Serafim drückt das Maximum an Heiligkeit aus, das *Gott* allein gebührt.

Die kurze Stoffsammlung zeigt, dass vieles „heilig“ sein kann: Zeiten und Orte können heilig sein, Personen (Menschen) sind heilig, Gott ist heilig. Dabei ist die Heiligkeit nicht überall gleich und das Gleiche: Es gibt Stufen (Gott kommt mit dem Dreimal-Heilig das Maximum zu), und es gibt unterschiedliche Konzepte. Wenn Zeiten, Orte oder Dinge heilig sind, ist das etwas anderes, als wenn Menschen oder Gott heilig sind.

3 Versuch einer Umschreibung

Die Wurzel der Heiligkeit ist *Gott*: Das Konzept „heilig“ gehört zum Begriffsumfang der Natur Gottes, „it is the agency of his will“[5]. Diese Eigenschaft Gottes kann sich (unter Vorbehalt bzw. bis auf Widerruf von Seiten Gottes) auf anderes beziehen, was der Gottheit eigen ist,[6] was Gott geweiht („geheiligt“) und damit für andere Vorgänge und Tätigkeiten nicht mehr verfügbar ist. Es geht dabei nicht nur *via negativa* um eine Absonderung von Orten, Zeiten, Gegenständen und Personen aus dem Bereich des Alltäglich-Normalen für die Gottheit, sondern auch im *positiven* Sinne um eine Bereitstellung für bzw. Nachahmung von Gott: „Holiness means *imitatio Dei* – the life of godliness.“[7] Heiligkeit ruft in die Nähe Gottes. Dabei verknüpft die Bibel kultisch-rituelle Vorschriften und ethisch-soziale Gebote. Wer diese beachtet, hört auf die Stimme Gottes und hält den Bund – und dafür verheißt Ex 19,5–6, dass das ganze Volk Israel heilig wird. Ps 24,3–4 stellt genau diese Frage: „Wer darf hinauf-

[3] Wer den Schöpfungsbericht nur aus der katholischen Osternachtsfeier kennt, hat diesen Vers leider verpasst, da aus unerfindlichen Gründen die Leseordnung bei Gen 2,2 endet. Dieser Fehler muss dringend korrigiert werden. Lektorinnen und Lektoren sowie für die Liturgie Verantwortliche müssen Gen 2,3 in der Osternacht ergänzen.

[4] Alle Zitate aus der Bibel folgen der Einheitsübersetzung (EÜ) von 2016 (ggf. mit Modifikationen), wenn nichts anderes angegeben ist.

[5] *Jacob Milgrom*, Leviticus 1–16 (The Anchor Bible 3), New York u. a. 1991, 730; s. auch *David P. Wright*, Holiness in Leviticus and Beyond. Differing Perspectives: Interpretation 53 (1999), 351–364.

[6] Vgl. *Thomas Staubli*, Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK-AT), Stuttgart 1996, 91.

[7] *Jacob Milgrom*, Leviticus 1–16 (s. Anm. 5), 731.

ziehen zum Berg des Herrn, und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?“ Der Psalm beantwortet seine Frage mit ethischen Anforderungen: „Der unschuldige Hände hat und ein reines Herz, der seine Seele nicht an Nichtiges hängt und keinen trügerischen Eid geschworen hat.“ Das „Leben in Heiligkeit“ ist somit nicht auf den Kult (oder gar auf die Priester) beschränkt, sondern ein Anspruch, der für jeden glaubenden Israeliten gilt – und in christlicher Rezeption für alle Christinnen und Christen. Die Suche nach Heiligkeit betrifft den Alltag: zum einen unter der Hinsicht, wie das tägliche Verhalten den Kult vom Heiligtum nachzubilden versucht, zum anderen unter ethischem Aspekt.[8] Heiligkeit als *imitatio Dei* erstreckt sich auch auf das dem Wesen Gottes entsprechende sittliche Verhalten: Gottes Gerechtigkeit soll durch die Gerechtigkeit Israels auf Erden realisiert werden, und so wird sich der heilige Gott in der Gerechtigkeit der Menschen als heilig erweisen.[9]

4 Träger der Heiligkeit

Der Beobachtung, dass *Zeiten*, *Orte*, *Dinge* und *Personen* unter bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen Träger der Heiligkeit sein können, soll nun näher nachgegangen werden. – Dass der Sinai nach Ex 3,5 *heiliger Boden* ist, wurde schon angedeutet. Die Heiligkeit kommt diesem Boden aber nicht an sich zu, sondern aufgrund der Gegenwart Gottes in diesem Moment. Darauf muss Mose auch eigens aufmerksam gemacht werden. Das Gleiche geschieht Josua bei Jericho: Josua, der Nachfolger des Mose, trifft nicht mehr Gott direkt, aber immerhin den „Anführer des Heeres JHWHs“, eine Art Engel. Auch Josua muss seine Schuhe ausziehen, denn der Ort ist heilig (Jos 5,13–15). Am Sinai gibt Gott die Zusage, dauerhaft in einem eigens zu errichtenden Heiligtum, einem kostbaren, aber transportablen Zelt gegenwärtig zu sein. Die zweite Hälfte des Exodusbuches verfolgt diesen in Ex 25,8 geäußerten Grundgedanken („Sie sollen mir ein Heiligtum, *miqdāš*, machen. Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“). Doch schon die Geschichte mit dem Goldenen Kalb (Ex 32) zeigt, dass sich die Menschen (die Israeliten) bei Schwierigkeiten (Mose gilt als auf dem Berg vermisst) vom unsichtbaren Gott abwenden und sich eigene Idole (Bilder) machen. Gottes Plan ist also eigentlich nicht umsetzbar: Der heilige Gott kann nicht unter den untreuen, sündigen Menschen wohnen. Gott kann aber auch nicht *nicht* bei den Menschen sein, und so wird nach der Vergebung durch Gott (Ex 33–34) das Zeltheiligtum doch gebaut, aber als Offenbarungs-, nicht als Wohnort Gottes. Insofern ist jedes Heiligtum, jeder Tempel, jede Kirche ein Kompromiss, der das Unmögliche möglich machen soll: die Begegnung von Gott und Mensch.

Für diese an sich unmögliche Begegnung bedarf es seitens Gottes einer Zuwendung in Gnade und seitens der Menschen besonderer Vorbereitungen. Dazu gehört z. B. die Bereitstellung besonderer

[8] Vgl. *Christophe Nihan*, From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II/25), Tübingen 2007, 478–479; *Leigh M. Trevaskis*, Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus (Hebrew Bible Monographs 29), Sheffield 2011, 230–237; *David P. Wright*, Holiness in Leviticus and Beyond (s. Anm. 5), 353; *Baruch J. Schwartz*, Israel's Holiness: The Torah Traditions, in: *Marcel J. H. M. Poorthuis / Joshua Schwartz* (Hg.), The Heritage of Leviticus (Jewish and Christian Perspectives Series 2), Leiden 2000, 47–59, hier: 55.59.

[9] Vgl. *Thomas Hieke*, Levitikus 1–15 (s. Anm. 1), 123–124.

Geräte: Im Heiligtum sind es u. a. der heilige Leuchter, der Tisch mit den Schaubroten (Lev 24,1–9), der Räucheraltar und der Brandopferaltar vor dem Zelt (Ex 25–31; 35–40). Diese Dinge werden in einem Ritual der Konsekration (Weihe, Heiligung) dem alltäglichen Gebrauch entzogen und allein dem Heiligtum und dem Zweck der Begegnung zwischen Gott und Mensch gewidmet (Lev 8–9).

Neben Dingen und Orten sind auch *Zeiten* geheiligt. Der Schabbat wird in der Schöpfungsordnung verankert (Gen 2,3). Mehrere Kalender in der Tora definieren Festtage (Ex 23,14–17; 34,18–26; Lev 23; Num 28–29; Dtn 16,1–17). Sie gelten als „heilige Feiertage“ (Lev 23,2)[10]. Wie beim Schabbat ist mit ihnen ein Gebot der Arbeitsruhe verbunden: „*Holiness mandates cessation from labor.*“[11]

Im Blick auf *Personen* sind Gott (z. B. Jes 6,3) und das Volk heilig (z. B. Ex 19,6; Dtn 7,6; 14,2.21; 28,9). Neben dieses abstrakte Konzept tritt aber auch die konkrete Heiligung bestimmter Personen, die wie die heiligen Gegenstände mit Salböl einen Konsekrations- oder Weiheritus erhalten: Die Priester aus dem Geschlecht Aarons werden für ihre besondere Aufgabe bestallt und ausgerüstet (Ex 29,1–37; Lev 8–9). Auch hier geht es nicht darum, dass diese Priester bessere Menschen als die restlichen Israeliten sind oder dass bestimmte Personen durch Gott berufen werden, denn das Priestertum wird im Alten Testament innerhalb der männlichen Linie der Familie Aarons vererbt. Vielmehr werden die Priester für eine bestimmte, für sterbliche und sündige Menschen gefährliche Aufgabe ausgesondert: Sie sollen sich in die Nähe des heiligen Gottes im Heiligtum begeben und den Kult vollziehen. Sie bringen die Opfer, die die Israeliten heranbringen, auf den Altären dar (Tier- und Getreideopfer auf dem Brandopferaltar, Räucherwerk auf dem Rauchopferaltar, Öl auf dem Leuchter).

Allen Trägern von Heiligkeit ist die *Absonderung vom Profanen* (lateinisch, wörtlich: „vor dem Tempel“), also vom Alltag, von allen anderen Dingen, Orten, Zeiten, Personen gemeinsam. Es erfolgt eine Vorbereitung der irdisch-menschlichen Seite für die Begegnung mit dem „Ganz Anderen“, mit Gott. Dies ist letztlich das Ziel: der Kontakt mit der Quelle der Heiligkeit, mit Gott. Es muss bis heute bewusst bleiben, dass dieser Kontakt, diese Kommunikation mit dem Heiligen, keine Selbstverständlichkeit, eben nichts Alltägliches ist.

5 Konzepte der Heiligkeit

5.1 Die Idee der Priester

Der Kontakt mit Gott ist keine Selbstverständlichkeit, weil es zwischen Mensch und Gott, zwischen Gott und seiner Schöpfung einen grundsätzlichen Abstand

[10] Die hebräische Bezeichnung lautet *miqrāʾē qodæš*, wörtlich „Ausrufungen der Heiligkeit“ (*Martin Buber/Franz Rosenzweig*, Die Schrift). Geht es dabei um „heilige Einberufungen“, wie die Septuaginta übersetzt? Aus *klētē hagía* wird dann die „Ekklesia“. Viele moderne Übersetzungen wählen „heilige Versammlung“. Vom Kontext her geht es jedoch weniger um Versammlungen als vielmehr um die öffentlich ausgerufene Festlegung des richtigen Zeitraums. In der biblischen Zeit ohne gedruckte Kalender war es sehr wichtig, dass mit einer öffentlichen Ausrufung alle Bescheid wussten, wann die „heilige Zeit“ anbricht. Daher optiere ich für die Übersetzung „heilige/r Feiertag/e“ (s. *Thomas Hieke*, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 877).

[11] *Jacob Milgrom*, Leviticus 17–22 (The Anchor Bible 3A), New York u. a. 2000, 1978 (Hervorhebung im Original).

gibt: Nach jüdisch-christlicher Vorstellung ist Gott nicht immanent, also ein Teil dieser Welt, sondern übersteigt diese Welt und den Menschen (Transzendenz). Die Unmittelbarkeit, mit der Gott in der Urgeschichte zu den ersten Menschen spricht (Gen 2–4), oder wie Gott dem Abraham erscheint (z. B. Gen 12,7; 18,1), geht im Laufe der biblischen Erzähllinie rasch verloren. Wie aber kann diese Distanz überbrückt werden? Dazu entwickeln die Theologen, welche die später zur Bibel gewordenen Texte verfassen, eine Idee. Diese Theologen sind Angehörige der Gruppe der Priester in Jerusalem, sie sind also mit der Aufgabe betraut, den Kontakt zwischen Gott und den Menschen herzustellen. Ermöglicht wird diese Kommunikation mit dem Göttlichen durch die Sphäre der Heiligkeit. Im Laufe der Zeit entwickeln sich darum zwei Konzepte, ein eher statisches und ein eher dynamisches.

5.2 Das statische Konzept: Keeping Heaven on Earth

Das statische Konzept der Priester lässt sich mit dem Titel des Buches von M. B. Hundley beschreiben: „Keeping Heaven on Earth“[12], also „den Himmel auf der Erde halten“. Die Grundidee des Heiligtums besteht darin, einen besonderen Ort mit einer bestimmten Ausstattung zu gestalten, an dem durch festgelegte Vorgänge und Tätigkeiten eine Berührung mit der Sphäre Gottes, mithin ein Kontakt mit dem Göttlichen möglich ist. In den Büchern Exodus und Levitikus formulieren es die Priester so, dass dieses Heiligtum auf Anordnung Gottes hin eingerichtet wird. Das zeigen die Einleitungswendungen des Buches Leviticus: „Der Herr rief Mose, redete ihn vom Offenbarungszelt aus an und sprach: Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen: Wenn einer von euch dem Herrn von den Haustieren eine Opfergabe darbringt, könnt ihr das mit Rind und Kleinvieh tun“ (Lev 1,1–2). Die Konstellation, dass JHWH (EÜ: der Herr) Mose aufträgt, eine bestimmte Anordnung an die Israeliten weiterzugeben, kommt sehr häufig vor. Damit machen die Priester ihre Gestaltung des Heiligtums und des Kultes zu einer Anordnung Gottes und erreichen damit zweierlei: (1) Was hier festgelegt wird, ist menschlicher Beliebigkeit und Willkür entzogen. Menschen können nicht irgendwelche religiösen Dinge erfinden und in ihrem eigenen Interesse manipulativ einsetzen – die brutale Geschichte von der Verbrennung von Nadab und Abihu, die eine solche nicht von Gott eingesetzte religiöse Praxis erfinden wollten, lehrt dies sehr eindrücklich (Lev 10). Schließlich müssen sich dann auch die Priester selbst an die Anordnungen halten. (2) Die Vorgehensweisen sind öffentlich, allen bekannt, transparent und nachvollziehbar, damit aber auch verlässlich und dauerhaft. Die Israeliten sind nicht den Interessen einer Priesterelite einerseits oder einer Gottheit ausgeliefert, die bald dies, bald jenes fordert, sondern sie wissen verlässlich, wie sie sich verhalten sollen und wie Gott die Zusage seiner Nähe in die Tat umsetzt. Das Idealbild ist somit ein nach von Gott gegebenen Regeln verlaufender Kult, der damit zum „Himmel auf Erden“ wird und in dem der Mensch bei aufrichtiger Teilnahme in den Kontakt mit Gott tritt.

Dass die Wirklichkeit hinter diesem Ideal zurückbleibt und Störungen auftreten, wissen wir aus der Kritik der Prophe-

[12] *Michael B. Hundley*, Keeping Heaven on Earth. Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle (FAT II/50), Tübingen 2011.

ten am Kult und aus dem Verlauf der Geschichte Israels. Trotzdem wird in der Bibel immer wieder an diesem Ideal des Ortes, wo sich Himmel und Erde berühren, festgehalten. In der Tora und am Anfang der Geschichtsbücher ist es das heilige Zelt, das „Zelt der Begegnung“, später der Tempel in Jerusalem. Entstehungsgeschichtlich war es anders herum: Das Grundkonzept entwickelten Priester am Tempel, dann machten es die Erfahrungen von der Eroberung der Stadt, der Zerstörung des Tempels und des Exils nötig, den Ort der Präsenz Gottes auf Erden grundsätzlich als veränderlich zu denken. Daraus entstand die Idee des transportablen Heiligtums, des „Zelts der Begegnung“. Im Text wird das Konzept noch graduell verfeinert: Brandopferaltar und Heiliges Zelt bzw. der Hauptraum des Tempels sind nur den Priestern im Stand der Heiligkeit zugänglich, nicht aber für alle Israeliten, die nicht Priester sind. Innerhalb des Baus des Heiligtums wird ein hinterer Raum mit einem speziellen Vorhang (*Parochet*) als „Allerheiligstes“ abgetrennt. Es ist der Raum mit der Bundeslade, auf deren oberen Seite, der *Kapporet* (EÜ: „Sühneplatte“) Gott sein Erscheinen zusagt. Nur einmal im Jahr, am „Tag der Versöhnung“ (Jom Kippur) betritt der Hohepriester als besonders ausgewählter und gesalbter Priester in unmittelbarer Nachfolge Aarons in eine Weihrauchwolke gehüllt diesen Raum. Er verspritzt etwas Opferblut und zieht sich dann zurück (Lev 16).[13] In diesem zeitlich und räumlich zugespitzten Ritual ereignet sich die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Das Volk ist durch Fasten und Arbeitsruhe an diesem Tag beteiligt. Der zweite Punkt der Beteiligung des Volkes ist die Beobachtung des Eliminationsrituals mit dem zweiten Ziegenbock, dem die Sünden des Volkes aufgeladen werden und der dann in die Wüste geschickt wird. Hat das Volk wirklich nicht *mehr* Anteil an der „Heiligkeit“, die Gott (den Himmel) auf der Erde hält?

5.3 Das dynamische Konzept: Heiligkeit im Alltag

Die Priester erkannten, dass Heiligkeit mehr ist als das bloße korrekte Durchführen von festgelegten Riten an einem Heiligtum. Die Heiligkeit musste den Alltag des Volkes durchdringen, sein Verhalten musste von Heiligkeit geprägt sein. Dieses dynamische Konzept von Heiligkeit ist Kennzeichen der Kapitel 17–26 des Buches Levitikus, die auch das „Heiligkeitsgesetz“ genannt werden. Anhand einiger Beispiele kann dieses Konzept näher erläutert werden: Lev 17 legt fest, dass jede Schlachtung eines Tieres zur Fleischgewinnung in Form eines „Heilsgemeinschaftsopfers“ am Heiligtum stattzufinden hat. Realisieren lässt

[13] So lautet die idealtypische Beschreibung des Rituals des „Großen Versöhnungstags“ in Lev 16 in der Idealzeit des transportablen Wüstenheiligtums (in späterer Tradition wird daraus der *Yom Kippur*). Da spätestens mit der Zerstörung des salomonischen Tempels durch die Babylonier 587 v. Chr. die Bundeslade samt *Kapporet* verloren geht und nicht mehr ersetzt wird, ist das Allerheiligste des Zweiten Tempels (ab 515 v. Chr.) faktisch leer. Das Blut wird also nur in Richtung auf eine imaginierte „Sühneplatte“ gespritzt. Doch aufgrund des geschriebenen Texts „funktioniert“ das Ritual dennoch in der Vorstellung des Hohepriesters und des Volkes, die aufgrund des Texts um die Zusammenhänge und Zusagen Gottes wissen. Diese Vorstellung und dieses Wissen machen ein physisches Vorhandensein der *Kapporet* nicht mehr nötig, zumal sie ohnehin nur vom Hohepriester hinter einer dichten Weihrauchwolke hätte gesehen werden können. Das religiöse Abstraktionsvermögen allein aufgrund des Textes, ohne reale Gegenstände, ist bemerkenswert.

sich das nur in einer sehr kleinen Gemeinschaft in unmittelbarer Nähe des Jerusalemer Tempels.[14] Die feiernde Gemeinschaft und die Priester, die entsprechende Anteile bekommen, sollen eine spirituelle Verbindung zum Heiligtum und damit zu Gott erhalten. Die Kapitel Lev 18–20 zeigen, wie die Israeliten durch Beachtung bestimmter Regeln und die Entwicklung einer ethischen Grundhaltung die Heiligkeit Gottes im Alltag abbilden können (Lev 18 und 20: Vorschriften zu Inzest und zu Sexualpartnerschaften; Lev 19: ein Kompendium alttestamentlicher Ethik, s. u.). In Lev 23 werden die Festtage mit Arbeitsruhe definiert und so Abschnitte der Zeit geheiligt. Lev 24 kombiniert zwei Richtungen der Durchdringung der Sphäre Gottes mit dem Alltag der Israeliten. Nach Lev 24,1–4 soll *täglich* Öl (Olivenöl) von allen Israeliten eingesammelt und auf dem heiligen Leuchter (der Menora) verbrannt (geopfert) werden. Nach Lev 24,5–9 sollen *wöchentlich* die sogenannten Schaubrote vor Gott im Heiligtum aufgelegt und ausgetauscht werden. Auf diese Weise sind alle Israeliten, obwohl sie als Nicht-Priester keinen Zutritt zum Heiligtum haben, regelmäßig symbolisch in der irdischen Sphäre Gottes präsent. Umgekehrt behandelt der Abschnitt 24,10–23 den Fall eines Missbrauchs des Namens Gottes im Alltag, fernab vom Heiligtum. Die Sache wird sehr ernst genommen und mit einer rituellen Elimination (Steinigung) des Fluchenden geahndet. Gott ist also auch im Alltag präsent, und eine Schmähung Gottes kann daher nicht ungestraft bleiben. Die Entwicklung einer ethischen Grundhaltung als Abbildung der Heiligkeit Gottes auf Erden erfordert Freiheit und wirtschaftliche Unabhängigkeit: Daher will Lev 25 mit den Vorschriften zu Schabbatjahr und Jobeljahr die dauerhafte Verarmung von Israeliten verhindern. Armut führt zu Abhängigkeit und Unfreiheit, dann aber ist ein Leben in Heiligkeit, wie Gott es will, nicht möglich.

6 Heiligkeit und Ethik: Lev 19,2

Seinen Namen hat das „Heiligkeitsgesetz“ von dem Programmvers in Lev 19,2: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig“. Die Heiligkeit Gottes wird zum Beweggrund für ein bestimmtes Verhalten, das man als „ethisch“ oder „sittlich richtig“ oder „anständig“ bezeichnet. In zahlreichen Beispielen, die wirklich nur als solche und nicht als abgeschlossene Liste zu sehen sind, macht Lev 19 deutlich, was es heißt, „heilig“ zu sein: Mutter und Vater fürchten, auf den Schabbat achten, keine Götterbilder anbeten, von der Ernte etwas für die Armen übrig lassen, nicht stehlen, nicht täuschen, nicht betrügen, kein falsches Hohlmaß und Gewicht beim Handel verwenden, den Lohn des Arbeiters nicht zurückhalten, vor Gericht nicht parteiisch sein – und als Höhepunkt: seinen Nächsten und den Fremden lieben wie sich selbst (Lev 19,18.34). Damit geht dieses Kompendium alttestamentlicher Ethik über die Zehn Gebote hinaus und zielt auf eine innere Haltung. Dieses ethische Verhalten Israels soll als menschengemäße Heiligkeit

[14] In der realen Geschichte Israels war die Einwohnerzahl Jerusalems und der kleinen Provinz Yehud in frühnachexilischer (persischer) Zeit sehr klein (zwischen 13.000 und 30.000 Menschen, s. *Melanie Peetz*, Das biblische Israel. Geschichte – Archäologie – Geographie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 197). – Für die Situationen und Zeiten, in denen das Volk und sein Territorium größer sind, erlaubt Dtn 12,15 eine profane Schlachtung ohne Ritual an einem beliebigen Ort.

die Heiligkeit Gottes auf Erden abbilden – dazu erwählt Gott sein Volk und heiligt es. Das ganze Volk ist ausgesondert und zu einem besonderen ethischen Verhalten aufgefordert. Der Kult als Ort und Zeit der Präsenz Gottes auf Erden und das heiligmäßige Verhalten des Volkes im Alltag (nach den Beispielen von Lev 19) durchdringen einander. Wenn dieses Ideal gelingt und Israel so Heiligkeit erfahrbar und „vor den Augen der Nationen“ (Lev 26,45) sichtbar macht, dann funktioniert Gottes Plan, mit seinem „heiligen Volk“, einem „Königreich von Priestern“ (Ex 19,6) die Völker der Welt, alle Menschen, zu einem gelingenden Leben in Heiligkeit zu führen. – Trotz der Erfahrung, dass die Wirklichkeit anders aussieht und Israel immer wieder der Versöhnung mit Gott bedarf (Lev 16 – Jom Kippur), wird dieses biblische Ideal aufrechterhalten. Wenn sich die Christenheit in den Bund Gottes hineingenommen und als Volk Gottes zur Heiligkeit berufen weiß (1 Petr 1,15–16; 2,9), so muss sie sich auch den ethischen Appell von Lev 19,2 zu eigen machen.

7 Schlussbemerkung

Was das Alte Testament mit seinen Konzepten von „Heiligkeit“ verhandelt, führt zum Kern des christlichen Glaubens. Daher brauchen wir eine Neu- oder Rückbesinnung auf die biblischen Vorstellungen von Heiligkeit und eine Aufwertung des Begriffs. Die Heiligung von Zeiten und Orten, die zu Behutsamkeit und Respekt im Umgang mit ihnen führt, ist eine Einübung in die Heiligung der menschlichen Person, des Mitmenschen. Dies ist der ethisch-sittliche Anspruch, der mit „Heiligkeit“ verbunden ist. Hier geht es um die Einübung der Menschlichkeit, des Umgangs miteinander in Respekt und Liebe. Dieser ist in die Krise geraten, wie der Begriff „Heiligkeit“. Daher müssen wir als Christinnen und Christen mit Mut und Kreativität denen entgegentreten, denen „nichts heilig ist“. Wem „nichts heilig“ ist, dem ist auch der Mitmensch nicht heilig. Dagegen müssen wir aufstehen und die Kraft des Kerns unseres Glaubens aktivieren: Der heilige Gott, der uns heiligt, befähigt uns zur Liebe und zur Heiligung des Lebens.

Weiterführende Literatur:
Thomas Hieke, Levitikus 1–15, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.
Thomas Hieke, Die Heiligkeit Gottes als Beweggrund für ethisches Verhalten. Das ethische Konzept des Heiligkeitsgesetzes nach Levitikus 19, in: *Christian Frevel* (Hg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 187–206.
Thilo Alexander Rudnig, Art. Heilig / profan / Heiligkeit (AT), in: www.wibilex.de (April 2014).

Der Autor: *Thomas Hieke, geb. 1968, Studium der Katholischen Theologie in Bamberg und Innsbruck, Promotion im Fach Altes Testament in Bamberg, Habilitation in Regensburg, seit 2007 Professor für Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Publikationen: neben dem o. g. Levitikus-Kommentar s. u. a. Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003; zusammen mit Benedict Schöning, Methoden alttestamentlicher Exegese (Theologie kompakt), Darmstadt 2017; ferner mehrere WiBiLex-Artikel.*

Hanna Stettler

Heiligkeit in den neutestamentlichen Schriften

Wie wird man nach dem Neuen Testament ein Heiliger oder eine Heilige?

◆ **Die Ausgangsfrage dieses Beitrags lautet: Was macht Menschen in der Vorstellungswelt des Neuen Testaments zu Heiligen? Die Autorin beginnt ihre Ausführungen mit einem kurzen Rückblick in die Tradition des Alten Testaments und fasst anschließend kurz die Vorstellung von Heiligen in der Jesustradition zusammen, bevor sie sich ausführlich der Konzeption in den paulinischen Briefen zuwendet. Anhand zahlreicher Beispiele zeigt sie auf, wie bei Paulus die Heiligung der Menschen durch Christus, die Taufe und den Heiligen Geist, aber auch durch deren aktive Beteiligung gedacht wird. Erst das Zusammenspiel von aktiver und passiver Heiligung macht aus Christinnen und Christen eine „Heilige Gemeinschaft". (Redaktion)**

1 Einleitung

Wir alle kennen die „Heiligen", die als solche verehrt werden, weil sie aufgrund ihrer besonderen Taten heiliggesprochen wurden. Doch spricht Paulus im 1. Korintherbrief (1,2) eine ganze Gemeinde als „Heilige" an – und dies, obwohl er für dieselbe angesichts der Missstände in der Gemeinde im Verlauf des Briefs deutliche Worte des Tadels findet (1 Kor 3,3; 5,1–2; 6,4–8.12–13; 11,17). „Heilige" aufgrund ihrer tadellosen Lebensführung waren *diese* „Heiligen" jedenfalls nicht. Wer ist also nach dem Neuen Testament ein Heiliger und wie wird man zu einer Heiligen?

2 Das AT als religionsgeschichtlicher Hintergrund des NT

Das Neue Testament knüpft mit seinen Aussagen zur Heiligkeit an das Alte Testament an. Das zeigt neben der keineswegs selbstverständlichen Übernahme der im außerbiblischen Griechisch eher ungebräuchlichen Wortfamilie von *hagios* (griechisch für „heilig") eine Fülle von Zitaten und Anspielungen an das AT. Außerdem betont das NT wie das AT nicht nur den *kultischen* Aspekt der Heiligung, sondern auch den in der Umwelt weniger betonten Aspekt der *ethischen* Heiligung.

Vom AT her gilt – im Gegensatz zu animistischen Vorstellungen der Umwelt –, dass Gott der Heilige schlechthin und damit auch die Quelle aller Heiligkeit ist (1 Sam 2,2; Jes 5,16). Alle andere Heiligkeit, sei es von Menschen, Orten oder Gegenständen, leitet sich von seiner Heiligkeit ab. Heiligkeit beinhaltet deshalb zwei Komponenten, nämlich das ontologische Moment der Reinheit (nur reine Dinge können überhaupt geheiligt werden) und das relationale Moment der Absonderung für Gott. Das Leben in seiner Nähe erfordert ein Leben nach seinen Geboten. Insofern ist „heilig" „einerseits ein vorethischer Terminus,

andererseits aber ein Ethos-setzender Begriff“[1].

Gott ist es, der Israel durch die Erwählung im Exodus geheiligt hat (vgl. Lev 22,32–33; Dtn 7,6–7), *er* gewährt durch den Sühnekult Israel immer wieder die Erneuerung seiner Heiligkeit (Lev 16), und *er* wird auch die eschatologische Heiligung seines Volkes herbeiführen (Ez 37,28: *Ich* bin der Herr, der sie heiligt). Er wird dies tun, indem er seinen „Knecht David“, also den Messias, über sie setzt, der sein Volk zum Leben in Gerechtigkeit anleitet (Ez 37,24–28; vgl. auch PsSal 17,36; 18,8–9: 4Q174 III). Dies wird, wie sich zeigen wird, auch im NT vorausgesetzt.

3 Heiligkeit in der Jesustradition

Nach dem NT ist es Jesus, der „Heilige Gottes“ (Mk 1,24 par; Joh 6,69 u. ö.), der als messianischer Menschensohn in der Kraft des heiligen Geistes (vgl. Mt 12,28) das heilige Gottesvolk sammelt und wiederherstellt und verspricht, den heiligenden Geist auszugießen (Mk 1.8.10 parr) – eine Verheißung, die an Pfingsten erfüllt wird (Apg 2). Indem Jesus in mehreren Worten auf Dan 7 anspielt (vgl. Lk 12,32 und Lk 22,28–30 par Mt 19,28 mit Dan 7,18.27), macht er deutlich, wie er seinen Dienst versteht: nämlich als Sammlung des eschatologischen Volkes der Heiligen durch den Menschensohn. In Jesus ist Gottes Heiligkeit so gegenwärtig, dass er Menschen reinigen und wieder in das heilige Volk Gottes integrieren kann, indem er Kranke heilt,[2] Tote auferweckt, Dämonen austreibt und Sünden vergibt und schließlich sein eigenes Leben stellvertretend als „Lösegeld“ und Sühne für sein Volk hingibt (vgl. Mk 10,45 mit 14,24 und Joh 17,19). Wenn Jesus in der 2. Vaterunserbitte die Seinen um die Heiligung des Gottesnamens bitten lässt, so steht dahinter die Verheißung aus Ez 36,22–27, wonach Gott seinen Namen heiligen werde, indem er sein Volk reinigen und durch den Geist zur Erfüllung seines Willens ermächtigen werde.[3] Ez 36,27 verheißt im Zusammenhang der Heiligung des Gottesnamens durch Gott selbst: „Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt.“ Auf diese Weise wird er Israel erneut heiligen (Ez 36,28). Auch in der Jesustradition hat Heiligung also einen kultischen und einen ethischen Aspekt: Jesus gibt sein Leben für die Vergebung der Sünden hin (so richtig die Deutung von Mk 14,24 in Mt 26,28) und stellt die so gereinigten Menschen neu in den Gehorsam gegenüber Gott (vgl. neben der 2. Vaterunserbitte, die dies impliziert, auch Joh 5,14 und 8,11, wo Jesus die Empfänger von Sündenvergebung auffordert, nicht mehr zu sündigen, sowie Mt 11,29–30, wo er die Seinen auf die von ihm gegebene Tora verpflichtet).[4]

Das Zentrum des von den Heiligen zu erfüllenden Gotteswillens bilden bei Jesus das Doppelgebot der Liebe (vgl. Mk 12,28–

1 *Horst Seebass / Klaus Grünwaldt*, Artikel heilig/rein: TBLNT I ²1997, 886–892, hier: 887.

2 Manche Krankheiten, wie z. B. Aussatz oder Blutfluss und am allermeisten der Tod, galten als verunreinigend. In Qumran galten darüber hinaus im Anschluss an die Bestimmungen, die nach Num 5,2 und Dtn 23 zum Ausschluss aus dem Lager führten, alle psychischen und physischen „Defekte“ als verunreinigend, also auch Blindheit, Taubheit oder Lahmheit (vgl. CD XV 16 mit Lk 14,13).

3 Vgl. *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1993, 26 f. (Neuausgabe).

4 Vgl. hierzu *Hanna Stettler*, Heiligung bei Paulus (WUNT II/368), Tübingen 2014, 170–184.

43 parr) und die Aufforderung zur Barmherzigkeit (vgl. Lk 6,36)[5] – sogar gegenüber dem Feind (Lk 6,27). Kultische Unreinheit[6] bedroht nun die Heiligkeit nicht mehr, denn Jesus überwindet sie; auch Sünder sind nicht mehr vom Reich Gottes ausgeschlossen, weil Jesus ihnen vergibt. Aber Jesus kennt keine Vergebung ohne die Bereitschaft, die von Gott erfahrene Barmherzigkeit auch dem Nächsten widerfahren zu lassen (Mt 18,21–35; 6,12.14–15 par Mk 11,25–26).

4 Heiligkeit bei Paulus

4.1 Heilig durch Christus

Der Apostel Paulus schließt mit seinen Aussagen zur Heiligkeit der Christen an das AT und an Jesus an.[7] Die Bezeichnung der Christen mit dem substantivierten Adjektiv „Heilige" erinnert an den heiligen Rest, der aus dem Gericht hervorgeht, und in Dan 7,18–27 (vgl. Lk 12,32 und Lk 22,28–30 par) „Volk der Heiligen (des Höchsten)" oder auch nur „die Heiligen (des Höchsten)" genannt wird.

4.2 Heilig durch die Taufe: die passive Heiligung

Nach Paulus sind die Christen „geheiligt in Christus" (1 Kor 1,2). Sie wurden durch die Taufe geheiligt, bei der ihre Sünden abgewaschen und sie selbst gerechtfertigt wurden (1 Kor 6,11). Grundlage dafür ist der stellvertretende Sühnetod Christi (1 Kor 1,30; Kol 1,21–22; Eph 5,25 f.; vgl.

[5] Lk 6,36 („Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist") mutet wie eine Umformung des Gebots aus dem Heiligkeitsgesetz in Lev 19,2 an: „Seid heilig, denn ich bin heilig. Der Herr, euer Gott". Damit wird die Barmherzigkeit zum Inbegriff der Heiligung erklärt.

[6] Es fällt auf, dass Jesus im Gegensatz zu den Pharisäern, welche besonders die kultischen Reinheitsgebote betonten, an keiner Stelle das Einhalten der rituellen Tora einfordert, obwohl diese doch für die Aufrechterhaltung der Heiligkeit Israels ebenso wichtig war wie die ethische. Zwar kann Jesus sich gelegentlich an die kultische Tora halten (vgl. Mk 1,40–45; Lk 17,12–19; Mt 17,27). Doch stellt er an vielen Stellen einen Gegensatz zwischen ethischer und kultischer Tora auf und macht deutlich, dass letztere ohne erstere sinnlos ist (vgl. Lk 18,9–14; Mt 23,23.25–26.27–28 par; Mk 7,6–7 par; Mk 12,40 par). In Mk 7,15–19 par erklärt er gar im Gegensatz zur kultischen Reinheitstora alle Speisen für rein und legt in Lk 10,7–8 mit der Aufforderung an seine Jünger, zu essen, was ihnen vorgesetzt wird, eine erstaunliche Unbekümmertheit gegenüber den Reinheitsgeboten an den Tag. Dahinter steht, dass mit ihm die messianische Heilszeit angebrochen ist, in der die Unterscheidung von reinen und unreinen Speisen bzw. Tieren, welche für die Unterscheidung Israels von den Völkern steht (vgl. Lev 20,25–26), keine Relevanz mehr hat. Vgl. Mary Douglas, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London–New York 1966, 41–57. Nun dürfen auch die Völker Anteil haben an der Heiligkeit Israels. Dies kommt in Mk 7,24–30, in der an die Reinheitsperikope anschließenden Erzählung von der (heidnischen) Syrophönizierin, zum Ausdruck.

[7] Zwar können wir nicht mit Sicherheit sagen, welche Traditionen Paulus im Einzelnen gekannt hat, doch ist gewiss, *dass* ihm ein beträchtliches Maß an Jesustradition bekannt war. Schließlich waren Christen aus der Jerusalemer Gemeinde seine Mitarbeiter (z. B. Barnabas: 1 Kor 9,6; Gal 2,1.9.13; Apg 9,27; 15,22 und Silas: 1 Thess 1,1; Apg 15,40); er besuchte diese Gemeinde (Gal 1,18; 2,1; Apg 9,27; 11,30; 12,25; 15,2) und insbesondere Petrus 2 Wochen lang (Gal 1,18), war eng mit der von Jerusalemern gegründeten Gemeinde in Antiochien verbunden (Gal 2,11; Apg 11,26) und kannte die Verfasser zweier Evangelien (vgl. für Mk: Apg 13,13 mit 14,37 sowie Kol 4,10; für Lk: die Wir-Berichte der Apg und Kol 4,14). Vgl. zum Ganzen *David Wenham*, Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?, Paderborn u. a. 1999.

Hebr 10,10). Durch die Taufe, verstanden als Lebenswende,[8] werden sie ganz und gar geheiligt, so dass Paulus, wie eingangs erwähnt, auch noch in Sünde gefallene Christen, die er scharf tadelt, als „Heilige" ansprechen kann (so in allen seinen Briefen mit Ausnahme des Galaterbriefs). Die (Glaubens)Taufe ist deshalb das grundlegende Datum der Heiligung.

4.3 Heilig durch die Taufe: Die aktive Heiligung

Welche Rolle spielen dann aber die Werke der solchermaßen Geheiligten? Anders gefragt: wie verhalten sich der Indikativ der geschenkten oder „passiven" Heiligung und der Imperativ der geforderten oder „aktiven" Heiligung zueinander? Wie lassen sich das Werk Gottes und des Menschen zusammendenken? Begreift man die Taufe mit Paulus als Lebenswende, so ergeben sich aus ihr drei Gründe für die Verpflichtung zur aktiven Heiligung:

4.3.1 Heilig durch Erwählung

Schon im AT ist der Zuspruch der Heiligkeit aufgrund der *Erwählung* durch JHWH fest mit der Aufforderung an Israel verbunden, dem mit einem heiligen Lebenswandel zu entsprechen und sich an Gottes Gebote zu halten (vgl. Texte aus dem Heiligkeitsgesetz wie Lev 11,44 f.; 19,2; 20,7.26; Num 15,40 einerseits und Dtn 7,6.11; 26,18–19 andererseits) – und zwar deshalb, weil JHWH, der sie erwählt hat, selbst heilig ist (Lev 20,8). Nach Ex 19,3–8 kann Israel seine Berufung zum heiligen Volk nur „realisieren"[9], indem es die entsprechende Bundesverpflichtung einhält.

In gleicher Weise ist die christliche Gemeinde als Volk des neuen Bundes dazu berufen, sich von den unreinen Heiden als denen, „die Gott nicht kennen", durch einen heiligen Wandel zu unterscheiden (vgl. 1 Thess 4,5.7 und Phil 2,14–16). Paulus erwartet von den aus Gnade Geheiligten, dass sie sich im täglichen Leben bis zu ihrer Vollendung durch einen heiligen Wandel bewähren (vgl. Röm 6,19; 1 Thess 3,13; 4,3–8) und Gott wohlgefällige Werke tun. Wo Sünde in seinen Gemeinden vorkommt, duldet er sie nicht, sondern fordert den Sünder zur Umkehr auf, und wo diese verweigert wird, erwartet er von der Gemeinde den Ausschluss der betreffenden Person (vgl. insbesondere 1 Kor 5, wo Paulus mit alttestamentlichen Ausschlussformeln für den Ausschluss des Mannes argumentiert, der ein Verhältnis mit seiner Stiefmutter hat).[10]

4.3.2 Heilig durch Christi Sühnetod

Bei der Taufe werden die Christen durch *Christi Sühnetod* geheiligt (vgl. Röm 6,5 mit 1 Kor 1,30 und Röm 3,24–25). Vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Sühnegedankens besteht zwischen passiver und aktiver Heiligung kein Widerspruch. Sühne bedeute die Hingabe des Lebens an Gott, wodurch „ein inkorporierender, bleibender Lebens-Kontakt" ent-

[8] Ob zur Zeit des NTs bereits Kinder getauft wurden, wissen wir nicht. Sicher ist jedoch, dass Paulus mit seinen Aussagen über die Taufe Menschen, die zum Glauben gekommen waren, im Blick hatte.

[9] *Christoph Dohmen*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004, 61.

[10] Eine vergleichbare Anweisung findet sich auch in der Jesustradition, nämlich in Mt 18,15–17.

steht und „die Begegnung mit dem Heiligen […] das Unheilige vernichtet“[11]. Deshalb ist der geheiligte Wandel eine selbstverständliche Implikation der von Gott in der Taufe geschenkten Heiligung. Denn wie der Sühnekult im AT das Gesetz nicht außer Kraft setzt, sondern gerade dazu befähigt, in dem durch das Gesetz gesetzten Heilsraum zu leben, befreit auch der Sühnetod Jesu nicht zum Sündigen, sondern zum Leben im Gehorsam. Paulus versteht die Taufe als Herrschaftswechsel, durch den die Christen nicht nur Vergebung der Sünden erhalten, sondern von der Macht der Sünde befreit werden und unter die Herrschaft Gottes gestellt werden (Röm 6,6–13). Die Zusage der Freiheit von der Sünde in Röm 6,2 geht mit dem Imperativ, die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen, in Röm 6,12 einher.

4.3.3 Heilig durch den Geist

Bei der Taufe wird den Christen der *heilige Geist* verliehen (vgl. 1 Kor 6,11; 12,13). So, wie die Gegenwart des heiligen Gottes Israel zum heiligen Wandel verpflichtet, verpflichtet auch die Gegenwart des heiligen Geistes *in* den Christen diese zu einem Gott gefälligen Wandel (vgl. 1 Thess 4,7; 1 Kor 3,16–17). Bei den Propheten Jer und Ez antwortet Gott auf das Scheitern seines Volkes an der Forderung des Gehorsams mit der Verheißung des Geistes. Die Gehorsamsforderung wird dabei nicht zurückgenommen, aber Gott garantiert nun selbst ihre Erfüllung, indem er die Schuld vergibt, sein Gesetz in die Herzen schreibt und durch seinen Geist die Menschen zu Tätern des Willens Gottes macht (Jer 31,31–34 und Ez 36,25–32). In 1 Thess 4,8 nimmt Paulus unmittelbar auf diese Verheißung des heiligenden, zum Gehorsam befähigenden Geistes aus Ez 36,26 Bezug. Die Christen leben in der Erfüllung dieser Verheißung. Die Werke, die sie tun, treten deshalb nicht in Konkurrenz zum Werk Gottes. Vielmehr ist es *Gottes* Werk, dass es durch den heiligen Geist zu einem Werk des *Menschen* kommt. Auch in der Ethik ist also vom Wirken *Gottes* die Rede, denn es ist sein Geist, der die Christen zum Tun des Willens Gottes und zum Unterlassen des Bösen befähigt (vgl. Gal 5,16–17). Es ist nicht so, als handle der Indikativ vom Wirken Gottes, der Imperativ aber vom Werk des auf sich gestellten Menschen, durch das er das Werk Gottes zu ergänzen hätte. Vielmehr ist der Imperativ die zum Indikativ gehörige Ansage Gottes, wozu er den neu geschaffenen Menschen (2 Kor 5,17) ermächtigt. Während die Rede von der „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22; Phil 1,11) auf den Gabencharakter des christlichen Werkes abhebt, zielt die Rede vom „guten Werk“ der Christen (vgl. Röm 2,7; 13,3; 2 Kor 9,8; Gal 6,4; Eph 2,10; Kol 1,10; 3,17; 1 Thess 1,3; 2 Thess 1,11; 2,17) auf deren aktive Beteiligung. Die Eigenschaften und Verhaltensweisen, die Paulus in Gal 5 als „Frucht“ des Geistes beschreibt, fordert er an anderen Stellen im Modus des Imperativs ein.[12] Verbunden ist beides durch die Gabe des Geistes, der vom Gesetz der Sünde und

[11] Vgl. *Hartmut Gese*, Die Sühne, in: *ders*., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, 3., verb. Aufl., Tübingen 1989, 85–106, hier: 99.100.

[12] Vgl. Gal 5,13; Röm 13,8; 1 Kor 14,1 für die Liebe; Röm 12,15; 2 Kor 13,11; Phil 2,18; 4,4; 1 Thess 5,16 für die Freude; Röm 12,18; 14,19; 2 Kor 13,11; 1 Thess 5,13 für den Frieden; Kol 3,12; 1 Thess 5,14 für die Langmut; Kol 3,12; Eph 4,32 für die Güte; Gal 6,1; Kol 3,12 für die Demut; 1 Kor 9,25 für die Enthaltsamkeit.

des Todes befreit und in den Dienst für Gott und in die Erfüllung seiner Gebote stellt (vgl. Röm 7,4 und 8,4 mit Ez 36,27). Wenn Paulus in 1 Thess 5,23 am Ende einer Reihe von Imperativen, welche die aktive Heiligung umschreiben, um die Vollendung der Heiligung der Gemeinde *betet*, zeigt auch das, dass er im Tun des Menschen das Werk Gottes sieht, der im neuen Bund durch den Geist schenkt, was er fordert. Dabei zeigt die Aufforderung zur Erneuerung des Verstandes und zur Hingabe des Leibes als heiliges Opfer in Röm 12,1–2 ebenso wie die Kampfesmetaphorik in Eph 6,10–20, dass die aktive Heiligung ein bewusster Gehorsamsakt ist (vgl. auch Röm 15,18) und trotz der Gabe des Geistes nicht automatisch erfolgt. Nach Eph 2,10 sind die Christen „geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat". Schöner kann man die Gleichzeitigkeit vom Werk Gottes und der Menschen kaum zum Ausdruck bringen.

Indikativ und Imperativ sind folglich nicht im Sinne einer „Antinomie" aufeinander bezogen,[13] sondern der Imperativ der apostolischen Ermahnung beschreibt das neue Leben, zu dem der Indikativ ermächtigt. Verbunden ist beides durch die Gabe des bei der Taufe verliehenen Geistes: Dieser wirkt im Menschen, was er befiehlt, und befiehlt durch das von außen an den Menschen herantretende Wort Gottes (das *verbum externum*), das den Willen des Menschen anspricht, was er wirkt. Deshalb ist zur aktiven Heiligung die Erneuerung des Verstandes und der Erkenntnis nötig (Röm 12,2; Kol 3,10), damit es zum Gehorsam kommt.

Weiterführende Literatur:

Thomas J. Deidun, New Covenant Morality in Paul (AnBib 89), Rom 1981; zeigt auf, wie im Neuen Testament die Heiligung, die für den neuen Bund nach Jer 31 und Ez 36 versprochen war, erfüllt wird.

Adolf Schlatter, Der Dienst des Christen, hrsg. von *W. Neuer*, Giesen–Basel 1991; kritisiert aufgrund des neutestamentlichen Befundes eine einseitige Betonung der Rechtfertigung.

Wolfgang Schrage, Heiligung als Prozess bei Paulus, in: *Dietrich A. Koch / Gerhard Sellin / Andreas Lindemann* (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS für W. Marxsen zum 70. Geb., Göttingen 1989, 222–234; grundlegende exegetische Arbeit zu den paulinischen Aussagen zur Heiligung.

4.4 Heilig allein aus Gnade

Zu einem Verdienst gereicht die aktive Heiligung den Christen freilich nicht. Denn in Röm 6,19–23 macht Paulus deutlich, dass man zwar den Tod durch die Sünde als „Sold" *verdienen* kann, das ewige Leben aber Gottes *Gabe* ist. Paulus betrachtet also die aktive Heiligung als unbedingt notwendig, lehrt aber keine Endrechtfertigung aus Werken. Denn er spricht von der aktiven Heiligung immer im Blick auf Menschen, die aus Gnade aufgrund des Sühnetodes Christi geheiligt wurden und durch den Geist zum Werk ermächtigt werden. Er sieht in der aktiven Heili-

[13] So aber *Rudolf Bultmann*, Das Problem der Ethik bei Paulus, in: *ders*., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingel. und hrsg. von *E. Dinkler*, Tübingen 1967, 36–54, hier: 40. Siehe dagegen *Kurt Stalder*, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, Zürich 1962, 228–229.

gung auch kein Werk, das *neben* der aufgrund des Glaubens empfangenen Taufrechtfertigung steht, sondern die Gabe, die der Glaube empfängt.

Mit A. Schlatter können wir darum sagen: „Die Gnade sucht und schafft sich den Empfänger, und versetzt uns deshalb in Passivität; sie macht uns aber ernsthaft zu ihren Empfängern, so dass sie uns gilt, uns begabt und in die Lebendigkeit versetzt. Es gibt darum kein Empfangen der göttlichen Gabe ohne die von ihr in uns begründete Aktivität, ebenso wenig, als es eine Aktivität gibt, die nicht vor sich als ihren Grund und nach sich als ihren Ertrag und ihr Ziel das Empfangen der göttlichen Gabe hätte.“[14] Das Heil kommt nach Paulus gerade deshalb „allein aus Glauben“, weil mit dem Glauben die Liebe empfangen wird (Gal 5,6).

4.5 Das Tun der Heiligen

Was aber ist nun der Inhalt der aktiven Heiligung? Was tut ein Heiliger? Fiel schon in der Jesustradition auf, dass Jesus die kultischen Gebote, die für Israel zum Leben in Heiligkeit unabdingbar dazu gehörten, nirgends einfordert, so in den Paulusbriefen erst recht (vgl. Mk 7,15 mit Röm 14,14.20; 1 Kor 6,13; Kol 2,16). Weder die Reinheits- noch die Sabbatgebote oder die Beschneidungsforderung spielen hier noch eine Rolle (vgl. 1 Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15; Phil 3,2–3). Auch der Sühnekult ist durch Jesu Tod bereits erfüllt. Einzig das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2; 1 Kor 9,21) ist für die Christen noch bindend. Dieses entspricht der ethischen Tora in der neuen Wirklichkeit des Geistes (vgl. Jer 31,31–34; Ez 36,26–27 mit Röm 8,2)[15] und umfasst einerseits die für alle Christen gültige Forderung der Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Mk 12,28–32 mit Röm 8,28 und 13,8–10), andererseits aber auch den Dienst für den Herrn (1 Kor 7,32.34) in Gemeinde und Welt nach den vom Geist jeweils individuell verliehenen, unterschiedlichen Gaben (Röm 12,3–8; 1 Kor 12,4–31; 14,1–33). Nach der negativen Seite gehört zum Tun der Heiligen auch die Enthaltung von Sünde (1 Thess 4,3; 5,22; 2 Thess 3,3; 1 Kor 5,1 ff.; 6,1 ff.12 ff.; 8,12; 11,17 ff.). Da die Gemeinde der Tempel des heiligen Gottes ist, darf sie Sünde in ihrer Mitte nicht dulden (2 Kor 7,1; 1 Kor 5,2.7). Welches Verhalten Paulus von den Heiligen erwartet und welches er für inakzeptabel hält, ist in den entsprechenden Tugend- und Lasterkatalogen zusammengefasst (vgl. Röm 1,29–30; 1 Kor 5,10–11; 6,9–10; Gal 5,19–23; Eph 5,5; Kol 3,8.12; Tit 3,3 mit Mk 7,21–22).

4.6 Die missionarische Dimension des heiligen Volkes

Es ist auffällig, dass Paulus von den „Heiligen“ durchwegs im Plural spricht. Obschon alle Christen je für sich die Heiligung erfahren, geht es ihm wie schon dem AT und auch Jesus um ein *Volk* von Heiligen, um den heiligen Tempel Gottes (vgl. 2 Kor 6,16), um die Gemeinschaft der Heiligen, die als „Kontrastgemeinschaft“ (G. Lohfink) der Welt Gottes Wesen widerspiegelt. Die Heiligung hat insofern auch missionarische Relevanz: Wie schon Jesus seine Jünger als Licht der Welt und als Stadt auf dem Berg ansah, deren gute Werke die Menschen zum Lob Gottes inspirieren (Mt 5,14–16), soll auch nach Paulus das Ver-

[14] *Adolf Schlatter*, Noch ein Wort über den christlichen Dienst, in: *ders.*, Der Dienst des Christen, hrsg. von *W. Neuer*, Gießen–Basel 1991, 94–121, hier: 100.

[15] Vgl. *Hanna Stettler*, Heiligung bei Paulus (s. Anm. 4), 654–659 und auch 423–426.475–476.

halten der heiligen Gemeinde auf Nichtchristen („die draußen" – 1 Kor 5,12–13; 1 Thess 4,12) einen so positiven Eindruck machen, dass auch sie sich für das Evangelium gewinnen lassen (vgl. neben 1 Kor 9,19–23; 10,32–33; Phil 2,14–16; Kol 4,5–6 auch 1 Tim 3,7; 6,1; Tit 2,5.8.10; 1 Petr 3,1–2).

5 Die besonderen „Heiligen" und die „Heiligen von nebenan"

Wie aber steht es mit den „besonderen" Heiligen" der Kirche? Der Fokus liegt im NT auf der *Gemeinde* der „Heiligen", also all derer, die glauben und getauft wurden. Ein Ansatz zur Heraushebung *einzelner* Heiliger findet sich allenfalls in einem späten Brief (ob paulinisch oder deuteropaulinisch ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden)[16], nämlich in Eph 3,5, wo von den „heiligen Aposteln und Propheten" die Rede ist. Allerdings werden sie auch hier mit dem Prädikat „heilig" (noch) nicht über die übrigen Christen als den „Heiligen von nebenan", wie Papst Franziskus sie genannt hat, erhoben, sieht der Verfasser doch nach 4,11–12 ihre Aufgabe in der Zurüstung „*aller* Heiligen".

Die Autorin: *Geb. 1964, verheiratet, 3 Kinder. Reformierte Pfarrerin in Flaach (CH) und außerplanmäßige Professorin für Neues Testament an der evang.-theol. Fakultät in Tübingen. Ordination (1992) in der ref. Landeskirche des Kantons Thurgau, Promotion (1997) und Habilitation (2008) im Fach Neues Testament in Tübingen. Veröffentlichungen u. a.: Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998 (= Dissertation 1997); Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht (WUNT II/368), Tübingen 2014 (= Habilitationsschrift 2007); Gebet im Neuen Testament – Weltveränderung oder Selbstreflexion?, in: TheolBeitr 48 (2017), 219–232.*

[16] Der Epheserbrief wird in der Forschung teils als deuteropaulinische, durch den Tod des Paulus veranlasste „Gesamtschau der paulinischen Theologie" durch einen Schüler (so z. B. *Michael Gese*, Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief [WUNT II/99] Tübingen 1997, 21), teils als genuiner Paulusbrief eingestuft (so z. B. zahlreiche englischsprachige Epheserkommentare: *Frederick Fyvie Bruce*, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians [NICNT], Grand Rapids, MI, 1984; *Markus Barth*, Ephesians. Translation and Commentary [AncB 34], 2 Bde., Garden City, NY, 1974; *Peter T. O'Brien*, The Letter to the Ephesians [The Pillar New Testament Commentary], Grand Rapids, MI, Cambridge 1999). Die Frage nach der Verfasserschaft muss nach wie vor als unentschieden gelten.

Severin J. Lederhilger

Heiligkeit – Ein alltäglicher Lebensstil jenseits der Komfortzone

Das Apostolische Schreiben *Gaudete et exsultate*

Fast unbemerkt blieb das von Papst Franziskus am 19.3.2018 veröffentlichte Apostolische Schreiben *Gaudete et exultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute.[1] Während seine großen Enzykliken globale Aufmerksamkeit erfahren haben, wird dieses Schreiben kaum rezipiert – zu Unrecht, wie ich meine. Es eignet sich für die persönliche Betrachtung ebenso wie für „Exerzitien im Alltag" im pfarrlichen oder erwachsenbildnerischen sowie schulischen Kontext, um sich mit mangelnder Kohärenz bei ethischen und sozialen Positionierungen von Christ/innen auseinanderzusetzen, zugunsten einer alltagstauglichen „Heiligkeit von nebenan" (Nr. 7). Es wird hier kein „Elite-Christentum" propagiert, da selbst die Biografien der zitierten Heiligen nicht von Perfektion geprägt sind.

1 Die Heiligkeit der Menschen von nebenan

Der Papst zielt realistisch zunächst darauf, jeden Tag zumindest „kleine Dinge in großartiger Weise zu erledigen" (17), da jede/r auf eigene Weise zur Heiligkeit berufen ist (10). Jenseits eines fatalen Legalismus oder engen Moralismus gilt es, Gut und Böse im eigenen Leben sorgfältig zu unterscheiden. Dieses Heiligkeitskonzept findet sein Kriterium letztlich in der praktischen Wahrnehmung der Nöte von Bedürftigen und im konkreten Einsatz für soziale Gerechtigkeit. „Wir können kein Heiligkeitsideal in Erwägung ziehen, das die Ungerechtigkeit dieser Welt nicht sieht, wo einige feiern, fröhlich verbrauchen und ihr Leben auf die Neuheiten des Konsums reduzieren, während andere nur von außen zuschauen können und gleichzeitig ihr Leben weiter voranschreitet und armselig zu Ende geht" (101).

Mit selbstkritischem Blick auf die Katholische Kirche versucht Franziskus in verständlicher Sprache den „Ruf zur Heiligkeit" (Kap. 1) zu verdeutlichen, um mit anschaulichen Beispielen – keinen zu kopierenden Modellen – zu einer existenziellen Zeugenschaft für den Glauben zu motivieren: „Lass zu, dass die Taufgnade in dir Frucht bringt auf einem Weg der Heiligkeit" (15). Dabei wird der missionarische Aspekt als Sendung aller deutlich, insofern deren Leben – nach dem spanischen Existenzphilosophen Xavier Zubiri (1898–1983) – „nicht eine Mission hat, sondern eine Mission ist" (27; vgl. 19–31). Angesichts der Ablenkungsmöglichkeiten in unserer westlichen Freizeitkultur wird jedoch keinem bloßen Aktivismus das

[1] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Apostolisches Schreiben *Gaudete et exsultate* des Heiligen Vaters Papst Franziskus über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 213), Bonn 2018; online: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/lfckfhmpu/DBK_2213.pdf [Abruf: 12.07.2019].

Wort geredet, vielmehr braucht es „einen Geist der Heiligkeit, der sowohl die Einsamkeit als auch den Dienst, die Innerlichkeit wie auch den Einsatz für die Verkündigung durchdringt, damit jeder Moment ein Ausdruck hingebungsvoller Liebe unter den Augen Gottes ist. So werden all diese Momente zu Stufen auf unserem Weg der Heiligung“ (31).

2 Jeglicher Übereifer verfehlt das Ziel

Um Missverständnissen von vornherein zu begegnen, lenkt Franziskus die Aufmerksamkeit auf zwei *Verfälschungen* („subtile Feinde der Heiligkeit“ – Kap. 2), die er in den klassischen Vorstellungen des Gnostizismus (36–46) und Pelagianismus (47–62) erkennt, die gegenwärtig noch „als katholische Wahrheit getarnter anthropologischer Immanentismus“ (35) vorhanden sind.

Im *Gnostizismus* wird in der Suche nach (vermeintlicher) Sicherheit die eigene Erfahrung bzw. Erkenntnis absolut gesetzt und der Glaube ideologisch auf Rationalität verengt, deren Argumentation sich andere zu unterwerfen haben. Doch: „Eine Sache ist der gesunde und demütige Gebrauch der Vernunft, um über die theologische und moralische Lehre des Evangeliums nachzudenken; etwas anderes ist es, danach zu streben, die Lehre Jesu auf eine kalte und harte Logik zu reduzieren, die alles zu beherrschen sucht“ (39). Dabei wird versucht, jegliches Geheimnis zu enttarnen, Antworten auf alle Fragen zu geben und sogar ein Wissen darüber zu beanspruchen, wo Gott jedenfalls nicht sei (40–42). Demgegenüber erinnert der Papst daran, „dass in der Kirche unterschiedliche Arten und Weisen der Interpretation vieler Aspekte der Lehre und des christlichen Lebens berechtigterweise koexistieren, die in ihrer Vielfalt helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen“ (43).

Beim *Pelagianismus* bezieht sich die Überheblichkeit nicht auf die Erkenntnis, jedoch verlässt man sich im Gefühl überlegener Heiligkeit bloß auf die eigene Kraft, indem man bestimmte Normen einhält und „einem gewissen katholischen Stil der Vergangenheit unerschütterlich treu“ bleibt (49). Dabei vermittelt man zur Entmutigung von „Schwächeren“, dass man mit der Gnade Gottes alles erreichen kann, wenn man es nur richtig will. So werden nicht bloß menschliche Grenzen ausgeblendet, sondern auch Wachstumsprozesse ausgeschlossen, ebenso wie das Vertrauen auf die Wirksamkeit göttlicher Gnade. Doch „die Gnade wirkt geschichtlich“ (50), indem uns dieses unverdiente Geschenk der Liebe nach und nach verwandelt. Franziskus konkretisiert die Formen einer egozentrischen und elitären Selbstgefälligkeit sehr anschaulich in folgenden Haltungen: „dem Gesetzeswahn, der Faszination daran, gesellschaftliche und politische Errungenschaften vorweisen zu können, dem Zurschaustellen der Sorge für die Liturgie, die Lehre und das Ansehen der Kirche, der mit der Organisation praktischer Angelegenheiten verbundenen Prahlerei oder der Neigung zu Dynamiken von Selbsthilfe und ich-bezogener Selbstverwirklichung“ (57). Er möchte, dass wir uns davor hüten, die Kirche oder den Glauben als bloßes „Museumsstück“ zu bewahren, zur Weitergabe von Gebräuchen. Denn „wenn wir denken, dass alles von der menschlichen Anstrengung abhängt, die durch Vorschriften und kirchliche Strukturen gelenkt wird, verkomplizieren wir unbewusst das Evangelium und werden wieder

zu Sklaven eines Schemas, das wenige Poren für das Wirken der Gnade offenlässt" (59). Dem Papst geht es also um „das Wesentliche" des Glaubens, bei dem in einer gewissen „Hierarchie der Tugenden" (60) der liebevolle Blick auf andere stets erhalten bleibt, gerade wenn sie Schwierigkeiten mit dem Glauben haben.

3 Die Barmherzigkeit der Bergpredigt als Anfrage an die eigene Lebenspraxis

Gleichsam „*im Licht des Meisters*" (Kap. 3) versucht Franziskus die Übersetzung einer heiligmäßigen Existenz in den Alltag des Lebens anhand einer Auslegung der Seligpreisungen (Mt 5,3–12; Lk 6,20–13), die für ihn „gleichsam der Personalausweis des Christen sind" (63). Dabei ist er sich bewusst, dass die Antwort auf deren Anfragen oft „gegen den Strom" weltlicher Gesellschaft läuft und persönliche Schwächen (Egoismus, Bequemlichkeit, Stolz) überwinden muss: Auf welche materiellen Sicherheiten setze ich? Wird mein nachsichtiger Umgang mit anderen nicht ausgenützt und Sanftmut als Dummheit missverstanden? Bin ich berührt von leidvollen Situationen und fasse ich mir ein Herz, um verängstigten Personen beizustehen? Trete ich für mehr Gerechtigkeit ein, ohne bloß „die tägliche Politik des ‚do ut des' mitzumachen" (78), wo alles zum Geschäft wird? Gelingen mir Akte der Barmherzigkeit und der Vergebungsbereitschaft? Bleiben von der Gottes- und Nächstenliebe nur leere Worte einer Absichtserklärung und oder stelle ich mich ehrlich („reinen Herzens") diesem Anspruch? Bin ich mir der zerstörerischen Auswirkungen des Geredes bewusst, wo eine notwendige Kritik nicht (mehr) dem Frieden und der Einheit dient? Besitze ich als „Handwerker des Friedens" (89) die erforderliche Gelassenheit und Kreativität, das Feingefühl und die nötige Geschicklichkeit? Realistisch vermutet der Papst, dass die Bejahung all dieser Anfragen an ein glückliches („seliges") Leben recht schwerfällt unter den Bedingungen zunehmender Entsolidarisierung: „In einer solchen entfremdeten Gesellschaft, die gefangen ist in einem politischen, medialen, wirtschaftlichen, kulturellen und sogar religiösen Geflecht, das ihre authentische menschliche und soziale Entwicklung behindert, gestaltet es sich schwierig, die Seligpreisungen zu leben, ja dies kann geradezu verpönt, beargwohnt oder lächerlich gemacht werden" (91). Doch gelebte Barmherzigkeit bleibt der „große Maßstab" christlichen Sozialverhaltens, wie die Gerichtsrede Jesu belegt (Mt 25,31–46).

Franziskus warnt aber vor zwei gleichermaßen schädlichen *Ideologien*: Einerseits vor einer betont weltlichen Haltung, in der die sozialen Forderungen des Evangeliums von der Gnade Christi getrennt werden und „das Christentum zu einer Art NGO" ohne die Spiritualität zahlloser Heiliger wird; andererseits vor dem Fehler jener, „die in ihrem Leben dem sozialen Einsatz für andere misstrauen, weil sie ihn für oberflächlich, weltlich, säkularisiert, immanentistisch, kommunistisch oder populistisch halten, oder die ihn relativieren, als würde es wichtigere Dinge geben bzw. als würde er nur eine bestimmte von ihnen verteidigte Ethik oder ein entsprechendes Argument betreffen" (101). Bezeichnender Weise widerspricht Franziskus jeder Vereinseitigung, die soziales Engagement gegen fromme Spiritualität ausspielen möchte: „Wir denken vielleicht, dass wir Gott die Ehre nur mit dem Gottesdienst und dem Gebet geben oder wenn wir lediglich eini-

ge ethische Vorschriften beachten – in der Tat kommt der Beziehung zu Gott der Vorrang zu –, und vergessen dabei, dass das Kriterium für die Beurteilung unseres Lebens vor allem darin besteht, was wir den anderen getan haben" (104).

4 Wider ein Heiligkeitsideal der geschlossenen Augen

In einem eigenen Abschnitt (Kap. 5) benennt der Papst – ähnlich dem „Katalog der notwendigen Tugenden" in einer seiner Weihnachtspredigten an die Kurie[2] – fünf große Bekundungen der Liebe zu Gott und zum Nächsten als „*einige Merkmale der Heiligkeit* in der Welt von heute" (110–157):

a. Verankert in Gott, werden „*Durchhaltevermögen, Geduld und Sanftmut*" als Beständigkeit im Guten zunächst eher abstrakt beschrieben, doch dann konkretisiert am Beispiel verbaler Gewalt in sozialen Netzwerken (115). Als subtile Form entlarvt er dort „die Rolle gnadenloser Richter" (117), die andere demütigen statt sich einer sachgerechten Diskussion zu stellen (119).

b. Weil Christ-Sein durch die „Freude im Heiligen Geist" (Röm 14,17) gekennzeichnet sein soll, gehören zum Leben in Heiligkeit auch „*Freude und Sinn für Humor*". Dies ist aber zu unterscheiden vom Konsumismus, der das Herz mit oberflächlichem Vergnügen „vollstopft" (128).

c. Heiligkeit fordert „*Wagemut und [apostolischen] Eifer*" im Einsatz für das Evangelium. Dies erläutert Franziskus – provokant aufgegriffen von Abt Martin Werlen[3] – anhand des Buches Jona, weil wir „immer latent in der Versuchung (sind), an einen sicheren Ort zu fliehen, der viele Namen haben kann: Individualismus, Spiritualismus, Einschließen in kleine Welten, Abhängigkeit, Sich-Einrichten, Wiederholung bereits festgelegter Schemata, Dogmatismus, Nostalgie, Pessimismus, Zuflucht zu den Normen" (134). Demgegenüber ermutigt der Papst, sich mit Gott auf Neues einzulassen und „an die Ränder zu gehen", weil „die Kirche nicht viele Bürokraten und Funktionäre braucht, sondern leidenschaftliche Missionare" (138), die sich starrer Gewohnheit und bequemer Unentschiedenheit widersetzen.

d. Der Weg der Heiligung ist wesentlich ein Weg kirchlichen Miteinanders, denn „*in Gemeinschaft*" gilt es, das Wort Gottes zu teilen und Eucharistie zu feiern (142), vor allem aber auf die „vielen kleinen alltäglichen Details" zu achten (143–144), die Kirche ausmachen.

e. Zuletzt ist zu betonen, dass es keine Heiligkeit geben kann ohne „*in beständigem Gebet*" zu sein, weshalb es im Leben jedes Christen Momente des Schweigens und der Abgeschiedenheit mit Gott geben muss, wo man sich seiner Gegenwart aussetzt (149–152) und zu einem Gebet findet, das ganz und gar „aus Erinnerungen gewoben" ist (153).

[2] Vgl. seine Rede vom 21.12.2015, in: *Erich Garhammer* (Hg.), Der Chef. Die jährliche Therapie an Weihnachten, Würzburg 2018, hier: 70–89.

[3] Vgl. den Abt von Einsiedeln: *Martin Werlen*, Zu spät. Eine Provokation für die Kirche. Hoffnung für alle, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, bes. 98–190. In einer Predigt sprach Franziskus vom „Jona-Syndrom", nämlich „sehr gläubig sein und zugleich ein großer Egoist; sich als gläubigen Menschen betrachten, aber sich nicht um die anderen Menschen kümmern und dabei sogar noch hoffen, dass die anderen nicht gerettet werden" (115).

5 Den Ernst des Lebens zur Sprache bringen

Abschließend mahnt Papst Franziskus zu „*Kampf, Wachsamkeit und Unterscheidung*“ (Kap. 6). In kräftigen Worten wendet er sich gegen die „geistliche Korruption“ einer selbstgerechten Blindheit für viele Formen der Selbstbezogenheit (165). Gemäß ignatianischer Tradition verweist er über gutes Denkvermögen und gesunden Menschenverstand hinaus auf die „Gabe der Unterscheidung“, um die man beten muss (166, vgl. 170). Die Gegenwart bietet unzählige Möglichkeiten der Ablenkung, um sich durch das Leben zu „zappen“ und sich wie Marionetten modernen Trends auszuliefern (167). Demgegenüber braucht es die tägliche Gewissenserforschung (169), nicht als „stolze Selbstanalyse oder egoistische Nabelschau“, sondern als „Ausgang von uns selbst auf das Geheimnis Gottes zu, der uns hilft, die Sendung zu leben, zu der wir zum Wohl der Mitmenschen berufen sind“ (175).

Mit diesem Lehrschreiben ermutigt uns der Papst zu einem offenen und nachsichtigen Hinhören auf die Welt, auf die Menschen und auf Gott. Es reicht dabei nicht, „Rezepte anzuwenden oder die Vergangenheit zu wiederholen: denn die gleichen Lösungen gelten nicht unter allen Umständen, und was in einem Zusammenhang nützlich war, kann in einem anderen nicht sein“ (173). Seine – mitunter polemischen – Worte regen zum Nachdenken und Nacheifern an, um sich gegen alle Bedrohungen des Lebens einzusetzen. Zugleich sind sie eine Warnung vor religiöser Überheblichkeit, kirchlichem Machbarkeitswahn, geistiger Starrheit und egoistischer Trägheit in vermeintlicher Frömmigkeit. Franziskus zeigt uns so den weiten Horizont der Heiligkeit, zu dem wir berufen sind, durchaus realistisch als einen alltäglichen Lebensstil jenseits der Komfortzone des bloß Gewohnten.

Der Autor: *DDr. Severin J. Lederhilger (geb. 1958) studierte Rechtswissenschaften, Theologie und Kanonistik in Linz, München und Rom; er lehrt Kirchenrecht seit 1991 an der KU Linz (ab 1993 Professor), war von 1991–2013 Gerichtsvikar und ist seit 2005 Generalvikar der Diözese Linz; von 1996–2005 war er in der Redaktion der ThPQ; als Prämonstratenser ist er Präses der Internationalen Juridischen Kommission des Ordens; für die „Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster“ gibt er seit 2000 die Tagungsbände heraus, zuletzt: „Gott und die digitale Revolution“, Regensburg 2019; Publikationen: http://ku-linz.at/theologie/institute/kirchenrecht.*

Volker Leppin

Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht

◆ **Franz von Assisi gilt für die meisten Menschen heute als der Heilige schlechthin. Keiner habe so sehr das christliche Heiligkeitsideal im Sinne der Christusverähnlichung gelebt wie er. Unser Autor zeigt jedoch, dass diese Sichtweise die Interpretation der Nachwelt ist und weniger Franz' eigenen Lebensentwurf spiegelt. Für ihn steht die Demut und nicht die Passion und damit das Martyrium im Vordergrund. Seine Mitbrüder hingegen sehen in ihm den zweiten Christus. Das hat interessante Konsequenzen für die Frage nach der „Echtheit" der Stigmata und wirft zugleich ein neues Licht auf Franz als Heiligen. (Redaktion)**

„Der zweite Christus", *alter Christus*, so kennt man Franz von Assisi – und viele Darstellungen stellen ihn so vor Augen: Stigmatisiert, ausgezeichnet durch die Wundmale Jesu Christi, erscheint er tatsächlich wie der wieder in die Welt gekommene Heiland selbst. Diese Identifikation mit Christus konzentriert sich im Leiden des Gekreuzigten, und eben dies macht die besondere Heiligkeit des Kaufmannssohnes aus Assisi aus. Denn das war von Beginn an ein Merkmal christlicher Heiligkeitskonzeptionen: dass Menschen auf je unterschiedliche Weise Christus repräsentierten. Ideal geschah dies durch die Märtyrer, die schon in ihrem Prozess vor römischen Behörden das Leiden Christi unter Pontius Pilatus nachlebten – gelegentlich bis zum Tod am Kreuz, auch wenn der Apostel Petrus ausdrücklich gebeten haben soll, kopfüber gekreuzigt zu werden, damit der Unterschied zum Erlöser selbst erhalten blieb.

Als das Christentum anerkannt und das Martyrium als Weg zur Heiligkeit entsprechend seltener möglich war, traten andere Weisen der Christusrepräsentation in den Heiligen in den Vordergrund: vielfach durch Wunder wie Krankenheilungen oder Totenerweckungen, in denen die Kraft Jesu Christi neu erkennbar wurde. Die Heiligen agierten als Repräsentanten Christi – oder sie handelten gemäß Mt 25 an Menschen, in denen Christus als „einer meiner geringsten Brüder" gegenwärtig wurde. Heiligkeit ist im Christentum immer neu mit solcher Repräsentation Christi verbunden – und in Franz scheint eben diese ihren unüberholbaren Höhepunkt gewonnen zu haben.

Allerdings ist es nicht ganz leicht, die Grundlage für diese Repräsentation Christi in Franz von Assisi festzumachen. Die Forschung hat schon lange herausgearbeitet, wie schwierig es ist, sicheres Wissen über ihn zu erlangen:[1] Die Vi-

[1] Vgl. *Leonhard Lehmann*, Die franziskanische Frage, in: *Dieter Berg*/*Leonhard Lehmann* (Hg.), Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1), Kevelaer [2]2014, 165–179.

ten, die über ihn geschrieben wurden, stehen von Anfang an im Dienste seiner Verehrung als Heiliger, schmücken aus, kleiden ein, so dass man einigermaßen sicheren Grund allein in den wenigen Werken findet, die von seiner eigenen Hand erhalten sind, den *Opuscula*. Und hier hat der Franziskusforscher Oktavian Schmucki schon vor über einem halben Jahrhundert aufgrund seiner Dissertation zur Christusfrömmigkeit die ernüchternde Feststellung getroffen, „dass der Passionsgedanke in den Opuscula weniger stark und nicht so häufig hervortritt wie in den biografischen Quellen“[2]. Man kann dies noch zuspitzen: Selbst in solchen Werken, in denen man einen deutlichen Hinweis auf die Nachahmung Christi im Leiden erwarten dürfte und sollte, bleibt Franz erstaunlich zurückhaltend. So hat er ein ganzes Offizium vom Leiden des Herrn verfasst, das zwar deutlich die Orientierung an eben diesem Leiden erkennen lässt –, dies aber doch in einer sehr zurückhaltenden, theologisch tief reflektierten Weise der Kombination von Psalmversen durchführt,[3] die von der Not des Leidens und einer entsprechenden Passionsintensität der Betenden wenig verspüren lässt. Auch in der Sammlung von Ermahnungen des Franz, die überliefert ist, sind die Äußerungen, die unter der Überschrift „Von der Nachahmung des Herrn“ stehen, merkwürdig zurückhaltend:

„Geben wir Acht, wir Brüder alle, auf den guten Hirten, der um seine Schafe zu retten, die Marter des Kreuzes erlitten hat. Die Schafe des Herrn sind ihm gefolgt in Drangsal und Verfolgung, Schmach und Hunger, in Schwachheit und Anfechtung und in allem übrigen, und sie haben deshalb vom Herrn das ewige Leben erhalten. Daher ist es eine große Schmach für uns Knechte Gottes, dass die Heiligen Taten vollbracht haben und wir Ruhm und Ehre erhalten wollen, wenn wir bloß davon berichten und darüber predigen.“[4]

So dringlich der Aufruf ist, Christus nicht allein durch Worte zu folgen –, ein aus dem Rahmen fallendes Streben nach Christusidentifikation und -repräsentation, nach einer Existenz als *alter Christus*, lässt sich aus diesen Zeilen nicht lesen.

So bleibt man auf die Viten angewiesen, aus denen man mindestens so viel über ihre Autoren erfährt wie über Franziskus selbst. Noch aus ihnen lässt sich gelegentlich heraushören, dass Franz selbst nicht gewagt hätte, sich als christusgleich oder auch nur -ähnlich zu sehen: Als Franz mit seinen Gefährten 1209 den Papst aufsuchte, um ihre Lebensweise genehmigen zu lassen, da sollen sie jedenfalls nach dem Bericht der sogenannten Dreigefährtenlegende insgesamt zu zwölft gewesen sein:[5] Franz stand nicht wie Jesus den Aposteln einem Zwölferkreis gegenüber, sondern er war ein Teil hiervon, der mit ihnen gemeinsam Christus folgte.

Diese Notiz ist umso bemerkenswerter, als die Viten sonst übervoll von Christusbezügen sind – neben der schon genannten Stigmatisierung ist hier vor allem an die berühmte Episode vom Kruzifix von San Damiano zu denken, jenem

2 *Oktavian Schmucki*, Beiträge zur Franziskusforschung (FrFor 48), hg. v. *Ulrich Köpf / Leonhard Lehmann*, Kevelaer 2007, 88.

3 S. die Analyse von *Oktavian Schmucki*, Beiträge zur Franziskusforschung (s. Anm. 2), 30–41.

4 *Franz v. Assisi*, Admonitiones 6 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 48 f.; lateinisches Original: *Enrico Menestò / Stefano Brufani* [Hg.], Fontes Franciscani, Assisi 1995, 29).

5 Legenda trium sociorum 46,1 f. (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 637; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 1419).

Wunderbild, das noch heute in der Kirche Santa Chiara in Assisi zu sehen ist. Bei Bonaventura, dessen „Legenda maior" besonders wirkmächtig war, liest man, wie Franz eines Tages in das Kirchlein San Damiano hineingegangen sei, dort gebetet habe – und mit einem Male dreimal vom Kruzifix her gehört habe: „Franziskus, geh hin und stelle mein Haus wieder her, das – wie du siehst – ganz zerstört wird."[6] Schon hier macht manches skeptisch, nicht zuletzt, dass sich der Gedanke von der Wiedererrichtung des beschädigten Hauses Christi motivisch durch die Viten hindurchzieht. Bekannt ist etwa der Traum von Papst Innozenz III. (1198–1216), der sah, wie die Lateranbasilika einstürzte und von einem kleinen Männlein gehalten wurde, in welchem er später Franz wiedererkannte. Dieser Traum wird erst relativ spät in den Viten erzählt. Und dasselbe gilt auch für die Episode mit dem Kruzifix von San Damiano – das ist der literarkritische Grund für Skepsis. Erstmals nämlich wird die Kruzifix-Erzählung in der Dreigefährtenlegende wiedergegeben.[7] Selbst wenn diese, was umstritten ist, wirklich von drei Gefährten von Franz stammt, wurde sie erst zwei Jahrzehnte nach dessen Tod niedergeschrieben, spät genug, um durch mancherlei angereichert worden zu sein. Franz selbst jedenfalls hat eine solche direkte Christusbegegnung in seinem Testament nicht erwähnt – die entscheidende Offenbarung sah er woanders, nämlich in der Eröffnung des Lebenswegs der Buße für ihn und seine Brüder.[8] Die Erzählung vom Kruzifix von San Damiano also scheint eher Ausdruck theologischer Formung zu sein als Erinnerung an ein Erleben von Franz selbst. Das festzustellen, heißt nicht, den Anhängern des Franziskus, die sie berichteten, Erfindungen zu unterstellen. Eher handelt es sich hier um erzählerische Verdichtungen eben dessen, was sie meinten in ihm erfahren zu haben: eine Begegnung mit dem *alter Christus*.

Dass sie Franz so wahrnahmen, hat mit einem weiteren Ereignis zu tun, bei dem Historisches und Erzählerisches auf eine noch viel kompliziertere Weise ineinander liegen: der Stigmatisierung. Wer meinte, diese Geschichte mit einem einfachen Gegenüber von historischen Fakten und Erfindung einholen zu können, kommt nicht weit. Dabei fehlt es nicht an Erklärungen für das Geschehen: der schon erwähnte Oktavian Schmucki folgte den frühen Viten, welche die Stigmatisierung in engem Zusammenhang mit der Vision einer Seraphengestalt erzählten und nahm an, dass Franz durch diese Vision in eine solche Erregung geraten sei, dass die Wundmale in einer psychosomatischen Erschütterung an seinem Körper erschienen seien.[9] Der Franziskusbiograph Helmut Feld verwies auf zeitgenössische Beispiele von Menschen, die sich selbst Wunden zugefügt hatten, um Christus gleich zu werden und nahm an, dass Franz Gleiches getan habe.[10] Beide Erklärungen bewahrten so die physische Realität der Stigmati-

6 *Bonaventura*, Legenda maior II,1 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 697; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 787).

7 Legenda trium sociorum 13,6–13 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 619; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 1386).

8 *Franz v. Assisi*, Testamentum 14 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 60; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 228).

9 *Oktavian Schmucki*, Beiträge zur Franziskusforschung (s. Anm. 2), 490.

10 *Helmut Feld*, Franziskus von Assisi. Der Namenspatron des Papstes, Darmstadt ^{3}2014, 265–267.

sierung – und verzichteten darauf, sie als ein Wunder zu erklären. Sie drücken damit etwas von der Schwierigkeit aus, die entsteht, wenn man versucht, die Realitätsvorstellungen der mittelalterlichen Glaubenden vor dem Hintergrund von Realitätsvorstellungen des 20. und 21. Jahrhunderts einzuordnen.

Näher kommt man der Welt des Franz und seiner frühen Verehrer, wenn man auch hier nicht den Viten folgt. Diese schildern das Geschehen doch allzu drastisch und bereiten zugleich die Schwierigkeit, eine mögliche Stigmatisierung zwei Jahre vor den Tod des Ordensgründers zu datieren. Schließlich müssen sie erklären, wie es geschehen konnte, dass so lange niemand von dem Geschehenen wusste. Anders und in jeder Hinsicht näher am Geschehen klingt das erste Zeugnis, das wir überhaupt hiervon besitzen: Unmittelbar nach dem Tod von Franz von Assisi verfasste der Generalminister einen Rundbrief an die Brüder, in welchem er ihnen die traurige Nachricht überbrachte. Und eben darin findet sich nun auch der begeisterte Bericht über die Wundmale:

„Und nach diesen Worten verkünde ich euch eine große Freude und die Neuheit eines Wunders. Noch nie hat man gehört ein solches Zeichen, außer im Sohne Gottes, welcher ist Christus der Herr. Nicht lange vor seinem Tod erschien unser Bruder und Vater gekreuzigt: Die fünf Wunden, die wirklich die Wundmale Christi sind, trug er an seinem Leib. Seine Hände und Füße trugen nämlich gleichsam die Einstiche der Nägel und waren von beiden Seiten durchbohrt. Sie bewahrten die Narben und zeigten die Schwärze der Nägel. Seine Seite aber erschien mit einer Lanze geöffnet, und er schwitzte oft Blut daraus.“[11]

Gewöhnt an die Erzählungen von einer physischen Stigmatisierung, mag man auch diesen Briefabschnitt zunächst als ein Zeugnis hierfür verstehen. Ein genauerer Blick auf den Text aber stößt auf Worte wie „gleichsam“ (*quasi*) oder, gleich zweimal, „erscheinen“ (*apparere*). Folgt man zudem dem Text des Elias weiter, so betont er im nächsten Abschnitt, ganz der Tradition von Heiligkeit folgend, die Schönheit des Leichnams, der die Starre verloren hat und geschmeidig geworden ist – und er stellt dies in Gegensatz zu Franz’ Lebenszeit, als an seinem Körper „keines seiner Glieder […] von schlimmem Leiden verschont“ geblieben war.[12] Ausgerechnet „*passio*“ steht hier im Text, und Elias greift zur Beschreibung der nun überwundenen Hässlichkeit im Leben Bibelverse aus Jes 53,2 f. auf, dem Gottesknechtslied, das üblicherweise auf das Leiden Christi bezogen wurde. Franz also, so ist dies wohl zu verstehen, hat im Leben die *passio* Christi am Körper erkennen lassen – eben dieses Leiden aber ist am Leichnam nicht mehr zu sehen. Mit fortdauernden körperlichen Veränderungen durch die *stigmata* lässt sich dies schwer vereinbaren.

Elias also zeichnet die Wundmale in das Modell einer Christustypologie ein und lässt erkennen, dass sie am lebenden Franz geschaut werden konnten, womöglich aber – der Idee des corpus incorruptum folgend – nicht an seinen leiblichen Überresten. Diese Beobachtungen am Text lassen fragen, ob Elias mit seinem Verweis auf die Wundmale tatsächlich ein physisches Ereignis beschreiben wollte oder nicht vielmehr eine Vision, die das Umfeld

[11] *Elias*, Epistola (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 185 [das „gleichsam“ wurde, dem lateinischen Text, der hier „quasi“ bietet, folgend, ergänzt]; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 254).

[12] *Elias*, Epistola (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 185; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 254).

von Franz an dessen Körper erfuhr: Franz erschien wie der Gekreuzigte, ohne dass deswegen sein Körper physisch verändert sein musste. Eine solche Erklärung der Stigmatisierung ist nur dann irritierend, wenn man als moderner Mensch meint, die Realität einer Vision sei geringer als die von physischen Phänomenen. Wo eine Vision von Gott gegeben ist, zeigt sie aber im mittelalterlichen Verständnis „wirklich die Wundmale Christi", wie es Elias schreibt – eine Wirklichkeit, die visionär erfahrbar ist.

Und doch hat dies schon den Zeitgenossen nicht gereicht. Wenig später schon beschrieb der erste Biograph des Franziskus das Geschehen in aller körperlichen Drastik:

„Seine Hände und Füße wurden in ihrer Mitte mit Nägeln durchbohrt sichtbar, wobei die Köpfe der Nägel an den Händen auf der inneren und an den Füßen auf der oberen Fläche erschienen, während ihre Spitzen sich an der Gegenseite zeigten. […] Und es kam ein Stückchen Fleisch zum Vorschein, das über das andere Fleisch hinausragte, gleich als ob die Spitze der Nägel umgebogen und umgeschlagen sei. In derselben Weise, über das andere Fleisch hinausstehend, waren auch an den Füßen die Male der Nägel eingedrückt."[13]

Thomas von Celano will keinen Zweifel lassen: Was hier geschah, war eine fleischliche, physische Veränderung, und diese Sicht setzte sich bald durch.

So interessant und wichtig diese Überlegungen zur historischen Fakzitität auch sind: Fragt man nach dem, was Heiligkeit bedeutet, ist freilich das Problem nach physischer oder visionärer Realität des Stigmatisierungsgeschehens nicht entscheidend. Wichtig ist vielmehr, was die Autoren mit ihren unterschiedlichen Wahrnehmungen und Beschreibungen der Realität eigentlich mitteilen wollten – und das ist eben das, was in dem Gottesknechtslied bei Elias anklingt, und auch schon in seinen zitierten ersten Worten des Berichts über die Stigmatisierung zu hören ist: Die „große Freude" erinnert natürlich an die Botschaft der Engel der Weihnachtsgeschichte auf dem Feld. Nicht umsonst verweist Elias darauf, dass das, wovon er nun berichten wird, bislang allein dem Gottessohn geschehen sei. Seine Botschaft wie auch die von Thomas von Celano und allen, die im Weiteren von der Stigmatisierung erzählen, läuft

Weiterführende Literatur:

Dieter Berg / Leonhard Lehmann (Hg.), Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, Kevelaer ^{2}2014. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Quellen zu Franz von Assisi in ausgezeichneter deutscher Übersetzung und mit erhellenden Erläuterungen.

Volker Leppin, Franziskus von Assisi, Darmstadt 2018. Diese Biographie versucht der komplizierten Quellenlage gerecht zu werden und doch anschaulich das Leben des Franziskus zu erzählen.

Oktavian Schmucki, Beiträge zur Franziskusforschung (FrFor 48), hg. v. *Ulrich Köpf / Leonhard Lehmann*, Kevelaer 2007. Eine Sammlung von Beiträgen des wichtigen Franziskusforschers aus dem Kapuzinerorden: eine Fundgrube zur Spiritualität des Franz und der Franziskaner.

[13] *Thomas v. Celano*, Vita prima III,95 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 256 [um den Unterschied zur Elias-Nachricht deutlich zu machen, wurde die Übersetzung von „videbantur" von „schienen" in „wurden sichtbar als" geändert]; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 370 f.).

auf eben dies hinaus: In den Wundmalen und damit im Leben des Poverello insgesamt war Jesus Christus selbst sichtbar geworden. Franz war zu einem Repräsentanten Christi auf Erden geworden.

Das ist vor dem Hintergrund, dass das Leben von Franz wohl keine besonderen Spuren zu einer solchen Christusidentifikation gelegt hatte, umso erstaunlicher. Vom Ende her, von der visionären Erfahrung der Auszeichnung mit den Wundmalen her, aber eröffnete sich den Zeitgenossen diese Entsprechung zu Christus. Das galt umso mehr, als hier die „Neuheit eines Wunders" erfolgt war, wie Elias schreibt. Das stimmt auch zunächst: Die Stigmatisierung scheint ein neues Phänomen gewesen zu sein. Und doch knüpft der Gedanke der Stigmatisierung an einen oben schon angesprochenen Grundton der Geschichte der Heiligen an: jene Vorstellung, dass im Heiligen oder in der Heiligen Christus selbst repräsentiert werde. Das hatte sich – wie oben erwähnt – im Martyrium besonders deutlich gezeigt. Da vollzogen die Märtyrer und Märtyrerinnen das Leiden Christ nach – bis hin zu jener Blandina, von der es heißt, dass ihre Gefährten, als sie Ende des 2. Jahrhunderts an einen Pfahl geknüpft wurde, in ihr Jesus Christus selbst erkannten.[14] Will man also die Besonderheit der Stigmatisierung vor dem Hintergrund dieser Geschichte fassen, so kann man zugespitzt sagen: Durch die wunderbare Entstehung der Wundmale wurde das Leiden Christi in einem Menschen Wirklichkeit, der nicht selbst das Martyrium durchlitten hatte, sondern Christus auf entbehrungsreiche, aber eben doch andere Weise gefolgt war.

Auffällig ist dabei, dass die Stigmatisierung des Franz von Assisi in eine Zeit fällt, in der manche religiös begeisterte Menschen sich selbst Wunden zufügten, wie etwa Marie von Oignies († 1213)[15] oder auch ein Mensch, der 1222 in Oxford als Ketzer verklagt wurde[16]. Dies sind die Geschehnisse, die in der Forschung zu der Annahme geführt haben, auch Franz habe sich die Wundmale Christi selbst beigefügt. Man kann sie aber frömmigkeitsgeschichtlich etwas vorsichtiger auf Franz beziehen. Sie weisen auf einen Horizont, in dem der Gedanke an Gewicht gewann, dass Menschen eben die Leidensidentifikation mit Christus verwirklichten, die einst die Märtyrer erlangt hatten, ohne selbst Märtyrer zu werden.

Es liegt auf der Hand, warum diese Weise einer Passion ohne Martyrium an Bedeutung gewann: Die Kreuzzüge einerseits, die Auseinandersetzung mit den ketzerischen Bewegungen in Europa andererseits hatten neu die Möglichkeit eines Martyriums in den Gesichtskreis der lateinischen Christenheit treten lassen. Freilich war das Geschehen hochgradig ambivalent: Wer sich auf den Kreuzzug begab, verging sich ja vielfach gegen das Verbot, Menschen zu töten –, aber er tat dies im Namen Christi und zum Wohl der christlichen Schwestern und Brüder.[17] So konnte ein Tod auf dem Schlachtfeld schlecht unmittelbar zur Ehre der Altäre führen. Aber,

14 *Eusebius*, Historia ecclesiastica V,1,41.

15 Vgl. *Helmut Feld*, Franziskus von Assisi [s. Anm. 10], 265 f.

16 *Christoph Daxelmüller*, „Süße Nägel der Passion". Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute, Düsseldorf 2001, 90–93.

17 Zu diesem Problem als Hintergrund der Ablassvergabe s. sehr erhellend *Christiane Laudage*, Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 152–154.

so die Verheißung von Papst Urban II. (1088–1099) auf der Synode von Clermont 1095, die Teilnahme am Kreuzzug sollte als Bußstrafe anerkannt werden, also, so wird es zumindest von der Wirkung her zu verstehen sein: vollen Ablass gewähren.

Um im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen und Ketzern den Gedanken des Martyriums und damit einer neuen Gestalt von Heiligkeit zu entwickeln, bedurfte es eines friedlichen Opfers, das nicht selbst Schuld auf sich geladen hatte. Als im Jahre 1208 der Zisterzienser Peter von Castelnau ermordet und diese Tat den Katharern zur Last gelegt wurde, war es soweit: Papst Innozenz III., also eben jener Papst, der uns oben schon als der begegnet ist, der in Franz den Retter der einstürzenden Kirche gesehen haben soll, erklärte, Peter von Castelnau sei im Kampf für Christus gestorben.[18] Noch war Peter damit kein offizieller Märtyrer, aber der Gedanke war neu präsent, und wenig später realisierte er sich in dem Dominikaner Petrus Martyr († 1252). Er hatte im Sinne seines Ordens gegen die Katharer gepredigt und wurde nun auf dem Weg von Como nach Mailand Opfer eines Mordanschlags, der wiederum den Katharern zugeschrieben werden konnte.[19] Ausführlich werden in der *Legenda aurea* die Parallelen zur Passion Christi hervorgehoben,[20] die diesen Tod zu einer Repräsentation Christi machen.

Das Martyrium des Petrus Martyr liegt zeitlich nach, das des Peter von Castelnau vor der Vision der Wundmale an Franz von Assisi. Auch dessen Leben aber war von dem Gedanken des Martyriums nicht unberührt: Thomas von Celano sprach im Blick auf dessen mehrfache Bemühungen, in das Heilige Land zu gelangen, von „flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium“[21]. Aber offenkundig wollten die Tradenten des Franziskuslebens eine solche Martyriumssehnsucht nicht propagieren, sondern es gibt auch deutliche Gegenstimmen. In einer frühen Chronik nämlich schreibt Jordan von Giano, in Spanien seien fünf Brüder „mit dem Martyrium gekrönt“ worden.[22] Aber er setzte hinzu: Als diese Brüder wegen ihres Martyriums verehrt wurden, habe Franz dagegen erklärt, niemand solle sich des Leidens anderer rühmen, sondern nur des eigenen Leidens.[23]

Heiligkeit durch das Martyrium also war der frühen franziskanischen Bewegung bekannt – und sie wurde jedenfalls mit Skepsis bedacht. Genau dieser Hintergrund erklärt die Bedeutung der Stigmatisierung des Franz von Assisi. Hier war an einem Menschen deutlich geworden, dass das Leben in Demut und Armut zu Christusgleichheit führte. In einzigartiger Wei-

18 *Jörg Oberste*, Der „Kreuzzug“ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003, 51.

19 *Jakob de Voragine*, Legenda aurea 65: De sancto Petro Marrtyre (*Jacobus de Voragine*, Legenda aurea / Goldene Legende. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 872,22–874,19).

20 Ebd., 65 (*Jacobus de Voragine*, Legenda aurea [s. Anm. 19], 876,9–18).

21 *Thomas v. Celano*, Vita prima 55 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 232; Fontes Franciscani [s. Anm. 4], 329).

22 *Jordan v. Giano*, Chronica 7 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 974; *Johannes Schlageter* [Hg.], Die Chronica des Bruders Jordan von Giano. Einführung und kritische Edition nach den bisher bekannten Handschriften, in: Archivum Franciscanum historicum 104 [2011], 3–63, hier: 36).

23 *Jordan v. Giano*, Chronica 8 (Franziskus-Quellen [s. Anm. 1], 973; Die Chronica des Bruders Jordan von Giano [s. Anm. 22], 36).

se war die Passion Christi selbst in Franziskus sichtbar geworden –, ohne dass er das Martyrium erlitten hatte. Christus zu folgen also, das war die klare Botschaft, hieß nicht: das Martyrium zu suchen, sondern die Demut.

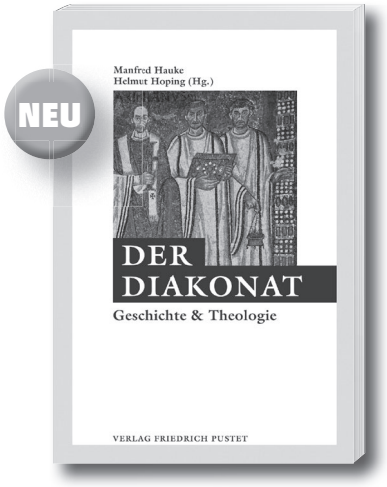
Der Autor: *Volker Leppin (Jahrg. 1966), Professor für Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation an der Evang.-Theol. Fakultät Tübingen, o. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, korr. Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften; Publikationen: Geschichte des mittelalterlichen Christentums, Tübingen 2012; Martin Luther, Darmstadt [3]2017; Franziskus von Assisi, Darmstadt 2018.*

Das Profil des Diakonats

MANFRED HAUKE / HELMUT HOPING (HG.)
Der Diakonat
Geschichte & Theologie

Die Wiedereinführung des ständigen Diakonats in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils ist noch immer eine Herausforderung für die theologische Reflexion. Die Frage nach dem Frauendiakonat lässt sich nur klären, wenn zuvor das spezifische Profil des sakramentalen Diakonats herausgearbeitet wurde.

416 S., kart., ISBN 978-3-7917-3100-1
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet www.verlag-pustet.de

Andreas Schmoller

Zwischen Alexandrien und St. Radegund

Historische und politische Kontexte von Heiligenverehrung und Heiligsprechungen

◆ **Heilige haben für die Nachfolgegenerationen nicht immer nur Vorbildcharakter, was die ideale christliche Lebensweise angeht. Sie können auch identitätsstiftenden Charakter haben, wenn sich die verehrende kirchliche Gemeinschaft oder Teile von ihr als Minderheit und in Opposition zum umliegenden gesellschaftlich-politischen System erfährt. Wie sehr das für die koptische Kirche von Anfang bis heute zutrifft und welche Rolle es im Kontext der Verehrung der sich dem NS Regime geopferten Märtyrer spielt, zeigt unser Autor. (Redaktion)**

Die Glaubenszeugnisse des Seligen Franz Jägerstätter und anderer Heiliger, die Opfer des NS-Regimes wurden, lösen einerseits Irritationen und Ablehnung aus, andererseits geht von ihnen auch eine besondere Anziehungskraft aus. Hinzu kommt, dass religiöse und theologische Rezeptionen mitunter völlig unverbunden – wenn nicht gar unversöhnlich – neben öffentlichen Diskursen zu einzelnen Heilig- bzw. Seligsprechungen existieren. Vielfach entstehen Deutungsstreitigkeiten und die Gefahr von Vereinnahmung von Heiligen. In diesem Beitrag sollen diese nicht-theologischen Dimensionen von Heiligsprechung und Heiligenverehrung aus zwei verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden. Dies betrifft einerseits die Blickrichtung nach innen, insofern Heiligenverehrung über das religiöse hinaus für eine Gruppe bzw. Kirchengemeinschaft bedeutsam ist, andererseits die Blickrichtung nach außen, insofern Heiligsprechung und Heiligenverehrung auch außer-kirchlich wahrgenommen werden und in politischen bzw. gesellschaftlichen Kontexten interpretiert werden. Ein besonderer Fokus liegt bei den Überlegungen auf den Märtyrer-Heiligen.[1] Als Ausgangspunkt dienen religionshistorische Ausführungen zu Heiligsprechung und Heiligenverehrung in der koptischen Kirche, die ein außergewöhnliches Selbstverständnis als Märtyrer-Kirche aufweist. In ihr spielt die Märtyrertheologie und -verehrung auch heute eine zentrale Rolle in der religiösen Praxis. Es wird deutlich, dass diese im spezifischen ägyptischen Kontext eine soziale Funktion für die Gruppenidentität innerhalb der Gesamtgesellschaft hat, die jedoch durchaus ambivalent sein kann. Der zweite Teil beleuchtet anhand von drei bekannten Beispielen (Maximilian Kolbe, Edith Stein und Franz Jägerstätter), welche politischen Kontroversen Heiligsprechungen von MärtyrerInnen des 20. Jahrhun-

[1] Aus Gründen der Einfachheit (insbesondere bei zusammengesetzten Worten) wird im Artikel auf die Verwendung der weiblichen Form Märtyrerinnen verzichtet. Es sind jeweils aber Märtyrer und Märtyrerinnen gemeint.

derts im westlichen Kontext heute aufwerfen können. Abschließend will eine kurze Synthese der beiden sehr konträren Blickrichtungen kursorisch aufzeigen, dass Heiligsprechungen und auch Heiligenverehrung in religiöser Perspektive für Individuum und Gruppe bzw. Kirche trotz der Gefahr einer Geschichtsklitterung höchst bedeutsam bleiben, wenn sie sich der möglichen sozialen und politischen Ambivalenzen stellen und diese reflektieren.

1 Heilige und Märtyrer: Die Besonderheiten der koptischen Tradition

Kaum eine christliche Kirche wird derart mit der Tradition der Heiligenverehrung assoziiert wie das koptische Christentum. Das Besondere daran ist, dass die Heiligenverehrung im Christentum am Nil zwei fundamentale Typen von Heiligen kennt, die sich durch die Geschichte ziehen: den Märtyrer und den (asketischen) Mönch.[2] Dass die koptische Kirche eine Märtyrerkirche ist, drückt sich paradigmatisch in der koptischen Zeitrechnung aus. Sie beginnt mit dem Jahr der Thronbesteigung des römischen Kaisers Diokletian 284 n. Chr., der versuchte, das Christentum in Ägypten systematisch zu vernichten. Das alexandrinische Christentum war von den bekannten römischen Verfolgungen der vorkonstantinischen Zeit besonders betroffen, so dass es in dieser orientalischen Tradition zu einer ausgeprägten Märtyrerverehrung kam.[3]

1.1 Das bleibende Selbstverständnis als Märtyrerkirche

Nun gehört das Beispiel der Märtyrer, die in der Nachfolge Christi stehend, ihr Leben im Namen ihres Glaubens hingeben, zum wesentlichen Selbstverständnis des gesamten Christentums, und nicht nur der koptischen Kirche. Wie ist es also zu erklären, dass die koptischen Christen ihre religiöse Identität heute noch zentral aus der Verehrung ihrer antiken wie modernen Märtyrer beziehen, während die Märtyrer in der Heiligenverehrung der römisch-katholischen Tradition nicht mit einer vergleichbaren Monopolstellung aufwarten können? Neben anderen Faktoren (v. a. ländlich-rurale Struktur des koptischen Christentums) spielt hier die politische Stellung der koptischen Christen in der *longue durée* der ägyptischen Geschichte eine entscheidende Rolle.[4] Der Märtyrer als Sinnmodell im alltäglichen Glaubensleben verlor auch nach dem Ende der römischen Verfolgungen nicht an Strahlkraft. Die Kopten bleiben bis ins 21. Jahrhundert in einer Position des Beherrschtseins, des Besiegt- bzw. von einer dominierenden Macht Belagertseins. Zwar wurde das römische Reich, zu dem Ägypten zählte, mit der konstantinischen Wende Anfang des 4. Jahrhunderts christlich, aber schon im darauffolgenden Jahrhundert wich das koptische Christentum durch die Nichtannahme der Beschlüsse des Konzils von Chalzedon (451) durch die alexandrinische Hierarchie von der Reichskirche ab und begann allmählich eine autonome Struktur

[2] Ich stütze mich hier und im Folgenden immer wieder auf: *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser. Sainteté, miracles, apparitions, Paris 2004.

[3] Vgl. *Karl Pinggéra*, Die Koptisch-Orthodoxe Kirche, in: *Christian Lange* / *Karl Pinggéra* (Hg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, 63–76.

[4] Vgl. ab hier wieder *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 24–33.

aufzubauen.[5] Durch die Unterdrückung seitens der melkitischen Patriarchen bzw. Präfekten und nach dem Vordringen des Islams ab dem 7. Jahrhundert blieb das hagiografische Modell des Märtyrers mit seiner Dialektik – unterworfen, aber siegreich in Christus – bestehen. In ihm erkennt sich die gesamte christlich-koptische Gemeinschaft über die Jahrhunderte hinweg. Dies gilt auch für die nachfolgenden muslimischen Dynastien und Epochen bis zu den Gegebenheiten eines sich verstärkenden islamistischen Fundamentalismus ab den 1970er-Jahren, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.[6] Neben dem Märtyrer ist es der Mönch, der als Athlet der Askese und des Glaubens insbesondere durch sein entsagungsreiches Leben in der Wüste oder an abgelegenen Orten die Faszination des Glaubensvolkes auf sich zieht. In ähnlicher Weise hat das Ideal der Askese vor dem Hintergrund der politischen und demografischen Marginalisierung der Kopten immer wieder neu seine Attraktivität entwickelt.

1.2 Zum Vergleich: Heiligsprechung in der lateinischen Kirche

Diese Modelle waren in der gesamten frühen Christenheit bekannt und ausgebildet. In der lateinischen Kirche prägte jedoch zusehends Rom strikt die Figur des Heiligen im Rahmen der Heiligsprechungen.[7] Seit dem 13. Jahrhundert ist die Heiligsprechung oder Kanonisierung dem Papst vorbehalten. Die Heiligen des ersten Milleniums wurden wie bei den Kopten „als Folge spontaner Verehrung durch das christliche Volk ‚Heilige' genannt."[8] Der Übergang von der bischöflichen zur päpstlichen Heiligsprechung verlief im 10. Jahrhundert nicht ohne Kompetenzstreitigkeiten und sollte sowohl die päpstliche Autorität stärken als auch die Frömmigkeit des Volkes kontrollieren. Im 14. Jahrhundert gerieten in der lateinischen Kirche die Gründungstypen der Heiligen nach und nach in Vergessenheit.[9] Die Heiligen rekrutierten sich zu dieser Zeit hauptsächlich aus dem Adel.[10] Eine ähnliche Entwicklung findet sich in der byzantinischen Tradition, mit einem mehr und mehr institutionalisierten Verständnis von Heiligkeit.

Bei den Kopten hingegen blieb die *vox populi* der bestimmende autonome Faktor für die Bestimmung von Heiligkeit und damit der Heiligenverehrung.[11] Aus den geschilderten religionsgeschichtlichen Besonderheiten ergibt sich die Kontinuität der Gründungsmodelle Märtyrer und Asket. Sie hatten Relevanz für die jeweilige

5 Die koptisch-orthodoxe Kirche gehört damit zusammen mit der syrisch-orthodoxen Kirche, der armenisch-apostolischen Kirche und der äthiopisch-orthodoxen Kirche zur Familie der orientalisch-orthodoxen Kirchen, die heute als „vorchalcedonische Orthodoxie" bezeichnet wird. Wegen der starken Betonung der göttlichen Natur Jesu Christi in der Christologie wurden diese Kirchen in der Kirchengeschichte lange als „Monophysiten" bezeichnet. Vgl. *Johannes Oeldemann*, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer [2]2008, 10.

6 Zu empfehlen ist hier nach wie vor: *Gilles Kepel*, Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremisums, München–Zürich 1995.

7 *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 29.

8 Vgl. ab hier: *Georg Denzler / Carl Andresen*, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München [4]1993.

9 *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 29.

10 Vgl. *André Vauchez*, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, Paris 1978.

11 *Brigitte Voile*, Les coptes d'Égypte sus Nasser (s. Anm. 1), 30 f.

Gegenwart bis heute in der Lage, die feindliche Umwelt von damals symbolisch mit dem Heute zu verknüpfen. Der/die Gläubige deutet durch diese Heiligen seine Gegenwart und erkennt in ihr einen religiösen Sinn. Daraus resultiert eine tiefe Identifikation mit der Gemeinschaft dieser Heiligen. Das Ideal des Märtyrers und des Asketen blieb damit lebendig, wie sich gerade im Umgang der koptischen Christen und Kirche angesichts zahlreicher auch im Westen bekanntgewordener Anschläge und Verbrechen an koptischen Christen durch Islamisten in den letzten Jahrzehnten verdeutlicht hat.

1.3 In Gemeinschaft mit „alten" und „neuen" Heiligen

Vor diesem Hintergrund ist auch der rapide Anstieg von Heiligsprechungen in der koptischen Kirche im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zu verstehen, während in der Periode zuvor das Phänomen nahezu inexistent war.[12] Zu den ägyptischen Wüstenvätern und Märtyrern des 3.–5. Jahrhunderts gesellten sich in der koptischen Kirche nunmehr neue Heilige, die als Fürsprecher in einer Zeit wachsender Bedrohung von außen angerufen werden konnten und können. Dies liegt zum einen an der Renaissance des monastischen Lebens in Ägypten und den gesellschaftlichen Entwicklungen nach der Revolutionsära von Gamal Abdal Nasser,[13] in der islamistisch motivierte Gewalt und Diskriminierung der Kopten den Alltag zusehends bestimmten. Die Entscheidung der *vox populi*, ob dieser oder jener Wüstenmönch als heilighafte Gestalt verehrt werden soll oder nicht, blieb nach wie vor grundlegend. Der Heiligenkult setzte und setzt oft schon bei Lebzeiten ein und wird dann von der koptischen Hierarchie durch die Kanonisierung bestätigt.[14] Die Modelle des mönchischen Asketen und des für seinen Glauben gestorbenen Märtyrers bieten aus der religiösen Innenperspektive Orientierung und schaffen einen starken Gruppenzusammenhalt – zu den Glaubensgeschwistern heute und den Heiligen und Märtyrern von damals.[15] Wie die Glaubenszeugen damals den römischen Peinigern widerstanden, so behaupten sich die Gläubigen heute den islamistischen Unterdrückern gegenüber und wissen sich so in der Nachfolge Christi. Bei meinen Forschungen zur koptischen Diaspora in Österreich konnte ich immer wieder feststellen, dass diese islamistische Anschläge auf koptische Kirchen oder die IS-Gräuel an 21 koptischen Christen in Libyen im Sinne einer Märtyrertheologie einordneten. Die Nachfolge Christi ernst zu nehmen, heißt im Sinne der christlichen Feindesliebe, auf Rache und Verurteilung zu verzichten und ebenso für die Täter zu beten. Der Bedrohung sei durch einen gefestigten Glauben zu begegnen, der sich schließlich auch darin ausdrückt, dass die Gläubigen in die Kirche gehen, selbst wenn sie Anschläge auf ihre Gebäude befürchten müssen. Was aus der Innenperspektive als

12 Vgl. ab hier: *Catherine Mayeur-Jaouen*, Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX e siècle, in: Revue de l'histoire des religions 215/1 (1998), 139–186.

13 Gamal Abdal Nasser (1918–1970) war als Offizier der Armee am Militärputsch von 1952 beteiligt; er war von 1952 bis 1954 Premierminister und von 1954 bis 1970 ägyptischer Staatspräsident.

14 Ebd., 148.

15 Vgl. dazu auch: *Lise Paulsen Galal*, Coptic Christian Practices. Formations of Sameness and Difference, in: Islam an Christian-Muslim Relations 23/1 (2012), 45–58.

starker religiöser Zusammenhalt im Glauben wahrgenommen wird, stellt sich gesellschaftlich von außen betrachtet für viele ForscherInnen als ein bedenkliches Einigeln der koptischen Christen innerhalb der ägyptischen Gesellschaft dar.[16] Daran ändert auch die offizielle Beibehaltung des Narrativs der aus Kopten und Muslimen geformten ägyptischen nationalen Einheit nach außen nichts. Kopten bleiben marginalisiert und isolieren sich als Gemeinschaft zusehends von der Mehrheitsbevölkerung.

2 Heiligsprechungen und die neuen Märtyrer in der katholischen Kirche

Wechseln wir die Perspektive und nehmen die katholische Kirche in den Blick. Vor allem unter Papst Johannes Paul II. ist das Bewusstsein dafür geschärft worden, dass es Märtyrer nicht nur in der Anfangszeit der Kirche gegeben hat, sondern dass „das von der Vorherrschaft totalitärer Ideologien geprägte 20. Jahrhundert in besonderer Weise eine Zeit der Märtyrer" war.[17] Was heißt es, wenn durch die sprunghaft angestiegenen Heiligsprechungen den Märtyrern in der katholischen Tradition wieder mehr Platz eingeräumt wird und Johannes Paul II. die Kirche des 20. Jahrhunderts mit der Anfangszeit der Kirche als Märtyrerkirche vergleicht? Wird hier eine steigende Nachfrage bedient? Wie Eberhard Schockenhoff festgestellt hat, ist die Rezeption der Märtyrer der jüngeren Geschichte mit einem „merkwürdigen Unwohlsein" verbunden angesichts der Debatten und Schuldvorwürfe des angeblichen Versagens der Kirche im Nationalsozialismus.[18] Es fehle offensichtlich in der westlichen Kirche an einer Theologie des Martyriums, die den Sinn dieser Lebenszeugnisse erschließen könnte.[19] Das heißt: Zumindest im westeuropäischen Kontext ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wie weit die jüngere Entwicklung der Heiligsprechungen bei den Gläubigen auf Resonanz stößt.

Hier besteht – wie gesagt – eine Frage der Theologie, der an dieser Stelle nicht näher nachgegangen wird. Eine weniger theologische als religionshistorische Aufgabe liegt darin, die modernen Heiligsprechungen der katholischen Kirche in ihren gesellschaftlich-politischen Implikationen – und dazu zählen religionspolitisch gedacht auch ökumenische und inter-religiöse Aspekte – nach außen zu betrachten. Denn ein Resonanzproblem ergibt sich durch Heiligsprechungen ja nicht nur unbedingt auf intra-konfessioneller Ebene, sondern in der modernen Gesellschaft auch aus der Außenperspektive. Im Folgenden dazu drei prominente Beispiele:

2.1 Maximilian Kolbe

Am 10. Oktober 1982 sprach Johannes Paul II. den polnischen Franziskaner-Minoriten Maximilian Kolbe heilig.[20] Kol-

16 Vgl. *Laure Guirguis*, Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transormations politiques (Rerres et gens d'islam) (2005–2012), Paris 2012.

17 *Eberhard Schockenhoff*, Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

18 Ebd., 27.

19 Ebd., 29.

20 Vgl. ab hier: *Christian Pletzing*, Legendary Martyr: Maximilian Kolbe, in: Kirchliche Zeitgeschichte 27/2 (2014), 364–373.

be (geb. 8. Jänner 1894 in Zdunska Wola) kennzeichnete eine ausgeprägte Marienverehrung, Klostergründungen, Publikations- und Missionsarbeit. Unmittelbar nach Ausbruch des 2. Weltkrieges geriet Kolbe mit 40 anderen Ordensbrüdern in eine zweimonatige Haft. Im Februar 1941 verhafteten ihn die deutschen Besatzer erneut und deportierten ihn nach Auschwitz. Als die Lagerleitung zehn Insassen für die Ermordung selektierte, um für die angebliche Flucht eines Gefangenen Vergeltung zu üben, bot sich Kolbe an, anstelle des Familienvaters Franciszek Gajowniczek in den Tod zu gehen. Nach zwei Wochen im Hungerbunker starb Kolbe am 14. August 1941 durch eine tödliche Injektion. Die Verehrung Kolbes setzte bereits ein, als der 2. Weltkrieg noch im Gange war. 1943 erschien eine erste Biografie und sein Orden bemühte sich um die Popularisierung Kolbes. Schon die Seligsprechung Kolbes 1971 durch Papst Paul VI. bot die Möglichkeit, die Bedeutung des Glaubensheiligen und Märtyrers Kolbe politisch zu reflektieren. Kardinal Wyszyński hob die nationale Bedeutung Kolbes hervor und charakterisierte ihn als „Blume der polnisch-katholischen Religiosität". Kolbe wurde eingefasst in ein Narrativ, in dem Auschwitz vor allem der Ort der absoluten Auslöschung des polnischen Volkes war. Im Sinne der Idee eines polnischen Messianismus, der nach den Teilungen Polens in der polnischen Romantik bedeutend wurde, war Kolbe ein Vorbild der polnischen Selbstaufopferung. Polen wurde durch die Teilung von fremden Mächten zerstört, nahm aber später in Europa eine Führungsrolle im selbstaufopfernden Kampf gegen Tyrannei und Unterdrückung ein (= Nationalsozialismus und Kommunismus). Die Heiligsprechung stärkte auch die Solidarność-Bewegung, für die Kolbe als Symbolfigur Werte repräsentierte, die der sozialistischen Gesellschaft überlegen waren. Der polnische Heilige war damit als Symbol für einen nationalen Geschichtsmythos funktionalisiert. Dabei wurde auch sein publizistischer Einsatz für die polnische Identität als nationaler Katholizismus gewürdigt. Allerdings blieb damit der Antisemitismus, der aus der Feder Kolbes stammte bzw. in den von ihm verlegten Zeitschriften enthalten war, ausgespart. Denn auch den antisemitischen und antimodernen Aspekt des polnischen national-religiösen Katholizismus repräsentiert Kolbe in prononcierter Weise. So ist es wenig verwunderlich, wenn diese Aspekte von Kolbes Wirken in Debatten umso zentraler werden, je mehr sich die katholische Kirche ihrer Tradition des Antisemitismus stellen musste. Ist so eine kritische Auseinandersetzung auch im Rahmen von Heiligsprechungsverfahren möglich?

2.2 Edith Stein

Dies scheint auf den ersten Blick mit Bezug auf den Antisemitismus der Kirche möglich zu sein, wenn man den Fall der 1987 selig- und 1998 heiliggesprochenen Märtyrerin Edith Stein (geb. 12.10.1891 in Breslau) betrachtet. Edith Stein konvertierte 1922 vom Judentum zur katholischen Kirche und trat 1933 in den Orden der Unbeschuhten Karmeliterinnen ein. Sie gab mit diesem Schritt jedoch ihre Verbundenheit mit dem jüdischen Volk und der Religion nicht auf. Aufgrund der rassischen Verfolgung durch die Nationalsozialisten ist sie „als Jüdin" am 9. August 1942 in einer der Gaskammern von Auschwitz-Birkenau ermordet worden. Ihre Heiligsprechung wird von der Amtskirche im Geiste der Konzilserklärung *Nostra Aetate* gedeutet, um die Wende im katholisch-jüdischen Verhältnis deutlich zu machen.

„Edith Stein wird sowohl als ‚herausragende Tochter Israels', deren Taufe keinen Bruch mit dem jüdischen Volk bedeutet habe, und als ‚treue Tochter der Kirche' charakterisiert und geehrt. Deshalb rufe die katholische Kirche, die Edith Steins gedenkt, auf zu Wachsamkeit und Mut gegenüber allen Formen von Antisemitismus, Rassismus und neuheidnischer Glaubensverfolgung."[21]

Doch gerade derartige Heiligsprechungen, die über die Ränder der katholischen Kirche Wahrnehmung finden, werden von außen kritisch interpretiert. Soll damit nicht erst recht über das Versagen der Kirche gegenüber den verfolgten jüdischen Menschen hinweggetäuscht werden? Von Seiten jüdischer Vertreter wiederum wurde die Heiligsprechung mitunter auch als Provokation empfunden, da darin eine *ecclesia triumphans* zum Ausdruck käme, die insgeheim die Botschaft aussendet, dass die Beispielhaftigkeit von Stein in ihrem Glaubensübertritt liegt.[22] Zudem müsse klargestellt werden, dass sie nicht für ihren Glauben, sondern wegen ihrer rassischen Zuordnung zu Tode kam und damit ein Opfer der Shoah sei und keine christliche Märtyrerin.

Man sieht, dass Heiligsprechungen in der westlichen Welt zu Deutungsdiskursen anregen, wo es um Ansprüche und Vereinnahmung einer Person oder umgekehrt um die Kritik und Delegitimierung von formulierten Ansprüchen gehen kann. In Edith Steins Schriften findet sich eine historische Bestandsaufnahme des fehlenden gegenseitigen Verständnisses zwischen Juden und Christen. Ungeachtet der theologischen und kirchenrechtlichen Parameter, die für ein Selig- bzw. Heiligsprechungsverfahren zu beachten sind, wird deutlich, dass jede Heiligsprechung in konkrete historische und diskursive Kontexte hineingestellt ist, die für ihre Rezeption und Resonanz von Bedeutung sind. Dieses Bewusstsein ist in der katholischen Kirche durchaus vorhanden, wie das dritte Beispiel verdeutlicht.

Weiterführende Literatur:

Nellly van Doorn-Harder / *Kari Vogt* (Hg.), Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today, Oslo 1997.

Rupert Klieber, Das christliche Martyrium zwischen Diokletian und Stalin. Glorifizierte Todesopfer als moralische Munition in alten und neuen Konfliktfeldern, in: *Jan-Heiner Tück* (Hg.), Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 207–236.

Florian Schwanninger, Erinnerung und Gedenken in Oberösterreich. Eine historische Skizze der Erinnerungskultur für die Opfer des Nationalsozialismus, in: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 23 (2013), 171–260.

2.3 Franz Jägerstätter

Der emeritierte Diözesanbischof von Linz, Maximilian Aichern, wurde bereits bei seinen ersten Bischofsvisitationen nach seiner Amtseinführung 1982 – vor allem jenen des Innviertels – wiederholt damit konfrontiert, dass eine etwaige Seligsprechung des NS-Kriegsdienstverweigerers Franz Jägerstätters bei Gläubigen auf Ablehnung stieß, die manche mit der Androhung eines

[21] *Leonore Siegele-Wenschkewitz*, Heiligsprechung und Selbstkritik: Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Sein, in: Kirchliche Zeitgeschichte 13/1 (2001), 45–58.

[22] Ebd., 48.

Kirchenaustritts unterstrichen.[23] Gleichzeitig war die Verehrung und Rezeption des St. Radegunder Bauern und Familienvaters, den die Nationalsozialisten am 9. August 1943 in Brandenburg für seine Verweigerung des Kriegsdienstes enthaupten ließen, ein internationales Phänomen geworden, das die zuständige Diözese vor die Frage stellte, ob den Stimmen, welche von der Heiligkeit Jägerstätters überzeugt waren, nicht die gebührende Aufmerksamkeit und Prüfung gegeben werden müsste. Doch selbst unter Kirchenführern herrschten Vorbehalte gegenüber einer Seligsprechung Jägerstätters nicht zuletzt aus Rücksichtnahme gegenüber dem Kirchenvolk. Wie Erna Putz formulierte, war inner- wie außerhalb der Kirche „das Haupthindernis jedweder Würdigung Franz Jägerstätters die ‚Gefühlswelt' der ehemaligen Soldatengeneration."[24] Nicht religiös-christliche Deutungshorizonte der Vita Jägerstätters dominierten in diesen Debatten, die auch nach der Seligsprechung 2007 nicht gänzlich abrissen. Für viele war es schlicht moralisch falsch, Haus und Hof, Frau und Kinder im Stich zu lassen – um der persönlichen Entscheidung willen. Für andere war Jägerstätter wiederum ein religiöser Fanatiker, der sich auch über die Empfehlungen seiner kirchlichen Vertrauensleute bezüglich Wehrdienst hinwegsetzte. Die Diözese Linz unter der Leitung Maximilian Aicherns bereitete dennoch in einem kontinuierlichen Prozess den Weg zur Seligsprechung Jägerstätters und bewies dabei pastorale Umsicht.[25] Dabei vollzog sich nicht nur ein Generationenwechsel, auch kirchlich begannen neue Perspektiven stärker Fuß zu fassen. Dies galt insbesondere für die Achtung des persönlichen Gewissens eines jeden Menschen im Fall von Kriegsdienstverweigerung. Dass diese als höchste Instanz von Entscheidungen von der Kirche ausreichend zu würdigen sei, wurde auf dem Zweiten Vatikanum von Erzbischof Thomas D. Roberts eingefordert und wurde in der diözesanen Erkundungsphase umfassend theologisch reflektiert.[26] Nichtsdestotrotz war der Name Jägerstätter in Österreich eng verknüpft mit der Frage nach einem verantwortungsvollen Umgang der Nachkriegsgesellschaft mit dem Erbe des Nationalsozialismus und dessen Kriegen. Im Zuge der Waldheim-Affäre (1986) wurde erstmals offensichtlich, dass der Rekurs auf das Motiv der Pflichterfüllung nicht mehr auf ausreichende Akzeptanz stieß.[27] Die Seligsprechung Jägerstätters durch die Kirche setzte jedoch auch diese wiederum der Kritik aus, weil damit für die kirchenkritische Öffentlichkeit der Verdacht entstand, dass damit „nicht mehr als eine allzuspäte Rein-

23 Vgl. Interview mit Maximilian Aichern von Andreas Schmoller, 5.2.2019, Linz, Audio-Sammlung Franz und Franziska Jägerstätter Institut, KU Linz.

24 *Erna Putz*, Franz Jägerstätter. Reibebaum einer alleingelassenen Generation, in: Manfred Scheuer (Hg.), Ge-Denken: Mauthausen / Gusen. Hartheim. St. Radegund, Linz 2002, 88–129.

25 Vgl. neben der bereits genannten Literatur auch: *Erna Putz* u. a., Das Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung. Zur Geschichte der Würdigung Franz Jägerstätters, in: *Pax Christi Oberösterreich* (Hg.), Franz Jägerstätter: Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung (Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit, Friede, Schöpfung im Pastoralamt der Diözese Linz), Linz [2]2001, 41–56.

26 Ergebnis daraus war insbesondere: *Alfons Riedl* / *Josef Schwabeneder* (Hg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Thaur 1997.

27 *Heidemarie Uhl*, Of Heroes and Victims. World War II in Austrian Memory, in: Austrian History Yearbook 42 (2011), 185–200.

waschung von der unseligen Verstrickung der katholischen Kirche im ‚Dritten Reich'" betrieben würde.[28]

Dass die politische Funktionialisierung und die anderen Instrumentalisierungen im Fall Jägerstätter historisch unangebracht sind, hat Manfred Scheuer intensiv reflektiert. Er hat damit Heiligsprechung auch in einem säkularen Diskurs verhandelt, der für die kirchliche Selbstbestimmung in einer pluralen Gesellschaft relevant ist:

„Heiligsprechungen sind nicht als Beruhigungsmittel gedacht oder als Streicheln eines Kindes, das ertrotzen will, was es wünschte. Sie sind keine narzisstische Versöhnung auf der Ebene reiner Selbstbestätigung, kein Alibi, das es uns erlauben würde, den Blick von den vielen anderen Opfern abzuwenden, von der Not der namenlosen Menschen abzusehen. Die Kirche kann sich die Märtyrer nicht einfach auf ihre Fahnen heften. Es bleibt ja auch deren einsamer und unvertretbarer Glaube. Zudem müsste ein Blick in die Geschichte der christlichen Aggression und Gewalt genügen, um mit dem Kult der Märtyrer und Bekenner nicht triumphalistisch umzugehen. Man sollte sich nicht mit fremden, nämlich mit Gottes eigenen Federn schmücken."[29]

3 Synthese

Die Verehrung von Heiligen resultiert aus religiösen Impulsen, die häufig nicht an offizielle Heiligsprechungsverfahren gekoppelt sind. Dies gilt für die alexandrinische Tradition des Christentums ebenso wie für den St. Radegunder Franz Jägerstätter, der früh – wenngleich unbemerkt – Verehrung fand. Gleichzeitig bilden sich in Heiligenverehrungen auch gruppenspezifische Dynamiken ab, die u. a. Zugehörigkeiten zu einer Gruppe definieren und stärken, auch wenn dies von außen mitunter in ganz anderen Interpretationshorizonten beurteilt wird. Die stetig wachsende Verehrung Franz Jägerstätters durch eine international geprägte *vox populi* ab den 1960er-Jahren erforderte von der katholischen Amtskirche, sich sehr divergierenden Lesarten des Falles Jägerstätter zu stellen. Lange wurde darauf geblickt, was an Jägerstätter auch innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft irritierte und unverständlich blieb. Doch was beflügelte die Verehrung Jägerstätters, die spät aber doch in eine offizielle Verehrung durch die Amtskirche mündete? Seine politische Entscheidung aus religiösen Motiven, den Krieg für Hitlerdeutschland zu verweigern vereinigt am Grab des seligen Märtyrers in St. Radegund durchaus unterschiedliche Strömungen im Katholizismus, die religionssoziologisch von konservativ bis progressiv reichen mögen. Für die einen (z. B. VertreterInnen der Anti-Kriegsbewegung) war Jägerstätter seiner Zeit voraus, weil er sich nicht mit Gehorsamkeit begnügte, sondern als nonkonformistisches Individuum gemäß seinem Gewissen entschied und damit seiner und auf ihn folgenden Gesellschaften einen Spiegel vorhält. Diese Individualität macht ihn auch anschlussfähig für moderne ChristInnen, die für eine kirchenkritische Individualität im Glauben stehen, was Jägerstätter selbst völlig fernlag. Für die anderen ist er Aus-

[28] *Stefan Stögner*, Franz Jägerstätter. Mensch oder Übermensch?, in: betrifft widerstand F 20 (1993), 4 f.

[29] *Manfred Scheuer*, Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätter, Innsbruck u. a. 2007.

druck eines ihrer Meinung nach längst vergessenen frühchristlichen Selbstverständnisses von Christsein, das alles andere als eine bequeme Sache ist, sondern Nachfolge Christi ernst nimmt, die in der höchsten Form im Martyrium gipfelt. Die Ernsthaftigkeit im Glauben mag dem Mainstream am Heiligen bzw. Märtyrer lästig sein, gleichzeitig kann es auf eine Glaubensgemeinschaft auch eine große Anziehungskraft ausüben, wie das über die Jahrzehnte steigende Interesse an Franz Jägerstätter zeigt. Ähnlich scheint es vielen westlichen Christen mit dem koptischen Christentum zu gehen, das für sie ein Faszinosum darstellt, wenngleich hier durchaus orientalistische Sichtweisen zu Verklärungen tendieren. Franz Jägerstätter war auf seinem Weg zum Martyrium der guten katholischen Tradition, wie sie uns am faszinierendsten im koptischen Christentum überliefert und präsent ist, sehr nahe. Vor allem die frühchristlichen Heiligen und Märtyrer waren seine Referenz und Zuflucht gegenüber einer feindlichen Umwelt. Heiligenverehrung hatte damit eine ähnliche identitätsstiftende Funktion wie für die vom Islamismus bedrohten Kopten heute. Schon Gordon Zahn erkannte soziologisch: „Diese Gemeinschaft der Heiligen hatte er an Stelle der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft gewählt, denn sie repräsentierte für ihn den wahren Geist des Christentums.“[30] Heiligenverehrung ist also – wie Heiligsprechungen – eine zutiefst religiös-christliche Angelegenheit, deren Attraktivität und Plausibilität nicht frei von gesellschaftlich-politischen Dimensionen und Problematiken ist, die der Reflexion und Auseinandersetzung bedürfen.

Der Autor: *Andreas Schmoller, geb. 1976, ist seit Mai 2018 Leiter des Franz und Franziska Jägerstätter Instituts an der Katholischen Privat-Universität Linz; Studium der Theologie (Religionspädagogik), Romanistik (Französisch) in Salzburg und Fribourg, Promotion im Fach Geschichte zum „Gedächtnis der Shoah in Frankreich seit 1945 im Medium Film“ (Studienverlag, Innsbruck 2010); von 2009 bis 2018 Postdoc-Forscher an der Universität Salzburg in Forschungsprojekten zum Nationalsozialismus und der Gegenwartslage orientalischer Christen; jüngste Publikationen: als Herausgeber: Middle Eastern Christians and Europe. Historical Legacies and Present Challenges (Orientalia – Patristica – Oecumenica 13), Wien u. a. 2018; Ecumenical Engagement with Eastern Minority Churches in Muslim States. Pro Oriente's Encounters and Legacies in Syria and Egypt, in: Islam and Christian-Muslim Relations 30 (2019/2), 195–209.*

[30] *Gordon C. Zahn*, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz u. a. [2]1979, 205.

Benedikt Kranemann

Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes

◆ **Das Fest Allerheiligen steht heute ganz im Schatten des Totengedenkens von Allerseelen. Das war nicht immer so, wie der Erfurter Liturgiewissenschaftler anhand der frühen Quellen zur Entstehung des Festes zeigt. Anfänglich war Allerheiligen mit Ostern und damit mit Auferstehung und Vollendung verbunden. Mit der Sorge um das eigene Seelenheil und das der Toten trat später, besonders im Barock, das inszenierte Totengedenken in den Vordergrund. Durch die Texte der jüngsten Liturgiereform und deren Grundgedanken sollte, wie der Autor abschließend darlegt, an die alte Tradition angeknüpft und eine Wende eingeleitet werden. (Redaktion)**

Viele Heiligenfeste, die im Laufe der Geschichte große Bedeutung besessen haben, spielen heute nur noch eine marginale Rolle. Glauben und Frömmigkeitspraxis haben sich verändert. Für Allerheiligen sieht das etwas anders aus. Das Hochfest ist so sehr mit dem Totengedenken an Allerseelen verbunden, dass durch den Brauch, die Gräber zu besuchen, dieser Tag ein besonderes Gewicht in Kirche und Gesellschaft besitzt. Daran ändert auch das neu aufgekommene Halloween-„Brauchtum" nichts.[1] Doch was hat man ursprünglich an diesem Tag gefeiert? Wie hat er sich entwickelt? Was hat er bedeutet und welche Deutung legt ihm die Liturgie heute nahe? Schließlich: Was könnte dieses Hochfest für Menschen des 21. Jahrhunderts sagen?

1 Auf dem Weg zu einem Hochfest aller Heiligen

Allerheiligen wird gerne als ein Fest beschrieben, welches das Gedächtnis aller Heiligen und Märtyrer vereint. So richtig das ist, kommt in dieser Erklärung doch ein Aspekt zu kurz, der in der Frühzeit des Festes eine Rolle gespielt hat: seine Nähe zu Ostern. Das hat durchaus Bedeutung: Die Heiligenverehrung sollte transparent sein auf das Osterereignis hin und wurde von hierher gedacht. Heiligenverehrung einesteils und Oster- oder Christusereignis andernteils wurden eng miteinander verbunden. Im Leben der Heiligen würde demnach sichtbar, was Nachfolge Christi bedeutet. Heilige nehmen in besonderer Weise an Leiden, Tod und Auferstehung Christi teil.

Die Geschichte von Allerheiligen ist nicht sehr gradlinig verlaufen. Nach Aussagen der Forschungsliteratur entwickelte sich aus einem stark österlich geprägten

[1] Vgl. *Klaus Hock*, Halloween. Die Provokation einer Erfolgsgeschichte, in: *Thomas Klie* (Hg.), Valentin, Halloween & Co. Zivilreligiöse Feste in der Gemeindepraxis, Leipzig 2006, 178–206.

Festtag mehr und mehr ein Fest, das, vom Osterereignis gelöst, die Heiligenverehrung in den Vordergrund stellte. Allerheiligen wurde zudem immer enger mit Allerseelen,[2] also dem Totengedächtnis, verbunden.[3]

Erste Spuren für ein Fest aller Heiligen meint man in Syrien im 4. Jahrhundert ausmachen zu können. Am 13. Mai begegnet dort ein Fest, mit dem man aller Märtyrer gedachte. An anderer Stelle feierte man ein Gedächtnis aller Bekenner am Freitag der Osterwoche. Und einer Äußerung des Johannes Chrysostomus kann man entnehmen, dass in Konstantinopel am Sonntag nach Pfingsten ein entsprechendes Fest begangen wurde: „Es sind noch nicht sieben Tage vergangen, dass wir Pentecoste gefeiert haben" (PG 50, 705), beginnt er eine Predigt, die alle Märtyrer auf dem ganzen Erdenrund preist. Der starke Bezug auf Ostern und die Osterzeit hat sich im Osten bis heute durchgehalten.[4]

In Rom findet man ein solches Fest erst zwei Jahrhunderte später. Auch hier ist nach Pfingsten ein Sonntag, der als „Dominica in natali sanctorum" bezeichnet wird, überliefert, also ein Festtag, der an den Todestag der Heiligen wie an einen „Geburtstag" erinnert. Der Tag soll unter Papst Gregor I. (590–604) jedoch wieder abgeschafft worden sein.[5] Papst Bonifatius IV. (608–615) hat dann das Pantheon, das ihm der Kaiser zu diesem Zweck überlassen hatte,[6] zu einem Memorialort für Maria und alle Heiligen erhoben.[7] Legendarisch wird ausgemalt, der Papst habe auf 28 Wagen Gebeine von Märtyrern aus den Katakomben in die Kirche bringen lassen.[8]

Verschiedene Sakramentare, also liturgische Bücher mit den vom Vorsteher der Liturgie zu rezitierenden Gebeten,[9]

2 Vgl. dazu die profunde Studie von *Jürgen Bärsch*, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 90), Münster 2004; *ders.*, Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen. Liturgie und Eschatologie unter dem reformerischen Anspruch Clunys, in: *Rainer Berndt* (Hg.), Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter (Erudiri Sapientia 9), Münster 2013, 67–79.

3 Die folgende Darstellung folgt *Hansjörg Auf der Maur*, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: *Philipp Harnoncourt / Hansjörg Auf der Maur* (Hg.), Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen (Gottesdienst der Kirche 6,1), Regensburg 1994, 65–357, hier: 130 f.

4 Vgl. *Nathan Costa*, „For All the Saints". A Feast for All people and All Time, in: Worship 81 (2007), 482–508, besonders: 490–493.

5 Vgl. *Pierre Jounel*, Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle (Collection de l'École Française de Rome 26), Roma 1977, 104, Anm. 29. Vgl. ebd., 95–185: „Le développement du culte des saints à Rome du IXe au XIIe siècle".

6 Vgl. *Martin Wallraff*, Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 47 (2004), 128–143.

7 Vgl. ebd., 139 f.

8 Vgl. Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par Louis Duchesne, Paris 1955, 1, 69,2 (317, 2/4); *Adolf Adam*, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1979, 188.

9 Zum Buchtyp vgl. *Martin Klöckener / Angelus A. Häußling*, Liturgische Bücher, in: *Patrizia Carmassi* (Hg.), Divina officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter [Ausstellung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta vom 28. November 2004 bis 31. Juli 2005] (Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek 83), Wiesbaden 2004, 341–372, hier: 345–351.

weisen entsprechende Feste aus. Das Gregorianum Hadrianum (784–791 entstanden) enthält Gebete für „Natale s. Mariae ad martyres", das am 13. Mai und damit am Weihetag von Santa Maria ad Martyres, so der kirchliche Name für das Pantheon, gefeiert wurde (GrH 494–496). Der Termin fiel fast immer in die Osterzeit.[10] Das Veronense, ebenfalls ein Sakramentar (620/625), kennt ein Fest, das, wie es in einer Oration heißt, die Verdienste aller Apostel begeht (VE 351–356, hier: 352). Der Kontext ist das Fest der Apostel Petrus und Paulus. Das gilt auch für ein anderes Sakramentar, das Gelasianum Vetus (Mitte des 7. Jh.), das eine „Vigilia", also einen nächtlichen Gottesdienst erwähnt, der im Gedenken aller Apostel gefeiert wird (GeV 939–941) und dem sich das Fest „Natale omnium Apostolorum" (GeV 942–945) anschließt. Unter Papst Gregor III. (731–741) wurde in St. Peter ein Oratorium eingerichtet, in dem aller Apostel, Märtyrer, Bekenner und anderen Heiligen gedacht werden sollte. 835 ist dieses Fest dann unter Ludwig dem Frommen im Frankenreich eingeführt worden.

Es lassen sich also sowohl Orte wie auch Riten, Texte und Feste ausmachen, die dem Gedächtnis aller Heiligen gewidmet waren und sich deutlich von Festen einzelner Heiliger absetzten.

Der Festtag am 1. November, der explizit allen Heiligen gewidmet ist, auch denen, die keinen eigenen Festtag haben, nahm seinen Ausgang in England und unter den Karolingern. Als Entstehungszeit werden die Jahre um 800 genannt. Bei der Frage, warum dieser Termin gewählt wurde, ist man auf Hypothesen angewiesen. Immer wieder wird angemerkt, dass in einigen Regionen, darunter eben die Gebiete der Angelsachsen, Gallien, aber auch Rom, der 1. November als Beginn des Winters betrachtetet wurde. Sogar pagane Feiertage waren mit diesem Datum verbunden. Eine andere Deutung lautet, dass diese pagane Frömmigkeit christianisiert werden sollte,[11] wieder eine andere weist darauf hin, dass angesichts des Zeitenwechsels in der Natur auf die nicht vergehende Welt der Heiligen hingewiesen worden sei.[12] Man hätte sich dann angesichts der Erfahrung der Vergänglichkeit der Nähe und Hilfe der Heiligen vergewissert.

Die weitere Festgeschichte ist im Detail noch zu schreiben. Es können nur einige Aspekte genannt werden. Allerheiligen am 1. November entwickelte sich zu einem der zentralen Feste der Kirche und muss neben Weihnachten, Ostern und Pfingsten genannt werden. Aufgrund seiner Bedeutung erhielt Allerheiligen unter Papst Sixtus IV. (1471–1484) eine Oktav, also eine Nachfeier, die es heute nicht mehr gibt. Allerheiligen zählte zu den bedeutenden Festen, für die im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters immer wieder zur häufigeren Kommunion ermahnt wurde. Dennoch praktizierten viele dies nicht.[13] Das sollte sich erst

[10] Vgl. *Balthasar Fischer*, Allerheiligen, in: *Bruno Steimer* (Red.), Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung. Unter Mitarbeit von Thomas Wetzstein. Bd. 3: Personenteil R–Z. Sachteil. Anhang (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 1788–1790, hier: 1788.

[11] Vgl. *Pierre Jounel*, Le culte des saints (s. Anm. 5), 105.

[12] Vgl. *Balthasar Fischer*, Allerheiligen (s. Anm. 10), 1789.

[13] Vgl. *Jürgen Bärsch*, Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter, in: *Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann* (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit. In Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener, Münster 2018, 329–376, hier: 346.

in der Barockzeit, genauer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ändern.[14]

2 Das Hochfest aller Heiligen und das Totengedenken zu Allerseelen

Durch die enge Verbindung mit Allerseelen (2. November) veränderte sich der Charakter des Festes. Die Sorge um das eigene Seelenheil und die Bitte um Beistand und Fürbitte der Heiligen schoben sich ineinander. Die Abtei Cluny hat seit dem frühen 11. Jahrhundert Allerheiligen und Allerseelen verbunden. Die eschatologische Vorstellung vom nahenden Ende der Welt und von Cluny als einem besonderen Ort der Fürbitte motivierte die sehr ausgeprägten Formen des Totengedenkens in der Abtei. Das Bild des Ineinanders von irdischer und himmlischer Liturgie tat ein Übriges. Im Mittelpunkt stand die Sorge um das Seelenheil der Toten.[15] Allerseelen verstellte zunehmend den Blick auf das, was Allerheiligen einmal bedeutet hatte. Schon am Mittag von Allerheiligen begann die Feier von Allerseelen. Jetzt dominierte das, was man für das Seelenheil der Verstorbenen glaubte tun zu können. Noch am Allerheiligentag verdunkelte man die Kirche, baute eine Tumba auf, also die Darstellung eines Sarges, um die herum Kerzen standen. Es wurde zum Gebet für die Verstorbenen aufgerufen und die Totenvesper gebetet.[16] Das prägte die Liturgie der kommenden Jahrhunderte, wie einige Quellen zeigen können.

Die Gottesdienstordnung für St. Kunibert in Köln sah 1726 den Schmuck der Altäre für dieses Fest vor. Am Kreuzaltar wurde die Messe für die Gemeinde gefeiert. Die weiteren Regelungen für diesen Tag zeigen, dass Allerseelen die Ehrung der Heiligen überdeckte. Beispielsweise wurden schon an diesem Tag die Gräber gesegnet und Kerzen auf ihnen entzündet.[17] Das Direktorium des Pfarrgottesdienstes in Winkel, einem Ort im Rheingau, das aus dem Jahr 1792 stammt, zeigt, wie man in dieser Zeit feierte. Vor (!) dem „Amt", also der Messe, gab es eine Prozession mit dem Allerheiligsten, nach dem Amt wurde gepredigt. Für den Nachmittag „Am Feste aller Heiligen" war dann „gleich die Todten Vesper" angesetzt. Priester und Ministranten zogen liturgische Kleidung in Schwarz an. Die Liturgie, darin die Austeilung von Weihwasser in der Kirche und auf dem Friedhof mit entsprechenden Deuteworten, war auf das Totengedenken bezogen. Die Anweisungen zur Liturgie beziehen sich darauf und kaum auf Allerheiligen.[18] Der jüngst edierte Bamberger Ordinarius L von 1730 zeichnet ein ähnliches Bild. Am Vortag wurde „um 1 Uhr" kräftig geläutet („mit den großen Glocken schreckgeläutet"). Die erste Vesper wurde feierlich, auch musikalisch, begangen. Ansonsten wurde auf die Usancen des Fe-

14 Vgl. *Jürgen Bärsch*, Liturgie in der Zeit von Barock und katholischer Konfessionalisierung, in: *Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann* (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens (s. Anm. 13), 515–559, hier: 528.

15 Vgl. *Jürgen Bärsch*, Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen (s. Anm. 2), 78.

16 Vgl. *Jürgen Bärsch*, Liturgie in der Zeit von Barock und katholischer Konfessionalisierung (s. Anm. 14), 541.

17 Vgl. *Gottfried Amberg*, Die Pfarre St. Kunibert in Köln und ihre Gottesdienstordnung vom Jahre 1726 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 15), Siegburg 1977, 64.

18 Vgl. *Franz-Rudolf Weinert* (Hg.), Direktorium des Pfarrgottesdienstes zu Winkel 1792, Oestrich-Winkel (2005), 32. Ebd. die beiden Zitate.

stes Mariä Namen (12. September) verwiesen. Nach der zweiten Vesper begab sich der Chor in das Kirchenschiff, wo sich eine Tumba befand; jetzt wurden Vesper und Komplet für die Verstorbenen gefeiert. In der Vesper wurden die Antiphonen „mit vollem Text vor und nach jedem Psalm" rezitiert. So hielt man es auch beim Totenoffizium.[19] Das Marienberger Funktionarium von 1743 sieht auf der einen Seite besonderen Schmuck einer Mariendarstellung vor, was gut zu Allerheiligen passt, gedenkt aber zugleich an diesem Tag auch liturgisch der Toten.[20] Das Kirchenbuch für St. Magdalena im Südtiroler Gsies aus dem Jahre 1804 sieht für den Tag einen Opfergang vor, wie er nur an wenigen bedeutenden Tagen im Kirchenjahr gehalten wurde. Neben anderem fand ein dreimaliger Umgang um den Friedhof statt und es wurde der Rosenkranz für die Armen Seelen gebetet.[21]

Regional hielt man auch in Gebieten der Reformation an Allerheiligen fest, das bis heute in evangelischen Fest- und Feiertagskalendern verzeichnet ist.[22] Die Anglikaner feiern weiterhin den „All Saints' Day".[23] Auch die Kirchen des Ostens kennen vergleichbare Feste, so die byzantinische Kirche ein ähnliches Fest am Sonntag nach Pfingsten.[24]

Dass sich die Überschneidung von Allerheiligen und Allerseelen bis in das 20. Jahrhundert durchgehalten hat, dokumentiert der von Pius Parsch (1884–1954) verfasste „Klosterneuburger Liturgiekalender", der unter dem eigentlichen Titel „Das Jahr des Heiles" erschien.[25] Es zeigt sich, wie feierlich der Tag, wie problematisch er zugleich begangen werden konnte. Parsch schreibt von einem „so tiefen Eindruck" der Vesper. Er gibt mit der Beschreibung gleich eine Interpretation der Liturgie: „Da ward der Altar geziert mit den kunstvollen Reliquiarien. Die Heiligen selbst waren anwesend in ihren heiligen Gebeinen auf dem Altar, der da Christus bedeutet." Hier wird der alte Bezug zwischen Heiligenverehrung und Christusfeier wieder aufgenommen. Die Liturgie wurde in großer Pracht, welche die Bedeutung der Heiligenverehrung ausdrückte, gefeiert: „Der Altar war

19 Vgl. *Franz Kohlschein / Werner Zeißner* (Hg.), Gottesdienst im Bamberger Dom zwischen Barock und Aufklärung. Die Handschrift des Ordinarius L des Subkustos Johann Graff von 1730 als Edition mit Kommentar. Unter Mitarbeit von Walter Milutzhi (Studien zur Bamberger Bistumsgeschichte 9), Petersberg 2018, 303 f. Das Zitat ebd.

20 Vgl. *Edgar Krausen*, Liturgie und Brauchtum nach einem Marienberger Funktionarium von 1743, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1964), 76–86, hier: 82.

21 Vgl. *Johannes Baur* (Hg.), Das Kirchenbuch des Kuraten Franz Anton Sinnacher für die Kirche von St. Magdalena in Gsies. Ein Beitrag zur Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse in einer Südtiroler Berggemeinde im Spätbarock (Schlern-Schriften 240), Innsbruck 1965, 68 f.

22 Vgl. *Benedikt Kranemann*, Liturgien unter dem Einfluss der Reformation, in: *Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann* (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens (s. Anm. 13), 425–479, hier: 456.

23 Vgl. *Karl-Heinrich Bieritz*, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. Neu bearbeitet und erweitert von Christian Albrecht (Beck'sche Reihe 447), München 2014, 268.

24 Vgl. *Hansjörg Auf der Maur*, Feste und Gedenktage der Heiligen (s. Anm. 3), 221.

25 *Pius Parsch*, Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender. Für immerwährenden Gebrauch 3: Nachpfingstzeit, Klosterneuburg [10]1932, 687. Die Neuausgabe *Pius Parsch*, Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger (Pius-Parsch-Studien 7), Würzburg 2008, folgt nicht der dreibändigen, sondern der zweibändigen 17. Auflage von 1956 und enthält das Kapitel zu Allerheiligen nicht.

in seine Festtagsgewänder gehüllt, in ein goldenes Antependium, in schneeweiße Linnen. Auf ihm brannten auf sechs goldenen Leuchtern die sechs mächtigen Kerzen. Auf der Rückenwand erglänzte das Lamm der Geheimen Offenbarung." Im Hintergrund steht die Lesung des Tages: Offb 7,2–12. Geradezu unerträglich wird dann die Überhöhung der Kleriker: „Am Thron saß als Stellvertreter des ewigen Vaters der Abt im golddurchwirkten Pluviale. Um ihn saßen ‚die Ältesten' des Klosters in den weißen liturgischen Kleidern, während unten im Chor die vier Kantores den Vespergesang leiteten, gekleidet in prächtige Pluviale, und der Mönchschor einstimmte in die himmlischen Melodien."[26] In der Abtei standen oder saßen die anderen Gläubigen. Parsch beschreibt weiter die dramatische Wendung hin zum Allerseelenfest, die regelrecht inszeniert worden sein muss. Die Reliquiare wurden weggetragen, die Kleriker verließen die Altarzone. „Schwarzgekleidete Mönche breiten einen schwarzen Teppich vor dem Altar aus. Gelbrote Kerzen flammen auf. Priester in schwarzen Rauchmänteln treten an den Altar und beginnen den Gesang des Fegfeuers."[27]

Hier wird ein Doppeltes deutlich: Allerheiligen hat seinen ursprünglichen Charakter weitgehend verloren. Das hängt mit der Dynamik des Kirchenjahres zusammen, das sich weiterentwickelt. Ein freudiger Festinhalt mutiert immer stärker zum Totengedenken. Zugleich kann man erkennen, wie Allerheiligen und die Berufung auf die Heiligen dazu dienen konnte, die Kirche und ihre Amtsträger in ihrem Selbstverständnis zu übersteigern und zu sakralisieren: der Abt ist Stellvertreter des ewigen Vaters!

Die von Parsch beschriebene und historisch angelegte Verbindung von Heiligenverehrung und Totengedenken hielt sich beispielsweise auch im Zweiten Weltkrieg durch. Kirchliche Ehrung von Gefallenen konnte an Allerheiligen ihren Platz finden. Sie wurde dann besonders feierlich gestaltet und war Verweis auf das ewige Leben.[28]

3 Ermutigung und Provokation: Allerheiligen heute

Unter den Texten des heutigen Messbuchs und Stundenbuchs[29] sticht die Eigenpräfation der Eucharistie hervor, die mit dem Messbuch von 1970/75 hinzugekommen ist. Sie ist natürlich ganz vom Gedenken der Heiligen geprägt und bringt einen deutlich eschatologischen Akzent ein. Die Feier von Allerheiligen öffnet den Blick auf „deine heilige Stadt, unsere Heimat, das himmlische Jerusalem". Das Fest bleibt also nicht bei den Heiligen stehen, sondern ist transparent und führt hin zur Verehrung Gottes. Allerheiligen feiert die Hoffnung auf die Vollendung des Menschen bei Gott. Den Heiligen, die verehrt werden, ist sie bereits zuteil geworden: „Dort loben dich auf ewig

26 *Pius Parsch*, Das Jahr des Heiles (s. Anm. 25), 687.
27 Ebd., 688.
28 Vgl. *Barbara Stambolis*, „Die Reihen … fest geschlossen in hohem Glaubensmut". Zur Rolle von Kirchenliedern unter den Bedingungen des Dritten Reiches und im Zweiten Weltkrieg, in: *Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider* (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 95), Münster 2006, 491–515, hier: 510.
29 Eine umfangreiche Interpretation bei *Nathan Costa*, „For All the Saints" (s. Anm. 4), 499–506.

die verherrlichten Glieder der Kirche." Es ist eine Raummetaphorik, die ein helles Bild der Zukunft bei Gott zeichnet („heilig", „Heimat", „himmlisch") und in diesem Raum die, die vollendet sind, versammelt sieht. Durch ihre Fürsprache unterstützen sie den Menschen, durch ihr Beispiel gehen sie ihm voraus. Es werden hier also vielfältige Beziehungen beschrieben. Die „Brüder und Schwestern" der himmlischen Kirche loben Gott stellvertretend für die Menschen der irdischen Kirche. Es geht nicht einfach nur um ein Schauen des „himmlische[n] Jerusalem", sondern es ist von einer Ermutigung durch die Heiligen die Rede: „Dorthin pilgern auch wir im Glauben, ermutigt durch ihre Fürsprache und ihr Beispiel, und gehen freudig dem Ziel der Verheißung entgegen."[30] Die Relation irdische – himmlische Kirche ruft erstere zur Bewegung und Dynamik auf. Nicht Starrheit und Unveränderlichkeit sind gefragt, sondern Pilgerschaft, also Bewegung in Zeit und Raum, die zwangsläufig Veränderungen mit sich bringt, und das Zugehen auf das endzeitliche Ziel der Verheißung. Dabei, auch das ist eine Beziehungsebene, weiß die Kirche die Heiligen als Fürsprecher wie als Vorbild. Die Schlussoration der Messfeier nimmt das noch einmal auf: „Führe uns auf dem Weg der Pilgerschaft zum ewigen Gastmahl, wo du selbst die Vollendung der Heiligen bist."[31]

Das Tagesgebet zielt stark auf die Verdienste der Heiligen ab, die gefeiert werden. Die „Fürsprecher" treten für die Menschen ein, die um die Erfüllung ihrer Hoffnungen bitten. Das Gabengebet formuliert das ähnlich.[32] Nimmt man die Orationen für sich, drängt sich die Frage auf, ob sie wirklich eine heute wegweisende Theologie der Heiligen formulieren, ob es nicht mehr um das Vorbild der Heiligen im Glauben und das Beispiel gelungener Christusnachfolge geht, das heute anspricht. So ‚skizziert' das Tagesevangelium Mt 5,1–21a, die Seligpreisungen der Bergpredigt, gleichsam den Weg zur Vollendung. Das Hochfest ermutigt nicht nur dazu, ihn bewusst zu gehen, sondern fordert dazu heraus.

Die Kurzlesung der Laudes Eph 1,17–18 spricht von der Bitte um die Gabe der Erkenntnis Gottes, aber auch um Verständnis der eigenen Hoffnung und des Reichtums, welche die „Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt"[33]. Sie ver-

Weiterführende Literatur:
Hansjörg Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: *Philipp Harnoncourt / Hansjörg Auf der Maur* (Hg.), Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen (Gottesdienst der Kirche 6,1), Regensburg 1994, 65–357. – Umfassend zur Geschichte und Theologie von Allerseelen.
Jürgen Bärsch, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 90), Münster 2004. – Äußert sich auch zu Allerheiligen.

30 Alle Zitate in: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Einsiedeln u. a. 1975, 824 f.
31 Ebd., 826.
32 Vgl. ebd., 823.
33 Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bi-

wendet Verben wie „erkennen", „erleuchten", „verstehen", „berufen sein". Das sind allesamt Verben, welche die Betenden aufrufen, nicht beim Ist-Zustand ihres Lebens und ihrer Lebenswelt zu bleiben, sondern die Dynamik und Veränderungsbereitschaft fordern.

Was kann dieses Hochfest in der Gegenwart bedeuten? Die Beziehung zum Osterfest und die Transparenz aller Heiligenfeste für das Christusgeschehen gilt auch heute. In den Heiligen wird Christus verehrt. Die Heiligenverehrung ruht nicht in sich selbst. Zugleich können die Feiernden an diesem Hochfest erfahren, was es bedeutet, wenn im Leben von Menschen die Botschaft Gottes und seine Nähe zu den Menschen erfahrbar und gleichsam inkarniert werden. Ob die liturgischen Texte und ihre Sprache das heute angemessen ausdrücken, ist jedenfalls zum Teil fraglich. Ein Hochfest wie Allerheiligen hat zudem für die Kirche Bedeutung, die sich mit den Heiligen als Volk Gottes auf dem Weg versteht und beispielsweise das Zusammenklingen von irdischer und himmlischer Liturgie zum Ausdruck bringt. Es feiert dieses Miteinander, das nicht ein frommes Bild sein soll, sondern zum Leben aus dem Glauben ermutigen will, wie die Präfation zeigt. Schließlich verbindet sich mit der Heiligenverehrung die Hoffnung auf die einstige Vollendung bei Gott, also die Eschatologie. Allerheiligen ruft eine Dimension der Liturgie auf, die für diese unverzichtbar ist.[34]

Das Hochfest ist also eine Ermutigung, zugleich aber auch eine Provokation. Es ermutigt, indem es Gläubigen das Ziel ihres Lebens bei Gott vor Augen stellt. Es provoziert aber auch, denn die Präfation beispielsweise stellt implizit die Frage, ob die Kirche wirklich dem Vorbild jener folgt, die in der Vollendung sind. Die Aussage ist: „Dorthin pilgern wir". Aber „pilgert" und bewegt die Kirche sich wirklich? Die Gebete sagen nicht, dass das ein einfacher Weg wird, sonst müsste nicht immer wieder von der Fürsprache der Heiligen die Rede sein. Aber die Erwartungshaltung ist, dass die Kirche und damit jeder und jede Gläubige, die Allerheiligen feiert, diesen „Weg" der Heiligen beschreitet, sich gemäß dem eigenen Auftrag verändert und sich dabei am „Ziel der Verheißung" orientiert.

Der Autor: *Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Jg. 1959, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt; Forschungen zur Liturgiegeschichte seit der Frühen Neuzeit; Entwicklung und Theorien der Liturgiewissenschaft in Geschichte und Gegenwart; Liturgie und religiöser Pluralismus in der Gegenwart. Neuere Veröffentlichungen: zus. mit Jürgen Bärsch (Hg.) in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener, Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. 2 Bde, Münster 2018; zus. mit Brigitte Benz (Hg.), Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung, Würzburg 2019; Theologie im „kulturellen Laboratorium". Überlegungen in unübersichtlichen Zeiten, in: Theologie der Gegenwart 62 (2019), 61–73.*

schofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg. Dritter Band: Im Jahreskreis. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1978 (Die Feier des Stundengebetes), 964.

34 Vgl. zu ähnlichen Überlegungen generell für Heiligenfeste *Hansjörg Auf der Maur*, Feste und Gedenktage der Heiligen (s. Anm. 3), 267–270.

Stephanie Höllinger

„Heiligkeit des Lebens“

Untersuchung einer bioethischen Argumentationsfigur

◆ **Mit dem Motiv der „Sakralität der Person“ hat Hans Joas eine vielbeachtete These zur Genealogie des Menschenrechtsethos vorgelegt. Im folgenden Beitrag wird eine Verbindung zwischen diesem Prozess der Sakralisierung einerseits und dem Motiv der „Heiligkeit des Lebens“, wie es im kirchlichen Lehramt entfaltet wurde, andererseits hergestellt. Auf diese Weise wird gewissermaßen der kirchlich-theologische Beitrag zum Sakralisierungsdiskurs reflektiert und auf seine Bedeutung für die Bioethik hin fokussiert. (Redaktion)**

Was ist uns „heilig“? Die Frage beschränkt sich längst nicht mehr auf den Bereich von Kult und Religion, sondern zielt unserem gegenwärtigen Verständnis nach darauf ab, was für unser Dasein von außergewöhnlicher und gleichsam unverzichtbarer Bedeutung ist. Wir vergeben das Prädikat „heilig“ also keinesfalls leichtfertig, sondern wollen damit vor allem etwas besonders Wertvolles bezeichnen. In diesen Bedeutungshorizont ist auch der Verweis auf die „Heiligkeit des Lebens“ einzuordnen, wie er uns in bioethischen Auseinandersetzungen begegnet. Obgleich diese Formel („sanctity of life“) im angloamerikanischen Raum insgesamt höhere Bekanntheit erlangt hat, bestimmt sie ebenso deutschsprachige Debatten und will die Schutzbedürftigkeit menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen. Demnach ist mit dieser Formel eine Grenze aufgezeigt, die in unserem konkreten Handeln nicht verletzt oder überschritten werden soll.[1] Wo genau jedoch diese Grenze zu ziehen ist, bleibt in den bisherigen Diskussionen strittig. Während die einen den Wandel der letzten Jahrzehnte und die damit verbundenen Errungenschaften in Medizin und Technologie mit Überschwang begrüßen, hegen die anderen mitunter große Skepsis.

Ihre stärkste Ausprägung hat diese Skepsis wohl in jenen fundamentalistischen Kreisen gefunden, die nicht zuletzt im Rückgriff auf die „Heiligkeit des Lebens“ für den strikten Erhalt des Lebens eintreten und jegliche Einschränkung davon rigoros zu unterbinden versuchen. Besonders häufig sind diese Ansätze in Debatten um Schwangerschaftsabbruch oder Sterbehilfe anzutreffen. Infragestellungen dieser Norm werden meist als Angriff auf den sakralen Charakter des Lebens begriffen und nicht weiter zugelassen, weshalb Stephen Wear in diesem Zusammenhang

[1] Vgl. *James Keenan*, The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine 52), Dodrecht–Boston–London 1996, 1–18, hier: 3.

auch von der „Heiligkeit des Lebens“ als „ultimate discussion stopper“[2] spricht. Aus diesen Gründen bleibt die Formel heute nicht ohne Kritik, wird sie doch regelmäßig mit Argumentationsfiguren verbunden, die zu einer vitalistischen Verabsolutierung[3], d. h. zur einseitigen Überhöhung physischer Existenz, neigen. Der Verweis auf die Sakralität in bioethischen Debatten ist deshalb in vielen Fällen alles andere als eine neutrale Redeweise, sondern wird mit Argumenten verbunden, deren Tendenz zur Verabsolutierung des Lebens mit einem gewissen Unbehagen beobachtet wird und zuweilen scharfe Absagen erfährt.

Doch ist den komplexen bioethischen Debatten mit einer solchen rigorosen Zurückweisung der „Heiligkeit des Lebens“ wirklich gedient? Oder bedarf es nicht doch einer ausführlicheren Reflexion darüber, wann bzw. warum der Rückgriff auf diese Formel zu einer solchen Verabsolutierung führen kann? Lassen sich aus ihr vielleicht sogar ethische Einsichten angesichts aktueller Herausforderungen gewinnen? Der vorliegende Beitrag möchte im Folgenden also der Frage nachgehen, inwiefern die Kritik an dieser Formel sowie an der häufig damit verbundenen Argumentationsfigur berechtigt ist und worin möglicherweise die ethische Relevanz dieser auch von lehramtlicher Seite stark gemachten Redeweise liegen könnte.

1 Ursprung der „Heiligkeit des Lebens“

Wenn heute auf die „Heiligkeit des Lebens“ verwiesen wird, gewinnt man oft den Eindruck, es handle sich um eine Formel, die auf einer jahrhundertealten Tradition beruhe. Der Befund bisheriger Forschungen zum Ursprung des Begriffs zeichnet allerdings ein anderes Bild. James Keenan konstatiert bereits vor mehr als 20 Jahren, „that we do not seem to know where the term came from, what its roots are“[4], und auch jüngere Arbeiten bestätigen dieses Ergebnis, wenn sie zum Schluss kommen: „[I]ts meaning and origin is rather unclear.“[5] Die Formel selbst lässt sich diesen Untersuchungen nach erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts dokumentieren, scheint sich ab diesem Zeitpunkt aber gerade in bioethischen Debatten recht rasch durchzusetzen. Diese Entwicklung wird auch anhand lehramtlicher Dokumente deutlich: So taucht die Formel „Heiligkeit des Lebens“ erst unter Papst Johannes Paul II. auf, zeichnet sich dem Inhalt nach aber bereits in den Jahrzehnten davor ab. Demnach wird das Leben schon in vorkonziliarer Zeit als „heilig“ bezeichnet und dieser Gedanke unter Papst Johannes XXIII. sowie Paul VI. weiter entfaltet. Ob die Wurzeln sogar noch weiter zurückreichen, gilt es in Zukunft zu klären, obzwar festzuste-

2 *Stephen Wear*, Sanctity of Life and Human Dignity at the Bedside, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (s. Anm. 1), 57–71, hier: 60.

3 Auf den vor allem von Peter Singer und Helga Kuhse vorgebrachten Vorwurf eines Speziesismus soll in diesem Beitrag nicht näher eingegangen werden. Einen Überblick über ihre Position und damit verbundene Problematiken bietet z. B. *Christoph Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moraltheologie 15), Münster 2000, bes. 289–300.

4 *James Keenan*, The Concept of Sanctity of Life (s. Anm. 1), 1. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch *George Khushf* in seinem Beitrag „The Sanctity of Life. A Literature Review“ (293–310), der in demselben Sammelband wie James Keenans Text erschienen ist.

5 Vgl. *Heike Baranzke*, ‚Sanctity-of-Life‘ – A Bioethical Principle for a Right to Life?, in: Ethical Theory and Moral Practice 3 (2012), 295–308, hier: 296.

hen scheint, dass die biblischen Verweise auf die „Heiligkeit“ sich deutlich von der Verwendung der hier zur Diskussion stehenden Formel unterscheiden. So hat Heike Baranzke in den letzten Jahren mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass die alt- wie neutestamentliche Rede von der Heiligkeit in Bezug auf den Menschen keinen Ist-Zustand ausdrückt und damit keine Aussage über sein Leben im Sinne seiner rein physischen Existenz trifft, sondern kultisch-ethische Implikationen besitzt, die auf eine moralische Lebensführung insgesamt abzielen.[6]

Nichtsdestotrotz besitzt die „Heiligkeit des Lebens“ schon alleine aufgrund ihrer Terminologie religiöse Anklänge, die eben auch in den lehramtlichen Texten bereits vor dem expliziten Rückgriff auf die Formel nachweisbar sind und bei näherer Betrachtung Aufschluss über ihre Ausbildung sowie damit verbundener Argumentationsfiguren liefern können. Aus diesem Grund wird der vorliegende Beitrag zunächst den lehramtlichen Darstellungen und Begründungszusammenhängen[7] nachgehen, um diese im Anschluss auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen.

2 Rezeption durch das Lehramt

In den lehramtlichen Dokumenten finden wir bereits unter Papst Pius XI. Verweise auf den „heiligen“ Charakter des menschlichen Lebens. In seiner 1930 erschienenen Enzyklika *Casti connubii* nimmt er Stellung zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs und weist im Zuge dessen die „direkte Tötung eines Unschuldigen“ strikt zurück: „Ob sie nun der Mutter oder dem Kind zugefügt wird, sie ist gegen das Gebot Gottes und die Stimme der Natur: ‚Du sollst nicht töten!‘ (Ex 20,13). Eine gleich heilige Sache nämlich ist das Leben beider“[8]. Die Tötung einer unschuldigen Person wird hier also im Rückgriff auf das fünfte Gebot verurteilt und – so ist der daran anschließende Satz wohl zu deuten – mit dem heiligen Charakter des Lebens begründet. Das Tötungsverbot dient demnach der Wahrung des menschlichen Lebens, dem ein offenkundig sakraler und damit herausgehobener Stellenwert zukommt. Wodurch sich diese Heiligkeit begründet, wird in dem Abschnitt allerdings nicht entfaltet.

Erst Papst Johannes XXIII. scheint diesen Punkt näher zu ergründen, wenn er

6 Vgl. *Heike Baranzke*, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: *Konrad Hilpert / Dietmar Mieth* (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Quaestiones Disputatae 217), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 87–111, hier: 94–97, 100–101; *dies.*, ‚Sanctity of Life‘. Alttestamentliche und jüdische Wegweisung zum Verständnis eines biomedizinethischen Begriffs, in: *Reinhold Boschki / Albert Gerhards* (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, Paderborn 2010, 321–331, hier: 326–330.

7 Dabei wird besonders auf jene Texte Bezug genommen, die auch Christoph Götz heranzieht. Im Unterschied zum vorliegenden Beitrag untersucht er die Dokumente jedoch weniger auf ihre Genese hin, sondern setzt sich vor allem mit der daran geäußerten Kritik auseinander. Vgl. *Christoph Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche (s. Anm. 3), 279–300.

8 *Pius XI.*, Enzyklika ‹Casti connubii›, in: AAS 22 (1930), 539–592. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Heinrich Denzinger / Peter Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [37]1991, 3700–3724, hier: 3720.

1961 in der Nummer 194 von *Mater et magistra* festhält: „Das Leben der Menschen muß nämlich von allen für etwas Heiliges gehalten werden: denn es erfordert von seinem Anbeginn an das Wirken Gottes, des Schöpfers.“[9] Anders als bei Pius XI. wird hier kein expliziter Bezug zum Tötungsverbot genommen, was wohl auf den Kontext dieser Passage zurückzuführen ist. Johannes XXIII. geht es an dieser Stelle nicht um die Frage des Schwangerschaftsabbruchs, sondern um die generelle „Achtung der Lebensgesetze“, wonach die „Weitergabe des menschlichen Lebens […] das Vorrecht der Familie“ (MM 193) ist und an den personalen Akt gebunden bleiben soll. Nur auf diese Weise könne der sakrale Charakter des Lebens gewahrt werden. Der Grund für die Heiligkeit wird dabei auf das Wirken Gottes zurückgeführt, der als Schöpfer Autorität über das Leben hat und es so in eine Sphäre des Heiligen rückt.

Auf eine recht ähnliche Argumentation setzt Paul VI., wenn er in seiner Generalaudienz 1978 mit dem programmatischen Titel *La vita umana è sacra* festhält: „Das menschliche Leben ist heilig. Was heißt heilig? Heilig heißt, daß das Leben der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist und unter dem Schutz einer höheren, übermenschlichen Gewalt steht und vom Gesetz Gottes geschützt ist.“[10] Wie schon bei Johannes XXIII. wird die Sakralität menschlichen Lebens mit dem Verfügungsbereich Gottes in Verbindung gebracht, d. h. die Aussage zielt auf die Hervorhebung göttlicher Souveränität ab. Dies bedeutet in weiterer Konsequenz, dass dem Menschen das Leben entzogen bleibt bzw. bleiben soll. „Heiliges“ Leben wird mit „entzogenem“ Leben gleichgesetzt.

Vertieft wird dieser Gedanken in seiner Rede zum zehnten Weltfriedenstag: „[M]enschliches Leben ist heilig, das heißt, es steht unter dem Schutz seiner transzendenten Beziehung zu Gott, der Ursprung und Herr (vgl. Gen 4; Mt 5,21 ff.), unsichtbares, aber maßgebendes Urbild des Lebens ist; in Gott erkennt es seine angeborene, überragende, vom Wesen her gegebene Ähnlichkeit, die es sogar in möglichen Fehlformen, Entstellungen und Entartungen behält, eine ihm eigene unzerstörbare Würde, die gerade bei wachsender Bedürftigkeit nach mehr Achtung und Fürsorge ruft (vgl. Mt 25, 31 ff.).“[11]

Das Leben steht deshalb unter Schutz, weil es stets auf Gott als „Ursprung und Herr“ verwiesen bleibt und wir uns als seine Geschöpfe in einer steten „Ähnlichkeit“ zu diesem Ursprung erfahren. Diese „Ähnlichkeit“ wiederum kommt ausnahmslos allen Menschen zu und knüpft damit an die traditionelle imago dei-Vorstellung an. Die „Heiligkeit des Lebens“ ergibt sich demzufolge aus dem Geschenkcharakter des Lebens bzw. seines Ursprungs in Gott und ist aufgrund der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen immer schon universal gültig.

Obgleich die Formel „Heiligkeit des Lebens“ in diesen Beispielen noch nicht

9 *Johannes XXIII.*, Enzyklika ‹Mater et magistra›, in: AAS 53 (1961), 401–464. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Heinrich Denzinger / Peter Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (s. Anm. 8), 3935–3953, hier: 3953. Im Folgenden werden Verweise auf die Enzyklika mit (MM) abgekürzt.

10 *Paul VI.*, Udienza generale ‹La vita umana è sacra›, in: L’attività della Santa Sede (1978), 108–109. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Wort und Weisung (1978), 50–53, hier: 50.

11 *Paul VI.*, Omelia ‹Se vuoi la pace, difendi la vita›, in: AAS 69 (1977), 32–36. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Wort und Weisung (1977), 131–136, hier: 131.

nachweisbar ist, wird durch den Rückgriff auf seinen „heiligen“ Charakter bereits die Schutzbedürftigkeit des Lebens zum Ausdruck gebracht. Zuspitzung und Verdichtung aber erfährt sie schließlich durch Papst Johannes Paul II. Besondere Erwähnung muss hierbei seine Enzyklika *Evangelium vitae*[12] aus dem Jahr 1995 finden, in der in etlichen Nummern auf das Prinzip zurückgegriffen wird, das nun explizit als „Heiligkeit des Lebens“ (EV 39.40) bzw. „Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“ (EV 53.57) bezeichnet wird:

„Das Leben des Menschen kommt aus Gott, es ist sein Geschenk, sein Abbild und Ebenbild, Teilhabe an seinem Lebensatem. Daher *ist Gott der einzige Herr über dieses Leben:* der Mensch kann nicht darüber verfügen. […] Und der biblische Text ist darauf bedacht zu unterstreichen, daß die Heiligkeit des Lebens in Gott und in seinem Schöpfungswerk begründet ist: ›Denn als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht‹ (*Gen* 9, 6). Leben und Tod des Menschen liegen also in den Händen Gottes, in seiner Macht“. (EV 39)

Johannes Paul II. schließt sich in der Verteidigung der „Heiligkeit des Lebens“ seinen Vorgängern an: Zum einen betont er die (1) Autorität Gottes, der dem Menschen sein Leben zum Geschenk gemacht hat und als Schöpfer über sein Dasein verfügt. Wie schon in der Rede von Paul VI. bleibt dem Menschen sein Dasein im Letzten entzogen, weil er Gott als den Herrn über sein Leben zu achten hat. Zum anderen weist er auf die (2) Gottebenbildlichkeit des Menschen hin, wobei der Fokus in diesem Kontext stärker auf dem „Machen“ und weniger auf dem „Bild“ liegt, d. h. Gen 9,6 nicht auf die Universalisierbarkeit des Prinzips zielt, sondern nochmals die Hoheit Gottes über das Leben unterstreicht. Dies bestätigt sich etwa auch in Hinblick auf die Nummer 39 der Enzyklika: „Das Leben des Menschen kommt aus Gott, es ist sein Geschenk, sein Abbild und Ebenbild, Teilhabe an seinem Lebensatem. Daher *ist Gott der einzige Herr über dieses Leben*: der Mensch kann nicht darüber verfügen.“

In der Zusammenschau der Texte zeichnet sich also eine Entwicklung hinsichtlich des lehramtlichen Rückgriffs auf die „Heiligkeit des Lebens“ und der daraus gezogenen Schlüsse ab. Finden wir vor dem Konzil einen nicht näher entfalteten Hinweis auf den sakralen Charakter des menschlichen Lebens, wird dieser unter Johannes XXIII., Paul VI. sowie Johannes Paul II. nach und nach weiterentwickelt: Weil das Leben ein (1) „großartiges Geschenk Gottes“ (EV 22; vgl. auch: EV 34.37–40.48.52.76) ist, darf der Mensch nicht über sein Leben verfügen, da es letzten Endes „nicht ihm gehört“ (EV 40). Diese Aussage trifft dabei nicht nur auf Christinnen und Christen zu, sondern hat universalen Anspruch, der besonders bei Paul VI. durch Verweis auf die (2) „Ähnlichkeit“ bzw. Gottebenbildlichkeit festgehalten wird.[13]

[12] *Johannes Paul II.*, Enzyklika ‹Evangelium vitae›, in: AAS 87 (1995), 401–522. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Deutsche Bischofskonferenz*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120.

[13] Dieser doppelte Verweis auf (1) Geschenkcharakter und (2) Gottebenbildlichkeit findet sich auch in der 1987 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Instruktion ‹Donum vitae›, in: AAS 80 (1988), 70–102. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Deutsche Bischofskonferenz*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74: „Vom Augenblick der Empfängnis an muß jedes menschliche Wesen in absoluter Weise geachtet werden, weil der Mensch auf der Erde

2.1 Unverfügbarkeit aufgrund des Geschenkcharakters

Der Hinweis auf den Geschenkcharakter dient in den Texten des Lehramts vor allem dazu, die Erfahrung von Entzogenheit zu betonen und auf dieser Grundlage – meist recht unvermittelt – dem Menschen seine Verfügung darüber zu untersagen, da die Autorität allein bei Gott liege.[14] Zwei Rückfragen drängen sich aber in Anbetracht dessen auf: Lässt sich die menschliche Erfahrung mit dem Leben wirklich auf Entzogenheit reduzieren? Und: Ist die ethische Forderung, die aus deskriptiven Darstellungen menschlicher Existenz abgeleitet wird, plausibel?

Zunächst wird mit der Unverfügbarkeit ausgesagt, dass der Mensch mit einer Entzogenheit bzw. Unbegreiflichkeit konfrontiert ist, „die es keinem System und keinem Menschen gestattet, den Menschen endgültig zu begreifen und damit gewalttätig festzustellen“[15]. Sie prägt unsere Grundsituation, die eben auch eine zeitlich-körperliche Präsenz umfasst: Als Menschen sind wir in eine uns stets entzogene Zeit hineingestellt, können weder unseren Anfang noch unser Ende gänzlich frei wählen. Auf ähnliche Weise ist uns ein Körper gegeben, über dessen Größe, Haut- oder Augenfarbe, Dispositionen und mögliche Erkrankungen wir zunächst keine bewusste Entscheidung fällen können. Diese Erfahrung greift auch die Heilige Schrift auf und bringt sie in den Schöpfungsnarrativen zum Ausdruck: Demnach verdankt der Mensch seinen zeitlichen Ursprung wie seine körperlich-seelische Gestalt nicht sich selbst, sondern Gott als dem Schöpfer (vgl. Gen 1,27.2,7). Allerdings bleibt die Erzählung nicht an diesem Punkt stehen, sondern benennt ferner die Bedeutung menschlichen Handelns, denn Gott erschafft den Menschen nicht nur, sondern gibt ihm ferner den Auftrag (vgl. Gen 1,28), sich seiner Umwelt gegenüber verantwortungsvoll zu verhalten. Der Mensch ist nicht der Schöpfer, aber er kann und soll Schöpfung durchaus mitgestalten. Dies wird auch in der Relation zum eigenen Körper deutlich: Wir können zwar nicht zur Gänze über gewisse Merkmale oder Dispositionen verfügen, aber durchaus beeinflussen, wie wir etwa auf unsere Gesundheit achten oder mit Krankheiten umgehen.

die einzige Kreatur ist, die Gott ‚um ihrer selbst willen gewollt‘ hat, […] sein ganzes Wesen trägt das Abbild des Schöpfers. Das menschliche Leben ist heilig, weil es von seinem Beginn an ‚der Schöpfermacht Gottes‘ bedarf und für immer in einer besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer bleibt, seinem einzigen Ziel. Nur Gott ist der Herr des Lebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende: Niemand darf sich, unter keinen Umständen, das Recht anmaßen, ein unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören.“

14 Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Nummer 2280 des Katechismus: „Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil unserer Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“ Eine fundierte und nach wie vor aktuelle Analyse des an dieser Stelle ebenfalls anklingenden Verweises auf das Hoheitsrecht Gottes, mit welchem traditionell das Tötungsverbot begründet wird, legt Bruno Schüller bereits in den 1970er-Jahren vor. Vgl. *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf [3]1987, 238–251.

15 *Erwin Discherl*, Die Rätselhaftigkeit des Menschen. Zum gegenwärtigen Verhältnis von Menschen- und Gottesbild, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 46 (2003), 245–250, hier: 249.

Weiterführende Literatur:
Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
In diesem Werk geht Hans Joas der Entstehung der Menschenrechte auf den Grund und führt sie im Zuge dessen auf einen vielschichtigen Prozess der Sakralisierung zurück, zu dem seiner Ansicht nach auch die jüdisch-christliche Tradition maßgeblich beigetragen hat. In besonderer Weise setzt er sich dabei mit den Theologumena der Gotteskindschaft bzw. dem Leben als Gabe sowie der Gottebenbildlichkeit auseinander.
Heike Baranzke, ‚Sanctity of Life‘. Alttestamentliche und jüdische Wegweisung zum Verständnis eines biomedizinethischen Begriffs, in: *Reinhold Boschki / Albert Gerhards* (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, Paderborn 2010, 321–331.
Durch ihre Analyse alttestamentlich-jüdischer Aussagen zur „Heiligkeit“ des Menschen wirft Heike Baranzke ein neues Licht auf diesen Begriff, der biblisch gerade keine Eigenschaft des biologischen Lebens bezeichnet, sondern auf eine religiös-moralische Lebensführung pocht.
Kurt Bayertz (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine 52), Dodrecht–Boston–London 1996.
Dieser Band umfasst Beiträge aus Theologie, Philosophie und Medizin, die den bioethischen Konzepten „Heiligkeit des Lebens“ sowie „Menschenwürde“ zunächst separat nachgehen, um sie schließlich einem Vergleich zu unterziehen und auf die Praxis hin zu reflektieren.

Offenkundig ist also unsere Erfahrung durch den alleinigen Verweis auf die Unverfügbarkeit noch nicht umfassend abgebildet und korreliert so mit der Kritik am Bild des „Geschenks“, welche besonders bei Johannes Paul II. zum Synonym für Entzogenheit wird: So assoziieren wir mit dem Geschenk etwas, das wir seinem Ursprung her einer/einem Anderen verdanken, mit dem Akt des Schenkens aber zugleich in unseren Verfügungsbereich gelangt. Gerade dieser Aspekt wird in der Regel aber nicht näher durch das Lehramt beleuchtet. Vielmehr erscheint das Geschenk in den angeführten Texten als Grenze, die aufgrund des Ursprungs in Gott nicht überschritten werden darf. Damit deckt sich die lehramtliche Deutung aber nicht in umfassender Weise mit jener Assoziation, die wir heute mit dieser Geste verbinden.[16]

Auch sonst überzeugt der moralische Imperativ, welcher jeglichen Zugriff auf das Leben untersagt, nicht, stellt man sich angesichts der Argumentation doch die Frage, weshalb denn überhaupt ein Verbot formuliert werden muss, wenn der Mensch – so wird es immerhin suggeriert – ohnehin nicht dazu in der Lage ist. Deshalb bleibt neben der grundsätzlichen Skepsis gegenüber diesem nicht näher begründeten Sein-Sollen-Schluss die Frage, weshalb Leben lehramtlich vorrangig mit seiner Unverfügbarkeit in Verbindung gebracht wird, zumal dies die „Heiligkeit“ des Lebens selbst gar nicht zwingend suggeriert. Zwar verweist sie auf einen sakralen und damit herausgehobenen Wert einer Sache oder Person, der Grund für den Wert bleibt in diesem Fall aber begründungswürdig. So könnte die Heiligkeit des Lebens auch darin liegen, dass wir uns im Unterschied zu anderen Entitäten zu uns selbst sowie zu unserem Ge-

[16] Vgl. *Christoph Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche (s. Anm. 3), 287–288.

genüber verantwortlich verhalten können. Mit Stephan Goertz lässt sich also resümieren: „Dass mein Leben ein Geschenk ist, definiert noch nicht abschließend, wie ich mit diesem Geschenk verantwortlich umzugehen habe“[17], bzw. erklärt nicht, warum der Umgang sich primär auf ein Begrenzt-Sein bzw. -Bleiben beschränken muss.

2.2 Universalität aufgrund der Gottebenbildlichkeit

Der Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in den lehramtlichen Texten zur „Heiligkeit des Lebens“ nicht so häufig aufgegriffen wie jener auf den Geschenkcharakter. Zugleich werden damit verschiedene Akzente gesetzt. Johannes Paul II. legt den Fokus mit seinem Verweis in den Nummern 37 und 39 seiner Enzyklika *Evangelium vitae* auf das „Gemacht-Sein“ des Menschen als Bild Gottes. Damit hebt er nochmals den bereits durch das Geschenk formulierten Gedanken hervor, dass der Ursprung menschlichen Lebens auf Gott zurückgeht, der uns nach seinem Bild erschaffen hat. Die Unverfügbarkeit des Menschen wird durch diesen Hinweis erneut unterstrichen.

Bei Paul VI. zielt der Hinweis auf die „Ähnlichkeit“ des Menschen mit Gott vor allem auf den universalen Anspruch, wonach ein jeder Mensch, ungeachtet potenzieller „Fehlformen, Entstellungen und Entartungen“, zu achten und sein Leben aufgrund der ihm stets gegebenen „unzerstörbare[n] Würde“ zu bewahren ist. Die Unverfügbarkeit des Lebens wird also auf der Grundlage der Gottebenbildlichkeit stark gemacht und ausnahmslos auf alle Menschen übertragen.[18] Dennoch beschränkt sich das Alte Testament nicht auf den Aspekt des Unverfügbar-Bleibens und Nicht-Könnens, sondern betont mit dieser biblischen Denkfigur der Gottebenbildlichkeit gerade auch die Verantwortung in und gegenüber der Schöpfung, d. h. geht über ein reines Tötungsverbot hinaus und formuliert den Auftrag, das Können verantwortungsvoll zu realisieren und sich dabei „als würdiger Repräsentant Gottes auf Erden [zu] erweisen.“[19] Eben diese Dimension bleibt im Zusammenhang mit der Formel „Heiligkeit des Lebens“ in den lehramtlichen Texten allerdings zumeist unbeleuchtet und weist damit eine ähnliche Einseitigkeit auf, wie sie schon in Bezug auf den Geschenkcharakter des Lebens beobachtbar wird.

3 Rezeption bei Hans Joas

In seinem 2011 publizierten Buch „Die Sakralität der Person“ befasst sich Hans Joas mit den historischen Wurzeln der Menschrechte, welche er auf einen Prozess der Sakralisierung zurückführt, durch den „die

[17] *Stephan Goertz*, Heiligkeit und Würde. Die Sakralität der Person als theologische Lektüre, in: *Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld 2014, 209–221, hier: 216.

[18] Zum historischen Provokationspotenzial dieser universalen Aussage vgl. *Heinrich Schmidinger*, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: *Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak* (Hg.), Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, Darmstadt 2010, 7–42, hier: 9–12.

[19] Vgl. beispielsweise *Erich Zenger*, Das Buch Genesis. 1–9, in: *ders.* (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchges. Aufl., Stuttgart 2005, 15–32, hier: 17–19.

menschliche Person selbst zum heiligen Objekt“[20] geworden ist. In der Betrachtung dieser Entwicklung nimmt er nicht nur säkulare, sondern auch christliche Begründungsversuche in den Blick und wendet sich dabei jenen zwei „Komponenten“ zu, die im vorliegenden Beitrag durch die Untersuchung der lehramtlichen Dokumente benannt worden sind: (1) Gotteskindschaft bzw. Leben als „Gabe“ Gottes und (2) „Gottebenbildlichkeit“[21].

Die Vorstellung der (1) Gabe geht laut Hans Joas besonders mit der Einsicht einher, dass aus ihr „Verpflichtungen folgen, die unsere Verfügung über uns selbst einschränken“[22]. Dieses Bild sensibilisiert für die Entzogenheit des Daseins, die er als Einschränkung, nicht aber Aufhebung menschlicher Verfügungsgewalt begreift. Und tatsächlich hat die Analyse der lehramtlichen Texte gezeigt, dass der Hinweis auf das Geschenk eine zentrale Rolle im religiösen Kontext spielt, allerdings auch eine Überbetonung erfahren kann und so eine Deutung der „Heiligkeit des Lebens“ befördert, die Handlungsspielräume tendenziell ausblendet. Darüber hinaus verknüpft Hans Joas mit dem Gabencharakter den „Gedanke[n] universaler Menschenwürde“[23]. Weil diese Gabe jedem Menschen zukommt, hat er diese im Umgang mit sich selbst und anderen Menschen zu wahren. Was also bei Paul VI. durch die „Ähnlichkeit“ des Menschen zu Gott ausgesagt wird, verankert Hans Joas im Bild des Geschenks. Kerngedanke ist in beiden Fällen der universale Anspruch, wonach jeder Mensch vor Instrumentalisierungen zu schützen ist, wobei sich dieser in den oben angeführten Texten des Lehramts oftmals vorrangig auf die biologische Existenz bezieht, bei Hans Joas hingegen auf die gesamte Person übertragen wird. Dies macht er auch durch den Hinweis auf die (2) Gottebenbildlichkeit deutlich, welche „die Idee eines göttlichen Wesenskerns eines jeden Menschen: seiner unsterblichen Seele“[24] zum Ausdruck bringt und sich deshalb nicht auf den Leib beschränkt. Aus diesem Grund spricht Hans Joas wohlgemerkt nicht von der Sakralität des „Lebens“, sondern von der Sakralität der „Person“, die mehr umfasst als seine rein physische Existenz. Damit setzt er einen nachweislich anderen Akzent als die lehramtlichen Dokumente und kommt so vitalistischen Verabsolutierungen zuvor.

Ähnlich wie in der biblischen Redeweise von der „Heiligkeit“ hat Hans Joas den Menschen als moralisches Subjekt im Blick, das natürlich stets in Gegebenheiten hineingestellt ist, aber sich zu diesen auch in Verantwortung verhalten kann und muss. Und darin liegt wohl die zentrale ethische Relevanz der „Heiligkeit des Lebens“: Die dem Leben entgegengebrachte Wertschätzung wird zum fundamentalen, wenngleich nicht absoluten Gut moralischer Abwägungen,[25] d. h. impliziert die Forderung, sich in verantwortlicher Weise zur eigenen wie fremden physischen Existenz zu verhalten. Dazu gehört das Annehmen von Begrenzungen ebenso wie das Wahrnehmen von Handlungsmöglichkeiten.

20 *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 81–82.
21 Vgl. ebd., 204–250.
22 Ebd., 210.
23 Ebd., 249.
24 Ebd., 210.
25 Vgl. *Stephan Goertz*, Heiligkeit und Würde (s. Anm. 17), 218.

4 Zusammenschau

Durch die Analyse jener Begründungsmuster, die lehramtlich mit der „Heiligkeit des Lebens“ einhergehen, wird deutlich, weshalb die Formel immer wieder Kritik ausgesetzt ist. Gegenstand der Kritik ist nicht die Infragestellung menschlicher Unverfügbarkeit, mit der die Schutzbedürftigkeit des Lebens begründet werden will, sondern die damit einhergehende Ausblendung von Selbstbestimmung sowie die daraus resultierende Verabsolutierung von Normen, die auf eine ausnahmslose Wahrung des Lebens pochen. Dieser rigoristischen Deutung ist zurecht entgegenzuhalten, dass Menschen nicht nur limitierte Existenzen sind, sondern innerhalb dieser Grenzen auch frei agieren können. Wir stehen daher stets in der Dialektik von Unverfügbarkeit und Gestaltungsfreiheit, die sich durch sämtliche Lebensbereiche zieht und sich – wie etwa Bernhard Fraling deutlich macht – an unserer konkreten biologischen Existenz zeigt: „Die Basis und der Horizont für den Freiheitsvollzug des Menschen ist seine endliche leibhafte Existenz, die sein biologisches Leben immer schon einbezieht. […] Die Korrelation von Leben und Freiheit wird damit sichtbar: denn Verantwortung setzt voraus, daß jemand frei reagieren kann. Verantwortung kann immer nur in dem Maße wahrgenommen werden, wie der Wert des Lebens erfahren wird.“[26] Es gilt mit anderen Worten, den Menschen in seiner ihn auszeichnenden Dialektik ernst zu nehmen und sie in konkreten Entscheidungsfällen zu berücksichtigen. In weniger verfänglichen Kontexten ist dies ohnehin üblich: Heute ist man durchaus der Meinung, dass es von hoher Bedeutung ist, sich um den eigenen Körper zu kümmern, aber auch die mit ihm gegebenen Limitationen gut in das Dasein zu integrieren. Versucht man im Gegensatz dazu, die Dialektik einseitig aufzulösen, kann dies zu einer massiven Schieflage führen, die nicht zuletzt große Gefahren birgt: So ist es für unsere physische wie psychische Gesundheit und so für unser Leben insgesamt schädlich, wenn wir unseren Körper nicht annehmen und/oder zu viel von ihm verlangen. Seine Vernachlässigung ist ebenso verantwortungslos wie seine Überhöhung.

Dementsprechend plädiert der vorliegende Beitrag dafür, an der „Heiligkeit des Lebens“ im Sinne der Bewusstmachung der Unverfügbarkeit als zentraler anthropologischer Erfahrung festzuhalten, solange daraus keine rigorosen Maßstäbe abgeleitet werden, die das Leben ohne jede nähere Begründung und unter Ausblendung menschlicher Gestaltungskraft zum absolut unantastbaren Gut erklären. Zugleich sind damit aber auch jene Verkürzungen zurückgewiesen, welche die „Heiligkeit des Lebens“ ihrem Kern nach gänzlich auszuhebeln versuchen, indem sie für eine uneingeschränkte Verfügung über das menschliche Leben eintreten und damit nicht nur eine anthropologische Erfahrung ausblenden, sondern den Menschen auch einer möglichen Instrumentalisierung ausliefern. Oder um es mit Eberhard Schockenhoff zu sagen: „Die Rede von der Heiligkeit des Lebens ist nur dann recht verstanden, wenn sie weder eine mystifizierende Überhöhung natürlicher Lebensphänomene meint, noch die Anzeichen der Todesverfallenheit und Todesnähe verdrängt, die das kreatürliche Leben

[26] *Bernhard Fraling*, Leben und Freiheit vor dem Horizont der Endlichkeit, in: *Konrad Hilpert* / *Dietmar Mieth* (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik (s. Anm. 6), 112–132, hier: 112.

des Menschen kennzeichnen.“[27] Auf diese Weise bietet die Formel „Heiligkeit des Lebens“ einen wichtigen heuristischen Rahmen auf der Suche nach einem verantwortungsvollen Umgang mit dem menschlichen Leben in ethischen Reflexionen, ohne dadurch die Wahrung des Lebens um jeden Preis verabsolutieren zu wollen.

Die Autorin: *Dr.in Stephanie Höllinger, geb. 1989 in Linz, Lehramtsstudium der Fächer Katholische Theologie und Deutsch (2008–2014) sowie Promotion (2015–2018) im Bereich der Moraltheologie an der Universität Wien, seit 2018: Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Publikationen: Ansprüche an Ehe und Partnerschaft. Ein theologischer Beitrag zu einer beziehungsethischen Herausforderung (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 11), Münster 2019.*

[27] *Eberhard Schockenhoff*, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, 2. aktual. Aufl., Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 259. Gegen die einseitige Auflösung dieser Dialektik plädiert in den 1980er-Jahren auch schon *Franz Josef Illhardt*, Sanctitiy of Life – Quality of Life. Grundfiguren medizin-ethischer Argumentation, in: Arzt und Christ 29 (1980), 201–214.

Andreas Telser

(Von) Heiligkeit – Abstand halten

Aspekte aus systematisch-theologischer Perspektive

◆ **Die Begriffe heilig / Heiligkeit haben aufgrund ihrer Ambivalenz auch jenseits religionswissenschaftlicher und theologischer Reflexionen theoretische Rahmungen gefunden, die für säkulare Gesellschaften auf- bzw. erklärend wirken können. In (individuellen) Grenz-Erfahrungen mit dem Heiligen wird die Notwendigkeit einer ganz neuen Ausrichtung des Lebens thematisiert. Im Kontext von Judentum und Christentum liegen, so der Autor, zwei mögliche Lesarten des Heiligen vor: die eine betont mehr die aufgrund der Trennung (von heilig / profan) ermöglichende Begegnung, die andere (inkarnatorische) hebt die vermittelnde Qualität des Heiligen hervor. (Redaktion)**

1 Heiligkeit im Kontext kulturtheoretischer Überlegungen

Schon die Rede von Heiligem führt aufs Glatteis, tut sie es nicht, so ist sie brand-gefährlich.[1] Das Faszinosum des Heiligen liegt darin, dass es zu entfachen vermag, was der Alltag trottet: „Ohne jeden Zweifel zieht das, was heilig ist, an und besitzt einen unvergleichlichen Wert, doch im selben Moment erscheint es plötzlich als eine schwindelerregende Gefahr für die klare und profane Welt, das von der Menschheit bevorzugte Gebiet."[2] Dass George Bataille in Auseinandersetzung mit Hegel schon in den 1930er-Jahren gegen den „Ekel vor der Monotonie des Daseins und der bürgerlichen Welt"[3] anschrieb, mag überraschen. Wie vermögen wir *Heutigen* der permanenten ‚Eingeklemmtheit' in eine verdeckte Nützlichkeitslogik, die Arbeit wie Konsum gleichermaßen durchzieht (und selbst die Schwelle zu institutionalisiertem ‚Heiligtum' bisweilen zu überwinden scheint), zu entkommen? Nicht nur, um *irgendwie* frei zu sein, sondern um in Kantischer Tradition etwas von des Menschen *Selbstzwecklichkeit* zu leben. Indem wir etwas heilig machen (*sacrificare*), wird es der Welt der Nützlichkeit entrissen und *in diesem Sinne* geopfert. Heiliges bleibt so mit der Ambivalenz des Opfers[4] aufs Engste verbunden: „Das Heilige ist das verschwenderische Aufbrausen des

1 „So ist das Heilige präzis der Flamme vergleichbar, die das Holz zerstört, indem sie es verzehrt." (*George Bataille*, Theorie der Religion, München 1997, 46).

2 Ebd., 33.

3 *Thomas Schmidt*, Symbolische Praxis und normative Struktur. Die Krise der politischen Repräsentation in der Perspektive einer „Soziologie des Sakralen", in: J-RaT 4 (2018), Issue 2, 172–189, hier: 183.

4 Vgl. *Joachim Negel*, Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Paderborn 2005.

Lebens, dem, um zu dauern, die Ordnung der Dinge Fesseln anlegt und das die Fesselung in Entfesselung, mit anderen Worten in Gewalt verwandelt."[5] Den entsprechenden zähmenden Rahmen dafür bietet das (liturgische) Fest, bei dem es möglich ist, „sich einer ekstatischen Form zwischenmenschlicher Kommunikation hinzugeben, um freie menschliche Beziehungen zu etablieren."[6]

Freilich, die Verhältnisbestimmung von Heiligem und Gewalt kann auch anders, und zwar als „Fundamentalanthropologie"[7] gelesen werden: René Girard bestimmt menschliches Leben als grundsätzlich durch Rivalität geprägt, die aus mimetischem (nachahmendem) Begehren erwächst und die – im Kontext einer Gruppe bzw. Gesellschaft – nur insofern eine Pandemie von Gewalt verhindern kann, als unter den Rivalisierenden ein *gemeinsames* Opfer, ein Sündenbock, ausgemacht wird. Dieses Opfer ist dann *victima* und *sacrificium* zugleich, d. h., „die Personifizierung alles darauf gehäuften Bösen[] *und* das ‚Geweihte', ‚Heilige', das durch seinen Tod den Frieden und die wenigstens zeitweilige Möglichkeit aller Kultur verbürgt"[8].

Weder Bataille noch Girard ist es bei ihrer Thematisierung des Heiligen um Religion im Sinne eines Ausgriffs auf die Welt Übersteigendes getan. Ihre Theorien führen eindrücklich vor Augen, dass das Heilige „ein gefährlicher Begriff [bleibt], aber auch ein Begriff, der auf eine zentrale Wirklichkeitsdimension verweist, nämlich auf die letzte *Unverfügbarkeit* dessen, was [es heißt,] sein eigenes Leben zu gestalten […]"[9].

2 Heiligkeit außerhalb der Religion: Das Heilige als Grenze

Lamentos über den Bedeutungs- und Normativitätsschwund des Heiligen sind reichlich vernehmbar,[10] in sie einzustimmen, erscheint allerdings müßig. Wenn Bestimmungen des Heiligen sich immer weniger mit Definitionen von Religion in Deckung

5 *Georges Bataille*, Theorie der Religion (s. Anm. 1), 46.

6 *Thomas Schmidt*, Symbolische Praxis und normative Struktur (s. Anm. 2), 185.

7 *René Girard*, Das Ende der Gewalt: Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 25 ff.

8 *Joachim Negel*, Ambivalentes Opfer (s. Anm. 3), 454 – mit Hinweis auf Rudolf Ottos Verwendung des Heiligen als „fascinosum" und „tremendum".

9 *Reinhold Esterbauer*, Erfahrung des Heiligen? Zu einem strittigen Begriff der Religionsphilosophie, in: *Rudolf Langthaler / Michael Hofer* (Hg.), Das Heilige – eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX), Wien–Hamburg 2018, 11–30, hier: 30 (Hervorhebung A.T.).

10 Vgl. u. a. *Hans Waldenfels*, Was ist uns heute noch heilig? in: *Thomas Schreijäck / Vladislav Serikov* (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017, 25–38. Im Resümee relativiert Waldenfels, dass es vielleicht doch noch etwas gibt (die Erinnerungen, die Fragen und das Staunen), das Heiliges inspirieren kann. Schärfer in seiner Kritik ist Adriaanse: „Muß man nicht zugeben, daß jeder heutzutage etwas anderes unter ‚heilig' versteht, und vor allem: muß man nicht zugeben, daß das sogenannte Heilige die Menschen immer mehr kalt lässt? … welchem modernen Menschen ist überhaupt noch etwas heilig, derart, daß er ohne es einfach nicht leben kann?" (*Hendrik Johan Adriaanse*, Die Sehnsucht nach den Gestalten des Heiligen im Denken, in: *Klaus Kienzler* u. a. (Hg.), Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen der Philosophie. Zu Ehren von Bernhard Casper [Religion – Geschichte – Gesellschaft 23], Münster 2005, 81).

bringen lassen, so muss dies in Zeiten, die als post-säkular *und* post-religiös bezeichnet werden (können), *noch* kein Nachteil sein. Denn nicht wenige der ‚Gebildeten' – einstmals bloße Verächter der Religion[11] –, interessieren sich ernsthaft wieder dafür, welche Denkmöglichkeiten religiöse Systeme (samt ihren Theologien) eröffnen können,[12] ohne dabei selbst ‚religiös' (oder spirituell)[13] sein zu müssen.

In unserer weltanschaulich unübersichtlichen Situation erscheint es in der Tat sinnvoll, die Erfahrung des Heiligen nicht auf die spezifischere *religiöse* Erfahrung zu reduzieren. Reinhold Esterbauer schlägt daher vor, in der Erfahrung des Heiligen die „Tiefenstruktur von Erfahrung" überhaupt angelegt zu sehen.[14] Damit ist gemeint, dass es noch vor einer Ausdifferenzierung in religiöse, ethische, ästhetische oder auch empirisch-wissenschaftliche Erfahrungen zwei Momente gibt, die in Erfahrungen ganz allgemein zutage treten, und die näherhin als *Unterbrechung* und *Aufgabe* bestimmt werden. So kommen im Leben Situationen *auf uns zu*, die durch Gewohnheit und Routine abgestützte Sicherheiten plötzlich *unterbrechen* und im Versuch, diese Situationen zu bewältigen, uns *Aufgaben* stellen, die uns an die Grenze dessen führen, worin wir Übung haben. Für Esterbauer liegt das Besondere bei Erfahrungen des Heiligen im Ausmaß, in der Wucht, der Unterbrechung und Aufgabe: „… das eigene bisherige Leben [ist] *im Ganzen* neu aus[zu]richten. […] Das Gewohnte scheint nicht mehr in Geltung zu sein, und die Selbstverständlichkeit des Bestehenden ist fraglich geworden."[15] Heiliges zu erfahren wird als Widerfahrnis, als Herausgerissen-Werden aus dem, was sonst Sicherheit gibt, womöglich aber (auch) eingeengt *hat*. Mit dem Begriff des Heiligen ist eine Grenze markiert, die (in mehrfachem Sinne!) verläuft, weil sich das Markierte nicht definieren (festlegen) lässt: „Das Heilige bleibt also das Entzogene, das aber als Entzogenes *erfahren* wird. Man kann nicht genau festmachen, was sich in solchen Erfahrungen entzieht, aber die Unbestimmbarkeit wird als nicht ausschöpfbarer Anspruch dennoch erfahren."[16] Die Erfahrung des Heiligen bleibt ambivalent, und doch *eröffnend* für Noch-nicht-Dagewesenes. Esterbauer sieht darin den *Appell*, den Aufruf, der in der Erfahrung des Heiligen vernehmbar ist.

Doch ist die Ambivalenz des Heiligen je zu bändigen? Sie ist es nicht, will man die ihr inhärente Chance nicht ebenso tilgen. Dennoch sieht sich Esterbauer genötigt, zwei Kriterien anzugeben, mithilfe derer eine missbräuchliche Berufung auf Erfahrungen des Heiligen unterbun-

11 Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 2003 (Erstausgabe 1799!).

12 Neben Jürgen Habermas, Giorgio Agamben u. a. verweise ich in diesem Zusammenhang auf den Dialog zwischen dem (katholischen) Religionsphilosophen Richard Kearney und dem (agnostischen?) Philosophen Simon Critchley: What's God? ‚A Shout in the Street'. Dialogue with Simon Critchley, in: *Richard Kearney / Jens Zimmermann* (Hg.), Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God, New York–Chichester 2016, 149–175.

13 Eine hilfreiche Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Religion nimmt vor: *Roger Haight*, Spiritual and Religious. Explorations for Seekers, Maryknoll / NY 2016, 1–15.

14 *Reinhold Esterbauer*, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 26.

15 Ebd., 28.

16 Ebd. (Hervorhebung A.T.).

den werden soll. ‚Äußeres' Kriterium sind die Menschenrechte.[17] Das ‚innere' Kriterium für den von der Erfahrung des Heiligen ‚Erfassten' wie ‚Erschütterten' besteht darin, dieser Erfahrung nicht Herr werden zu dürfen, d. h., das Heilige als bleibend Entzogenes zu achten.[18]

Erfahrungen des Heiligen *können* religiöse Erfahrungen sein, wenn Menschen der Deutungsrahmen von konkreten Religionen oder Konfessionen zugänglich und verständlich ist. Esterbauers Unterscheidung ermöglicht jedoch (ähnlich wie Christoph Theobalds Verbindung von Heiligkeit und Gastfreundschaft)[19], dass Menschen miteinander über das ins Gespräch kommen können, was sie – ohne es je verfügbar zu haben – bewegt, erschüttert, verändert hat.

3 Heiligkeit im Kontext von Judentum und Christentum: zwei mögliche Lesarten

Religionsphänomenologisch sind im Kontext biblischer Religion unterschiedliche *Betonungen* möglich, d. h. prophetisch-ethisch-politische Lesarten finden ebenso wie mystisch-metaphysisch-spekulative Rückendeckung in der Vielfalt biblischer Texte und Genres.[20] Je nach Lesart treten auch unterschiedliche Betonungen bei der Rede von Heiligkeit in den Vordergrund. In beiden Lesarten steht jedoch die Unverfügbarkeit des Heiligen außer Zweifel.

3.1 Vom Segen der Trennung als *Ermöglichung* von Begegnung

Wurde die quasi ‚vor-religiöse' Erfahrung des Heiligen von Esterbauer als Grenzbegriff bestimmt, so spielt die Rede von der Grenze auch in der Gottesbegegnung am Sinai (Ex 19–40) eine zentrale Rolle.[21] Dort steht die mit der Heiligung des Volkes (Ex 19,10) verbundene Trennung von dem, was bisher war (und dieser Heiligung entgegenstünde), im Zeichen von Begegnung, „denn nur Verschiedenes, voneinander Getrenntes kann sich begegnen. Die Gegenüberstellung von heilig und profan (…) dient der Wahrnehmung der Differenz, die für jede Begegnung notwendig ist."[22] Heiligkeit *macht* demnach einen Unterschied, der selbst wenn er *massiv* trennt (wie etwa in der Tempelarchitektur), gerade nicht auf Undurchdringlichkeit oder permanente Absonderung abstellt, sondern vermittels *Schwellen* Übergänge und Begegnung schafft: „Die Schwelle, die vom sakralen Raum bis zur menschlichen Be-

17 „Äußeres Kriterium" meint hier nicht äußerlich (vgl. *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011), sondern ein Kriterium, das um die Problematik weiß, dass Heiliges ambivalent ist (vgl. *Hans Joas*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017).

18 Vgl. ebd., 30.

19 Vgl. *Christoph Theobald*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 12.

20 Vgl. *David Tracy*, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1991, 376–398.

21 Vgl. ausführlich dazu *Christoph Dohmen*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}2012.

22 *Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen*, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität, in: *Bernhard Laux* (Hg.), Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 71–90, hier: 78.

hausung eine rituelle Funktion besitzt, ist in ihrer seltsamen, fast magischen Ambivalenz gleichzeitig ein Symbol der Absonderung *und* ein Mittler des Übergangs."[23]

Folgt man dieser Trennungs-Spur bei der Rede von Heiligkeit in die Gegenwart, stößt man u. a. auf Emmanuel Lévinas. Für ihn stiftet das Heilige *als* Entzogenes, Getrenntes – auch wenn es aufs Erste paradox klingen mag – einen Raum der Nähe.[24] Trennung (Differenz) ermöglicht zuallererst *Einzigkeit*[25]: damit meint Lévinas die imperativisch zu verstehende Unmöglichkeit, den Menschen in ein Allgemeines oder eine Gesamtheit (Totalität) einzuordnen oder darin ‚aufzuheben'. Solche Einzigkeit ist wiederum der Garant für echte Pluralität. Es ist kaum überraschend, dass Lévinas dem häufig ontologisch verstandenen Sakralen (*le sacré*), einen *ethischen* Begriff des Heiligen (*le saint*) entgegenstellt. Denn wenn ein transzendent-entrücktes Sakrales schaudern und staunen (im Sinne Rudolf Ottos[26]) macht, dann lässt „einen [das] die Not des anderen Menschen relativieren […], indem man sie angesichts solchen Zaubers in ein größeres Ganzes einordnet"[27]. Das Sakrale ist, so Lévinas, im Monotheismus säkularisiert, indem unser Blick auf das Antlitz des Anderen gerichtet wird, dem wir ausgesetzt bleiben. Die ‚neue' (monotheistische) Transzendenz ist daher „die Weigerung, an einen Frieden im Anderen aufgrund irgendeiner Harmonie des Gesamten zu glauben; [es ist] die Gewißheit, daß nichts den Hunger des anderen Menschen zu betrügen vermag"[28]. In die Unausweichlichkeit des Anderen ist die Spur des Heiligen gelegt.[29] Solche Trennung trennt nicht, sondern verbindet und schafft zugleich zwischen uns Raum, der ‚frei' (im Sinne von unverfügbar) *bleibt*:

„Zwischen den Menschen, zwischen uns, ist, so könnte man sagen, eine Grenze gegeben, die Nähe nicht verunmöglicht, sondern eröffnet. Eine offene Grenze, die nicht isoliert, sondern die trennt um der Nähe willen, die zwischen Einzigen geschieht; Differenz, die es nötig macht, auf das zu hören, was der Andere sagt, weil erst in der Offenbarung der Sprache sich zeigt, wer der Andere ist."[30]

Im Alten Testament, bei Lévinas wie auch in der christlichen Theologie[31] kann mit Bezug auf Heiligkeit eine *heilsame* Trennung betont werden, die einen Frei-

23 *Verena Lenzen*, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München–Zürich 1995, 37 f. (Hervorhebung A.T), zit. n. *Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen*, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität (s. Anm. 21), 79.

24 Es geht hier also nicht um das Gegensatzpaar Ferne / Nähe, sondern um die Verhältnisbestimmung von Trennung bzw. Differenz und Nähe.

25 Der Begriff Einzigkeit ist im Sinne Lévinas' passender, weil sich diese im Unterschied zur Einzig*art*igkeit „nicht noch einmal auf einen Allgemeinbegriff wie den der Art zurückbeziehen lässt". (*Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen*, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität [s. Anm. 21], 80.)

26 Vgl. *Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987.

27 *Reinhold Esterbauer*, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 22.

28 *Emmanuel Lévinas*, Eine Religion für Erwachsene, in: *ders*., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 21–37, hier: 25.

29 *Reinhold Esterbauer*, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 23: „Die Spur des Heiligen bedeutet […] die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten."

30 *Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen*, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität (s. Anm. 21), 82.

31 Ohne explizite Bezugnahme auf das Alte Testament oder Lévinas meint Edward Schillebeeckx: „Difference is positive only within communion with the other: in respect of the other who is ot-

bzw. Zwischenraum schafft, in dem Begegnungen möglich sind, welche die Einzigkeit des Menschen würdigen. Die (ver-)antwortende Ausrichtung auf den Anderen, die letztlich *unendlich* ist, verunmöglicht die Reduktion unserer Wirklichkeit auf *totale* Immanenz.[32]

Weiterführende Literatur:
Aus religionsphilosophischer Perspektive:
Rudolf Langthaler / *Michael Hofer* (Hg.), Das Heilige – eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX), Wien–Hamburg 2018. Das Jahrbuch bietet einen guten ersten Einblick in die Bedeutung(-sverschiebung) der Kategorie des Heiligen in der gegenwärtigen Religionsphilosophie und regt dazu an, dies ins Theologische ‚hineinzudenken'.
Zur Unterscheidung von sakral vs. heilig und profan und welchen Unterschied diese für die Begriffsverwendung im kirchlichen Kontext macht:
Christian Bauer, Heiligkeit des Profanen? Spuren der „école Chenu-Schillebeeckx" (H. de Lubac) auf dem Zweiten Vatikanum, in: *Thomas Eggenberger* u. a. (Hg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert. Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 67–83.
Grundlegend zu Heiligkeit und Sünde (in) der Kirche:
Walter Kasper, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [3]2011, 238–254.

3.2 Vom Segen der Vermittlung als *angreifbare* Sakramentalität

Mit dem christlichen Theologumenon der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes im Juden Jesus von Nazareth,[33] kann von einem *nahegekommenen* Gott gesprochen werden: die daraus folgende Problematik, wie ein immanent und geschichtlich erfahrbar gewordener Gott mit dessen bleibender Transzendenz zu vermitteln sei, hat die Theologie christologisch wie trinitätstheologisch bearbeitet und muss dies bis heute in ständiger Auseinandersetzung mit gegenwärtigem Denken tun.

Im Unterschied zur Betonung der Trennung wird im Christentum (freilich mit konfessionsspezifischen Unterschieden) die Vermittlung und Vermittelbarkeit Gottes als „[e]igentlicher Träger der Heiligkeit"[34] hervorgehoben. Doch ist diese Trägerschaft keinesfalls exklusiv (wie dies auch in der Rede von der Heiligung des Volkes Israel als *Möglichkeitsbedingung* der Sinaitheophanie oben zur Sprache gekommen ist): „Das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte, das Historische sind wirkliche oder mögliche Träger der göttlichen

her and yet not alien to us." (*Edward Schillebeeckx*, Church. The Human Story of God, New York 1993, 197.

32 Mit der Rede von der Einzigkeit des Menschen bleibt dieser einer Einordnung entzogen. Die Verantwortung für den so ‚verstandenen' Menschen dehnt sich damit ins Unendliche und reißt eine „Transzendenz von innen" (J. Habermas) auf, die sich einer einfachen Immanentisierung der Wirklichkeit verwehrt.

33 Vgl. *Walter Homolka*, Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung (Jüdische Miniaturen 85), Berlin 2010.

34 *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2010, 114.

Gegenwart."[35] *Sakramentalität* (die in konkreten Sakramenten eine verdichtete Form finden *kann*) kann damit als grundlegendes Vermittlungsprinzip verstanden werden: bereits im (theologisch-reflexiven) Gedanken von Schöpfung ist „die ‚Grammatik' der Beziehung Gottes zu den Menschen mitgegeben […], eine Grammatik, die darauf beruht, daß Gott im Schöpfungsakt seine Transzendenz, ohne sie aufzugeben, in die Immanenz der Welt hinein öffnet."[36] Sakramentalität ist seit dem II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich, wenngleich mit semantischem Bedacht, der Kirche zugeschrieben, sei diese doch „in Christus *gleichsam* [*veluti*] das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit." (*Lumen gentium* 1) Damit wird in *sakramentaler* Form auch vermittelt, was als ältestes Attribut von Kirche gilt, nämlich ‚ihre' Heiligkeit.[37] Diese ist in mehrfachem Sinne und nicht erst in unserer krisengeschüttelten Gegenwart *angreifbar*.[38] Ihre theologische Rechtfertigung kann nur zusammen mit der Rede von der Sünde (in) der Kirche verhandelt werden.[39]

Als Kulturwesen *kann* der Menschen selbst jenen Dingen, die er werkzeuglich gebraucht, noch ein Mehr an Bedeutung zuschreiben[40] und in der Folge an und mit diesen Dingen aufmerken: die Dinge wiegen mehr, als wir meinen. Sie *liegen vor* (oft in unbearbeiteter Form) und *rufen* danach, mit ihnen etwas anzufangen, das kein Ende finden muss.[41] Können wir damit Dinge wirklich ‚dingfest' machen? Wenn nicht, oder wenn wir zögern (müssen), dann könnten auch sie, in Analogie zum unverfügbar Anderen (Lévinas), einen Zwischenraum lassen für Heiliges. Sakramentales Denken sollte dementsprechend nicht ‚oberflächlich' bleiben, darf also das *in Anspruch genommene* Ding (*res*) nicht für seine Zeichenhaftigkeit instrumentalisieren. Sollte es – schöpfungstheologisch gedacht – nicht auch in seiner Eigenständigkeit gewürdigt werden (können) und darin *Zeichen* sein?

35 *Richard P. McBrien*, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Bd. 2: Die Kirche; Christliche Existenz, Graz–Wien–Köln 1982, 505.

36 *Knut Wenzel*, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 17.

37 Vgl. *Yves Congar*, Die Heilige Kirche, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hg.), Mysterium Salutis. Bd. IV/1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, 458–477.

38 Welche *indirekte* Rolle eine problematische Sakralisierung des Priesters im Kontext des sexuellen Missbrauchs gespielt haben könnte, erläutert kenntnisreich und sensibel: *Georg Essen*, Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen, in: *Magnus Striet / Rita Werden* (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 78–105.

39 Vgl. *Julia Enxing*, Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Ostfildern 2018.

40 Vgl. *Aida Bosch*, Objekte zwischen Kunst und Ritual, in *Antje Mickan / Thomas Klie / Peter A. Berger* (Hg.), Kunsträume. Sprechende Formen und religionshybride Praxis, Bielefeld 2019, 69–94.

41 Man denke hier etwa an Möglichkeiten, ‚Abfälligem' einen anderen Wert zu geben, ob im Sinne maschinellen Recyclings oder künstlerischer Arbeit.

4 Abstand halten – heilig sein!

Heiligkeit, wenn sie denn ‚ankommen' will und für Menschen (und den durch sie gefährdeten Lebensraum) einen Unterschied machen soll, wird bei aller (reflektierten) Vermittlungs*notwendigkeit* entzogen bleiben. Abstand zu *halten*, um Zwischen-Raum zu schaffen, der nicht festlegt, was in ihm möglich sein wird, kann so als Aufruf zur Heiligkeit verstanden werden: „Seid heilig, denn ich euer Gott bin heilig!" (Lev 19,2)[42]

Der Autor: *Dr. theol., M. Div.; seit 2016 Ass.-Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der KU Linz; Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys, in: Ethik und Gesellschaft 1/2019; Post-Orientalismus – theologische Impressionen, in: Kunst und Kirche 3/2019 (im Erscheinen); Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Franz Gruber / Klaus Viertbauer (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt ²2019, 200–214; jüngst: Zu(m) Gast in der Langen Nacht der Kirchen. Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments, in: ThPQ 167 (2019), 294–300.*

[42] Für die neutestamentliche Fortschreibung des Heiligkeitsgesetzes vgl. den Beitrag von *Hanna Stettler* in diesem Heft.

Michael Fischer

Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge

Erfahrungen und Perspektiven

1 Ausgangslage

Die Frage nach dem Ehrenamt in der Krankenhausseelsorge ist derzeit in Bewegung und wird in Bewegung gehalten.[1] Das ist gut so, denn oft bleibt im durch Zeitmangel geprägten Klinikalltag für eine seelsorgliche Begleitung von Patienten nicht ausreichend Zeit oder es gibt niemanden, der sie wahrnehmen könnte. Wer sich mit diesem Zustand nicht zufriedengeben möchte, muss Perspektiven entwickeln und beispielsweise im Hinblick auf das Patientenwohl ein neues, kooperatives Zusammenspiel professioneller und ehrenamtlicher Seelsorge im Krankenhaus einüben.

Für den Ausbau des Ehrenamts sprechen derzeit gewichtige Gründe: Die wachsende Einsicht, dass die Kirche nur in gemeinsamer Verantwortung und in einem geschwisterlichen Miteinander aller Beteiligten ihren Grundauftrag einzulösen vermag;[2] die Erfahrung, dass viele Ehrenamtliche ihre jeweilige Professionalität aus ihren hauptamtlichen Berufsfeldern kompetent in ihre Ehrenämter einbringen; die Möglichkeiten vieler (Erz-)Bistümer erschöpfen sich zunehmend, weiterhin hauptamtliche Mitarbeiter zur Verfügung zu stellen, sei es aus finanziellen Gründen oder weil es nicht mehr ausreichend Interessenten für die pastoralen Berufsfelder gibt.

Es gibt auch die andere Seite, die im Blick auf den Einsatz Ehrenamtlicher in Krankenhäusern Bedenken formuliert: Die Qualität der Krankenhausseelsorge sei in Gefahr, wenn seelsorgliches Handeln an Personen übertragen werde, die kein entsprechendes Studium oder eine Zusatzqualifizierung haben; die Betreuung der Ehrenamtlichen nähme zu viel Zeit der Hauptamtlichen in Anspruch; durch den Einsatz Ehrenamtlicher in der Krankenhausseelsorge schreite die Verunsicherung der hauptamtlich im pastoralen Dienst stehenden weiter voran und führe zu einem zunehmenden Verlust der Attraktivität entsprechender Berufsfelder; und

[1] Vgl. z. B. *Franziskus Knoll*, Paradigmen der Krankenhausseelsorge – was brauchen wir für die Zukunft? Seelsorge in der Spannung zwischen eigener Sendung, Spiritual Care und Personalreduktion, in: *Thomas Hagen / Norbert Groß / Wolfgang Jacobs / Christoph Seidl* (Hg.), Seelsorge im Krankenhaus und Gesundheitswesen. Auftrag – Vernetzung – Perspektiven, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 56–74; *Wiltrud Stoer*, Paradigmen der Krankenhausseelsorge – Was brauchen wir für die Zukunft. Response im Eröffnungsplenum, in: ebd., 276–278; *Peter Neher*, Zukunftsperspektiven: Wohin geht die Krankenhausseelsorge? in: ebd., 289–291; *Jutta Mader*, Professionelle Krankenhausseelsorge. Chance und Aufgabe für Kirchen und konfessionelle Träger, Stuttgart 2017; *Michael Fischer*, Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge, Freiburg i. Br. [2]2018.

[2] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015; https://www.dbk-shop.de/media/files_public/vofhsmwc/DBK_11100.pdf [Abruf: 17.07.2019]; *Franz-Josef Bode*, Gemeinsam Kirche sein. Dienste und Ämter im priesterlichen Gottesvolk. Vortrag am Tag der Priester und Diakone, 21. März 2016.

schließlich sei es aufgrund der hohen zeitlichen Belastung durch Beruf und Familie immer schwieriger, Personen für ein verbindliches ehrenamtliches Engagement zu gewinnen.

Die formulierten Bedenken müssen ernst genommen werden. Um auf die aufgeworfenen Fragen Antworten zu finden, sollen in diesem Beitrag zunächst die praktischen Erfahrungen zu Wort kommen. Grundlage dieser Ausführungen sind empirische Daten, die sich auf das Kooperationsprojekt ‚Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge' beziehen. Zu den Erfahrungen im Rahmen dieses Projekts haben wir sowohl die ehrenamtlichen als auch die hauptamtlichen Krankenhausseelsorger befragt.[3] Dies ermöglicht einen Blick von den Hauptamtlichen und den Ehrenamtlichen auf dasselbe Projekt, so dass diese wechselseitige Betrachtung einen Gesamteindruck entstehen lässt. Nimmt man die gegenwärtig bereits bestehende Praxis ernst, finden sich darin nicht nur Antworten, sondern darüber hinaus auch Entwicklungsperspektiven.

Von der Hauptabteilung Seelsorge des Bischöflichen Generalvikariats Münster und von der St. Franziskus-Stiftung Münster wurde im Jahr 2011 gemeinsam ein erster Ausbildungskurs für ehrenamtliche seelsorgliche Begleiter in der Krankenhausseelsorge entwickelt.[4] Seit dem Jahr 2012 sind die ausgebildeten Ehrenamtlichen mit einer diözesanen Beauftragung in Krankenhäusern tätig, in der Regel einen Tag in der Woche. In den zwischenzeitlich fünf Ausbildungsgängen wurden insgesamt 70 Ehrenamtliche ausgebildet. Diese kommen in 17 Krankenhäusern sowohl der St. Franziskus-Stiftung Münster als auch anderer konfessioneller Träger zum Einsatz. Leider konnte diese Ausbildung trotz Bemühungen seitens des Bistums nicht in einer ökumenischen Zusammenarbeit umgesetzt werden. In anderen Diözesen wie beispielsweise in Linz und Innsbruck war dies möglich.[5]

Das Kooperationsprojekt ‚Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge', auf das sich unsere Daten und die daraus gewonnenen Erkenntnisse beziehen, wurde an drei Zeitpunkten evaluiert: Eine erste Befragung der Ehrenamtlichen erfolgte am Ende der Pilotphase im Jahr 2012;[6] in einer zweiten Befragung im Jahr 2016 erhoben wir die Meinung der in dieses Projekt involvierten Hauptamtlichen;[7] im Jahr 2017 haben wir die Datenerhebung auf die sogenannten teilzeitfreigestellten Begleiter in

3 *Michel Fischer*, Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge (s. Anm. 1), und *ders*., Kooperatives Selbstverständnis hauptamtlicher Krankenhausseelsorger. Das Zusammenspiel mit ehrenamtlichen seelsorglichen Begleitern, in: Wege zum Menschen 70 (2018), 314–328.

4 Vgl. *Martin Merkens* / *Donatus Beisenkötter*, Am Krankenbett nicht zu unterscheiden? Seelsorgliche Begleitung im Krankenhaus durch Haupt- und Ehrenamt, in: *Michael Fischer* (Hg.), Relevanz in neuer Vielfalt. Perspektiven für eine Krankenhausseelsorge der Zukunft, Rheinbach 2018, 129–152.; *Michael Fischer*, Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge (s. Anm. 1); *Bischöfliches Generalvikariat Münster – Hauptabteilung Seelsorge* (Hg.), Unsere Seelsorge: Brücken bauen. Kooperative Seelsorgliche Begleitung, Münster 2014.

5 Vgl. für die Diözese Linz: https://www.dioezese-linz.at/krankenhauspastoral/neuer-ausbildungslehrgang-fuer-ehrenamtliche-in-der-altenheim-und-krankenhausseelsorge [Abruf: 17.07.2019], oder die Diözese Innsbruck: https://www.dibk.at/Themen/Krankheit-und-Sterben/Ehrenamt-in-der-Krankenhausseelsorge/Ausbildung [Abruf: 17.07.2019].

6 Vgl. *Michael Fischer*, Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge (s. Anm. 1).

7 Vgl. *Michael Fischer*, Kooperatives Selbstverständnis hauptamtlicher Krankenhausseelsorger (s. Anm. 3).

der Seelsorge in den Einrichtungen der Behinderten- und Altenhilfe erweitert.[8]

2 Was denken die Ehrenamtlichen?

Diese Befragungen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten und aus dem Blickwinkel verschiedener Beteiligter durchgeführt wurden, ermöglichen einen Blick auf das Gesamte. Unsere Erkenntnisse lassen sich im Hinblick auf die Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge folgendermaßen zusammenfassen:

– **Auswahlgespräche:** Bereits in den Auswahlgesprächen zur Ausbildung für die Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge hat sich gezeigt, dass die Interessenten eine hohe fachliche Kompetenz aus anderen Berufs- und Erfahrungsfeldern mitbringen. Zahlreiche Grundkompetenzen können also schon vorausgesetzt werden. Allerdings werden nicht alle Interessenten zugelassen, sondern eine persönliche Eignung für diese Tätigkeit wird vorausgesetzt. Ausschlusskriterien sind beispielsweise, wenn Personen zu sehr in eigene Trauerarbeit über den Tod eines Angehörigen involviert sind oder Seelsorge als eine Möglichkeit der Missionierung verstehen.

– **Ausbildung:** Die Ehrenamtlichen erwarten eine fundierte Ausbildung. Diese bezieht sich auf theologische, seelsorgliche und krankheitsbezogene Themenfelder. Die Ehrenamtlichen sind mit der Ausbildung bestens zufrieden und erleben diese als einen persönlichen Gewinn.

– **Motive und deren Erfüllung:** Die Ehrenamtlichen, die sich auf die Krankenhausseelsorge einlassen, haben ein starkes Bündel guter Motive. Die Motivation speist sich aus „egoistischen" Motiven wie dem Wunsch, neue Erfahrungen machen und etwas lernen zu können, sowie „altruistischen" Anliegen, ihre Lebenszeit sinnvoll einzusetzen und zum Nutzen für andere Menschen zu werden. Durchgehend ist dabei eine christliche Motivation erkennbar. Interessanterweise wurden alle Motive im Laufe der ehrenamtlichen Tätigkeit erfüllt; die eigenen Erwartungen sind sogar durchgängig übertroffen worden. Dies lässt den Schluss zu, dass sich die Ehrenamtlichen weiterhin hoch motiviert und mit großem Engagement seelsorglich einsetzen werden.

– **Seelsorgeverständnis:** Im Rahmen der Ausbildung konnten die Ehrenamtlichen ein eigenes Seelsorgeverständnis entwickeln, das sich gut in folgenden drei Dimensionen beschreiben lässt. Die erste ist ‚Wertschätzen und annehmen': „Ich bin da. Ganzheitlich für den Kranken da sein und ihn so annehmen, wie er ist, mit seinen körperlichen und seelischen Defiziten." Die zweite heißt ‚Perspektiven weiten': „Wie die Jünger einen fremden Begleiter brauchen, um die Perspektive zu weiten, kann auch ein fremder Begleiter am Krankenbett möglicherweise den Blick weiten." Die Dritte: ‚als Auftrag und Dienst an Gott': „Gottes Dienst am Menschen tun; mit ihm und durch ihn an das Krankenbett gehen."[9]

– **Einsatz:** Ehrenamtliche Krankenhausseelsorger leisten einen kontinuierli-

[8] Diese Daten sind bislang unveröffentlicht.

[9] Alle drei Zitate stammen aus Abschlussarbeiten zur Ausbildung der ehrenamtlichen Begleiter in der Seelsorge. Aufgabe der Abschlussarbeiten war, das eigene Verständnis von Seelsorge im Krankenhaus dazulegen.

chen, aber begrenzten Einsatz. In der Regel stehen sie an einem bestimmten Tag in der Woche für seelsorgliche Gespräche am Krankenbett auf einer bestimmten Station zur Verfügung. Sie verpflichten sich für jeweils ein Jahr zu diesem Einsatz. In verbindlichen Jahresgesprächen mit ihren hauptamtlichen Mentoren wird gemeinsam entschieden, ob sich der Einsatz um jeweils ein Jahr verlängert.

– **Rollenidentität:** Die Ehrenamtlichen handeln mit einer Beauftragung seitens der Diözese und konnten eine eigene Rollenidentität neben den Hauptamtlichen entwickeln. Durch ihre Ausbildung und die kirchliche Beauftragung gehören die Ehrenamtlichen zum System der Krankenhausseelsorge. Das unterscheidet sie von den ehrenamtlich organisierten Besuchsdiensten. Durch ihre Zugehörigkeit zur Krankenhausseelsorge ist das Zusammenspiel zwischen Haupt- und Ehrenamt mit den Schwerpunkten Abgrenzung, professionelle Begleitung und Kooperation neu zu entwickeln.

– **Kontinuierliche Begleitung:** Eine kontinuierliche Begleitung durch hauptamtliche Seelsorger ist den ehrenamtlichen Seelsorgern wichtig, sei es in Form von Einzelgesprächen oder Gruppentreffen. Arbeiten mehrere ehrenamtliche seelsorgliche Begleiter an einem Krankenhaus, erweitert sich die Zusammenarbeit um den Aspekt der kollegialen gegenseitigen Unterstützung im Team der Ehrenamtlichen. Die subsidiäre Begleitung durch die Diözese besteht aus dem Angebot von Jahrestreffen aller seelsorglichen Begleiter aus den Bereichen Krankenhaus, Altenpflege und Behinderteneinrichtungen. Spezifische Fortbildungsangebote für die einzelnen Einsatzfelder oder übergreifend für alle Einsatzfelder bieten die Möglichkeit, die eigene Kompetenz zu vertiefen und vor dem Hintergrund konkreter Praxiserfahrungen regelmäßig zu erweitern.

3 Wie sehen es die Hauptamtlichen?

Auch aus der Perspektive der Hauptamtlichen lassen sich unsere Erkenntnisse kurz zusammenfassen.[10] Die befragten Hauptamtlichen können dabei auf eine Praxis zwischen einem und sieben Jahren zurückblicken.

– **Motive für die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen:** Hauptamtliche Krankenhausseelsorger, die sich auf die Zusammenarbeit mit ehrenamtlichen Begleitern einlassen, haben dafür gute Gründe. Es gibt zwei wesentliche Motivstränge, derentwegen Hauptamtliche sich auf diesen Weg begeben: Erstens entspricht die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis. Zweitens sehen sie den großen Bedarf von Seelsorge in den Krankenhäusern und die damit verbundenen existenziellen Bedürfnisse der Patienten, für welche die Kirche da sein sollte. Die Entlastung von eigenen Aufgaben spielt eine untergeordnete Rolle.

– **Zusammenarbeit:** Bei den befragten Hauptamtlichen besteht die einhellige Meinung, dass die Zusammenarbeit mit den Ehrenamtlichen gut funktioniert, diese ihre spezifischen Erfahrungen einbringen und dadurch die Krankenhausseelsorge bereichert wird. Die Zusammenarbeit wird als ein gegenseitiges Geben und

[10] Vgl. *Michael Fischer*, Kooperatives Selbstverständnis hauptamtlicher Krankenhausseelsorger (s. Anm. 3).

Nehmen empfunden. Für eine verbindliche Zusammenarbeit haben sich eine Reihe von institutionalisierten Formen entwickelt.

– **Befürchtungen der Hauptamtlichen:** Die Hauptamtlichen, obgleich sie eine Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen grundsätzlich anstreben, haben sich anfangs mit gemischten Gefühlen auf einen solchen Weg eingelassen. Neben ihren Hoffnungen hatten sie auch Sorgen. Interessanterweise haben sich viele ihrer Befürchtungen im Laufe der Zusammenarbeit mit den Ehrenamtlichen relativiert oder sich sogar ganz aufgelöst. Dennoch bleiben zwei Sorgen bestehen, die noch jeder fünfte Befragte äußert: Ehrenamtliche könnten sich selbst überlasten und hauptamtliche Seelsorgestellen könnten gekürzt werden.

– **Rollenverständnis:** In der Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamt können beide nicht das Gleiche in gleicher Weise tun. Voraussetzungen für eine gedeihliche Zusammenarbeit sind ein klares professionelles Selbstverständnis der Hauptamtlichen und eine entsprechende Verteilung der Rollen und Aufgaben zwischen Haupt- und Ehrenamt. Bei den befragten Hauptamtlichen scheinen die Entwicklung eines eigenen Selbstverständnisses und deren Rollenidentität in der Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen gut gelungen zu sein. Die Hauptamtlichen tragen die Letztverantwortung, haben ein wesentlich breiteres Aufgabenfeld und sind verbindlich in die Organisation eingebunden. Dies sind alles Aufgaben, welche die Ehrenamtlichen weder übernehmen können noch wollen. In der Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen sehen die Hauptamtlichen ihre Aufgabe vor allen Dingen darin, die Ehrenamtlichen fachlich und menschlich gut zu begleiten.

– **Rahmenbedingungen:** Die hauptamtlichen Krankenhausseelsorger benötigen Unterstützung vom Bistum. Dazu zählen die Durchführung einer qualifizierten Ausbildung der Ehrenamtlichen und eine entsprechende kontinuierliche Weiterbildungsmöglichkeit. Auch von den Einrichtungsleitungen und den Seelsorgeteams muss der Einsatz Ehrenamtlicher befürwortet und unterstützt werden. Ist dies nicht gegeben, ist der Einsatz von Ehrenamtlichen unverantwortlich.

– **Gesamteinschätzung:** Insgesamt erleben die hauptamtlichen Krankenhausseelsorger, die sich auf die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen eingelassen haben, dies für die Seelsorge im Krankenhaus und für sich selbst als einen Zugewinn.

4 Was ist zu tun?

Der Bedarf an Seelsorge in den Krankenhäusern ist groß. Obgleich es eine professionelle Seelsorge in den Krankenhäusern gibt, könnten mehr Seelsorgende in diesen Einrichtungen noch segensreicher wirken. Dies gilt auch unter dem Vorzeichen einer veränderten Religiosität moderner Menschen. *Bernhard Grom* schreibt zu Recht, dass die strengsten Exerzitien vermutlich in den Krankenzimmern stattfinden.[11] Auf der Grundlage unserer Erfahrungen sprechen keine Gründe gegen, sondern gewichtige Gründe für einen Einsatz von Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge. Auf dieser Grundlage sollte für eine weitere Entwicklung Folgendes bedacht werden:

[11] Vgl. *Bernhard Grom*, Spiritualität im Gesundheitswesen. Zwischen Schamanismus und „Heilender Gemeinde", in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 117–129, 124.

4.1 Ängste abbauen

Wer mit ehrenamtlichen Begleitern in der Krankenhausseelsorge zusammenarbeitet, eröffnet ein experimentelles Zusammenspiel, in dessen Verlauf sich eine gemeinsame Spielpraxis entwickeln muss. Die Erfahrung zeigt, dass etliche hauptamtliche Krankenhausseelsorger Bedenken bezüglich einer Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen haben. Wir haben in unserer Untersuchung die hauptamtlichen Krankenhausseelsorger gefragt: ‚Was glauben Sie, warum stehen andere hauptamtliche Krankenhausseelsorger einer Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen kritisch gegenüber?' Wir haben hier Argumente, die wir im Laufe der Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen an unterschiedlichsten Stellen wahrgenommen haben, in Items gegossen. (s. Tabelle).

Die meisten Argumente, die wir angeführt haben, bekommen eine Zustimmung von ungefähr 50 %. Etwas mehr als die Hälfte (53 %) äußerten die Vermutung, die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen könne als zusätzliche Arbeitsbelastung empfunden werden. Ebenfalls stimmten 53 % der Vermutung zu, dass dadurch die Qualität der Seelsorge leidet. Es folgen vier Items, denen die Seelsorger mit jeweils 47 % zustimmen: Die Ehrenamtlichen könnten Arbeitsplätze gefährden oder durch die Ehrenamtlichen könnten weniger Arbeitsplätze geschaffen werden, die Hauptamtlichen fühlen sich durch die ehrenamtlichen Begleiter in ihrer Fachlichkeit bedroht und durch die Ehrenamtlichen gibt es mehr Einblick in den Arbeitsalltag der Hauptamtlichen. Nur 16 % stimmen der Vermutung zu, dass die Ehrenamtlichen angenehmere Arbeiten machen dürfen als die Hauptamtlichen.

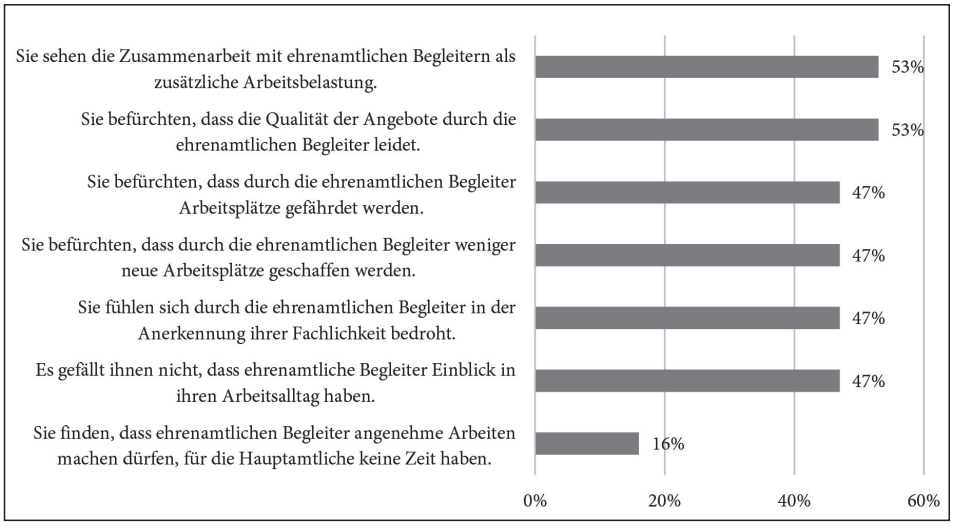


Tabelle: Vorstellungen über Bedenken

Bezüglich der Zusammenarbeit mit ehrenamtlichen Begleitern in der Krankenhausseelsorge gibt es seitens Hauptamtlicher auch Anfragen. Was könnten Sie sich vorstellen: Welche Sorge haben Hauptamtliche, die nicht mit ehrenamtlichen Begleitern in der Krankenhausseelsorge arbeiten möchten? Bitte kreuzen Sie Zutreffendes an (1 = trifft voll und ganz zu, 5 = trifft überhaupt nicht zu).

Wie bereits erwähnt, handelt es sich um Überlegungen von hauptamtlichen Krankenhausseelsorgern, die mit ehrenamtlichen Begleitern in der Krankenhausseelsorge zusammenarbeiten, über jene Hauptamtlichen, die einer Zusammenarbeit kritisch gegenüberstehen. Ob diese Vermutungen treffsicher sind, kann hier nicht beantwortet werden. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass sich die Hauptamtlichen untereinander kennen und sich gegenseitig einschätzen können. Unabhängig von der Zustimmung zu den jeweiligen Items kann gesagt werden: Wenn die genannten Bedenken fast durchgängig bei 50 % liegen, sind große Hürden vorhanden, um sich auf einen gemeinsamen Weg einzulassen. Wer solche grundsätzlichen Bedenken hat, wird keine Veranlassung sehen, mit ehrenamtlichen Begleitern in der Seelsorge zu arbeiten. Die angeführten Bedenken wie beispielsweise Zeit für Ehrenamtliche aufbringen, die Qualität der Seelsorge in Gefahr sehen, die Sorge um den eigenen Arbeitsplatz und die Anfrage an die eigene Fachlichkeit, prägen das Selbstverständnis eines hauptamtlichen Krankenhausseelsorgers und formen sein professionelles Selbstverständnis.

4.2 Rollenklärung und Zusammenspiel

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht nur den Ehrenamtsgedanken theologisch neu belebt, sondern ebenso der Professionalisierung pastoraler Handlungsfelder durch Laien einen Anstoß gegeben.[12] Beides ist im Blick auf eine gelingende Pastoral notwendig und beide Dienste entfalten ihr gesamtes Potenzial im Zusammenspiel. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde geklärt, dass die Taufe die Grundlage für die Teilhabe an der Heilsordnung der Kirche ist. Auch wenn es eine Unterscheidung der Ämter gibt, nehmen alle Getauften an dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi auf ihre Weise teil.[13] Diese theologische Grundlegung spricht dem Ehrenamt seine Bedeutung jenseits zweckrationaler Betrachtungen zu.

Trotz dieser gemeinsamen Teilhabe der unterschiedlichen Dienste und Ämter an der Heilsordnung der Kirche führten die parallele, wenn auch nicht zeitgleiche Professionalisierung pastoraler Handlungsfelder auf der einen Seite und die tatkräftige Förderung des Ehrenamts auf der anderen Seite zu verständlichen Konfliktfeldern. Eines dieser Konfliktfelder ist die Rollendiffusion zwischen Priestern und theologisch ausgebildeten hauptamtlichen Laien sowie zwischen Ehren- und Hauptamtlichen.[14] Ein zweites Konfliktfeld ergibt sich aus der Frage, mit welcher Kompetenz Ehrenamtliche in der Seelsorge ihren Dienst ausüben.

Im Zuge der Professionalisierung pastoraler Handlungsfelder sind neue Berufsrollen und Berufsausbildungen geschaffen worden, damit in der pastoralen Arbeit ein Kompetenzniveau gesichert wird, unterhalb dessen eine Tätigkeit nicht ausgeführt werden sollte. Zurecht stellt sich die Frage, wie sich die Qualitätsansprüche an

12 Vgl. dazu: *Rainer M. Bucher*, …wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg ^{3}2017, 113–125.

13 LG 31.

14 Rainer Bucher beschreibt eine doppelte Konfliktlage, weil die innerkirchliche Differenzierung zwischen Laien und Klerikern durch die Unterscheidung zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen noch einmal überlagert wird. Vgl. *Rainer M. Bucher*, …wenn nichts bleibt, wie es war (s. Anm. 12), 126.

Seelsorge und die Kompetenzanforderungen an Ehrenamtliche gestalten: Warum studieren hauptamtliche Seelsorger im Gesundheitswesen Theologie und absolvieren dazu noch aufwändige Zusatzausbildungen, die eine vertiefende Feldkompetenz vermitteln? Wie ist es um die Qualität seelsorglichen Handelns bestellt, die im Zuge der Professionalisierung in Form von Ausbildungs- und Qualitätsstandards gesichert werden sollte? Entwickeln sich im Gefolge einer ehrenamtlichen Seelsorge unterschiedliche Qualitätsniveaus seelsorglichen Handelns, in denen die Hauptberuflichen die professionellen Seelsorger mit hoher Seelsorgekompetenz sind, während Ehrenamtliche mit eingeschränkter seelsorglicher Kompetenz handeln?

Betreten in einem angestammten Tätigkeitsfeld weitere Akteure das Feld, müssen etablierte Berufsrollen und Aufgabenfelder neu geklärt werden. Die bereits im Tätigkeitsfeld arbeitenden Personen müssen Sicherheit haben, warum sie in ihrer Rolle noch gebraucht werden; die Hinzugekommenen müssen wissen, warum sie in einem bereits besetzten Berufsfeld tätig werden und was sie in ihrer Rolle von den bisher schon Tätigen unterscheidet. Es geht bei dieser Klärung um das jeweils Spezifische und um das beiden Gemeinsame. Bleiben diese Fragen unbeantwortet, führt dies zwangsläufig zu Abgrenzung und Konkurrenz, nicht aber zu einem gedeihlichen Zusammenwirken.

Interessanterweise erleben manche hauptamtlichen Laien aktuell noch einmal einen ähnlichen Prozess, wie er durch die Einführung ihrer eigenen hauptamtlichen Berufsposition ausgelöst wurde – allerdings unter veränderten Vorzeichen: Wurden oder werden bis heute hauptamtliche Laien teilweise noch als Bedrohung priesterlicher Berufsfelder erlebt, drängen nun Ehrenamtliche in eben jene Seelsorgefelder, welche die hauptamtlichen Laien unter Umständen selbst erst in langen Jahren für sich erkämpft haben. Jetzt empfinden sie diese Ehrenamtlichen als eine Anfrage an ihren eigenen Status. Bei all diesen Veränderungen, sei es nun zwischen Priestern und hauptberuflichen Laien oder zwischen Ehren- und Hauptamtlichen, werden verständlicherweise aus Unkenntnis oder aus Angst vor der eigenen, scheinbar gefährdeten Berufsposition oft reflexhafte Abwehrmechanismen ausgelöst.

Dies müsste nicht sein, denn die Rollen von Haupt- und Ehrenamt sind in der Krankenhausseelsorge deutlich abgrenzbar. Hauptberufliche sind ihrem Dienstgeber gegenüber in ihrer Berufsrolle in einer ganz anderen Weise als Ehrenamtliche verpflichtet. Sie werden für ihre Aufgabe entlohnt, haben im Gegenzug dazu eine Reihe von Verpflichtungen und sind in ein breites Verantwortungsgeflecht eingebunden. Entsandt im Auftrag der Kirche und eingewoben in das Organisationsgefüge eines Krankenhauses tragen sie die Verantwortung dafür, dass Seelsorge entsprechend den professionellen Seelsorgestandards geschieht. Neben der seelsorglichen Betreuung von Patienten, deren Angehörigen und Mitarbeitern, beteiligen sie sich darüber hinaus beispielsweise in den Bereichen Ethik, der Aus- und Weiterbildung, der Kooperation mit den Kirchengemeinden oder Fragen der Unternehmenskultur und Mitarbeiterseelsorge. All dies tun sie zwar entsprechend ihren Neigungen und Fähigkeiten, aber sie haben nicht wie die Ehrenamtlichen die Freiheit, Umfang und Auftrag ihres Dienstes selbst zu bestimmen. Ehrenamtliche dagegen übernehmen aus diesem komplexen Aufgabenfeld der Hauptamtlichen nur ein Tätigkeitsfeld, in der Regel die Betreuung aus-

gewählter Patienten in einem festgelegten Zeitfenster.

Genau hierin bleibt der zentrale Unterschied zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen dauerhaft bestehen. Es käme einer Ausbeutung und Überforderung Ehrenamtlicher gleich, würde man ihnen die Gesamtverantwortung aufbürden, die Hauptberufliche aufgrund ihrer Ausbildung und ihrer Vergütung tragen. Daher beantworten sich auch die gestellten Fragen, warum Hauptamtliche ihr Studium und weitere fachspezifische Qualifikationen brauchen. Sie benötigen dies, um ihrer Gesamtverantwortung gerecht zu werden. Aus diesem Grund können Hauptamtliche nicht durch Ehrenamtliche ersetzt werden. Aus diesem Unterschied in der beruflichen Rolle und der damit verbundenen Gesamtverantwortung ergibt sich auch die Art der Kooperation: Beide tun manchmal dasselbe, arbeiten an einem gemeinsamen Ziel, sind aber in ihren Rollen und ihren Verantwortungsbereichen unterschiedlich in den institutionellen und organisatorischen Kontext eingebunden.

Konstitutiver Bestandteil des Hauptamts ist die Arbeit mit Ehrenamtlichen. Hauptamtlichen fällt damit die Aufgabe zu, Ehrenamtliche entsprechend deren Kompetenzen, Erfahrungen und Möglichkeiten situationsgerecht einzusetzen, individuell zu begleiten und auf diese Weise die Qualität der Seelsorge und die Entwicklung der Ehrenamtlichen zu stützen mit dem Ziel, ein bestmögliches seelsorgliches Angebot in einer Einrichtung zu gewährleisten. Obgleich Ehrenamtliche sehr häufig bereits erworbene Kompetenzen in ihr Ehrenamt einbringen, sie in Ausbildungen auf ihre ehrenamtliche Tätigkeit vorbereitet werden und die nötige Motivation mitbringen, kann bei Hauptberuflichen in der Regel zu Recht ein Kompetenzvorsprung unterstellt werden. Das ist verständlich, weil Hauptberufliche primär für ihre Aufgabe ausgebildet sind, idealer Weise berufsunterstützend begleitet werden und sie ihre Tätigkeit meist mit einem größeren Zeitumfang verrichten als Ehrenamtliche dies tun können und wollen. Diese Wissens- und Erfahrungsasymmetrie ist für Ehrenamtliche kein Problem unter der Voraussetzung, dass sie in ihrer Rolle anerkannt sind und ihren Fähigkeiten entsprechend selbstverantwortlich arbeiten können.

4.3 Konzeptionelle Grundlagen entwickeln

Die Ausgestaltung der eigenen Berufsrolle als hauptamtlicher Krankenhausseelsorger liegt nicht nur in der Verantwortung der einzelnen Personen. Das Selbstverständnis der hauptberuflichen Seelsorger wird ebenso von den pastoralen Leitideen und den Seelsorgekonzepten in den jeweiligen Einrichtungen geformt. Für die Etablierung und Weiterentwicklung ehrenamtlicher Krankenhausseelsorge kommt es also darauf an, in welchem Maß diese Perspektive von den Leitungsverantwortlichen gestützt, gefördert, beziehungsweise eben auch verhindert wird.

Um den Einsatz Ehrenamtlicher in der Krankenhausseelsorge weiter zu befördern, braucht es eine konzeptionelle Grundlage, in der das Ziel, das Selbstverständnis, das Wechselspiel zwischen Haupt- und Ehrenamt, das Aufgabenprofil, Ausbildungsempfehlungen und die Rahmenbedingungen geklärt sind. Diese Vorarbeit haben einige Bistümer bereits vorbildhaft geleistet.[15]

[15] Stellvertretend seien hier nur genannt die (Erz-)Diözesen München (http://klinikseelsorge-lmu-grosshadern.de/ehrenamtliche-taetigkeit.html), Innsbruck (https://klinikseelsorge.tirol-kliniken.at/ und http://www.dibk.at/Meldungen/Festakt-25-Jahre-Ehrenamt-in-der-Kli-

Eine Vernetzung dieses Wissens wäre eine ideale Grundlage für weitere konzeptionelle Überlegungen.[16]

Für die Ausbildung von Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge sind Ausbildungsgänge und entsprechende Rahmenbedingungen (Auswahlgespräche, angemessene Begleitung, befristete Beauftragungen, Jahresgespräche, Fortbildungsmöglichkeiten) notwendig. Idealerweise kooperieren Diözesen beziehungsweise Landeskirchen mit den (konfessionellen) Trägern im Gesundheitswesen im Hinblick auf die Ausbildung, den Einsatz und die weitere Begleitung ehrenamtlicher Seelsorger. Die bereits bestehenden Infrastrukturen sowohl in den Bistümern als auch zwischen den Trägern von Gesundheitseinrichtungen wirken hier fruchtbar zusammen.

Auf der Grundlage unserer Erfahrungen sprechen keine Gründe gegen, sondern gewichtige Gründe für einen Einsatz von Ehrenamtlichen in der Krankenhausseelsorge.[17] Die Umsetzung der Grundanliegen zur Erneuerung der Pastoral, wie sie von den deutschen Bischöfen in ihrem Schreiben ‚Gemeinsam Kirche sein'[18] formuliert sind, können beispielweise durch ehrenamtliches Engagement in der Krankenhausseelsorge einen Weg in die Praxis finden. Die speziell für diese Aufgabe ausgebildeten seelsorglichen Begleiter sind eigens für diesen Dienst beauftragter Teil des Seelsorgeteams im Krankenhaus.[19] In anderen pastoralen Handlungsfeldern wird man eigene Wege gehen müssen.

In der weiteren Entwicklung sind allerdings noch vertiefende Begriffe im Verhältnis von Ehren- und Hauptamt zu klären. In diesem Zusammenhang sind insbesondere vier Begriffe aufeinander zu beziehen: Charisma, Kompetenz, Qualität und Zuständigkeit. Wie verhalten sich beispielweise die beiden Begriffe Charisma und Kompetenz zueinander und welchen Einfluss haben diese auf die Qualität seelsorglichen Handelns? An dieser Stelle ist die von Hermann Stenger bekannte Unterscheidung von einer Fähigkeits- und Zuständigkeitskompetenz aufzugreifen.[20]

Der Autor: *Michael Fischer, geb. 1962, Prof. Dr. theol., ordentlicher Universitätsprofessor und Leiter der Research Unit Qualität und Ethik im Gesundheitswesen an der UMIT Hall (Tirol) und Referat Leitbildkoordination/Qualitätsmanagement in der St. Franziskus-Stiftung Münster.*

nikseelsorge), Münster (https://www.bistum-muenster.de/startseite_das_bistum/bistumsverwaltung/hauptabteilung_seelsorge/abteilung_allgemeine_seelsorge/referat_krankenseelsorge/ [Abruf alle: 17.07.2019]).

16 Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Ich war krank und ihr habt mich besucht" (Mt 25,36). Ein Impulspapier zur Sorge der Kirche um die Kranken (Die deutschen Bischöfe. Pastoralkommission 46), Bonn 2018; https://www.dbk-shop.de/media/files_public/gbdkycqx/DBK_1246.pdf [Abruf: 17.07.2019]. In dieser jüngsten Verlautbarung ist das Ehrenamt in der Krankenhausseelsorge zwar erwähnt, aber es finden sich keine konzeptionellen Überlegungen zur Ausgestaltung.

17 Vgl. *Martin Merkens* / *Donatus Beisenkötter*, Am Krankenbett nicht zu unterscheiden? (s. Anm. 4), 129–152.

18 Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein" (s. Anm. 2).

19 Vgl. *Martin Merkens* / Donatus Beisenkötter, Am Krankenbett nicht zu unterscheiden? (s. Anm. 4), 132.

20 Vgl. *Hermann Stenger* (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{2}1989, 32 ff.

Filmbesprechung

„A Hidden Life" (D/USA 2019, 173 Minuten, Regie und Drehbuch: Terrence Malick)[1]

Terrence Malick hat etwas geschafft, woran künstlerische Auseinandersetzungen mit Franz Jägerstätter der vergangenen Jahrzehnte gescheitert sind. *A Hidden Life* ist eine hervorragende filmische „Übersetzung" all dessen, was in den Briefen und Schriften von Franz und Franziska Jägerstätter an Emotionalität und Vielschichtigkeit ihrer Liebes- und Glaubensbeziehung historisch manifest ist. Der diesjährig in Cannes vorgestellte – und dort von vielen als Mitfavorit um die Goldene Palme gehandelte – Film ist ein Kunstwerk in der filmsprachlichen Tradition des US-amerikanischen Regisseurs und Drehbuchautors. In *A Hidden Life* kreiert er Bild-Ton-Collagen, die den inneren Weg (bzw. Kampf) des Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen in ihrer vollen Dramatik und im Verlauf von 1939 bis zur Hinrichtung am 9. August 1943 in Brandenburg darstellen.

1 Die religiöse Dimension

KritikerInnen Malicks, die sich bereits an seinen „metaphysischen Anwandlungen" in *The Tree of Life* (2011) gestoßen haben, werden einwenden und fragen, ob das nicht dessen Glaubenswelt und Metaphysik ist, die hier in den 1907 geborenen Innviertler Bauern und Familienvater hineinprojiziert werden. Wie es um die Religiosität des öffentlichkeitsscheuen Regisseurs steht, darüber gibt es durchaus divergierende Ansichten. Malick, der schon vor 20–30 Jahren auf den Fall Jägerstätter stieß, brachte jedenfalls jenes Sensorium mit, das ihn in die Lage versetzte, den christlichen Glauben im Leben von Franz und Franziska (!) Jägerstätter für deren Beziehung und die reifende Gewissensentscheidung von Franz in der vollen Tragweite zu ermessen. Er wird damit grundsätzliche betrachtet Franz und Franziska Jägerstätters Religiosität gerecht.

Religiosität und Frömmigkeitsformen unterliegen einem Wandel. Malick jedoch unternimmt nicht ansatzweise den Versuch, Jägerstätter frömmigkeitsgeschichtlich einzuordnen (was durchaus eine sehr spannende Angelegenheit wäre). Präsentiert wird uns vielmehr eine enthistorisierte, überzeitliche Form des christlichen Zeugnisses, als deren irdische Bezugspunkte man inhaltlich nicht viel festmachen kann, vom Neuen Testament einmal abgesehen. Daran können auch die Bilder von Fronleichnamsprozessionen und aus barocken Kirchen (u. a. aus dem Brixener Dom) nichts ändern.

Die Relevanz der katholischen Lehre vom „gerechten Krieg" ist zwar angedeutet, aber nicht abgestimmt auf die Zeit des Zweiten Weltkriegs. Jägerstätter bediente sich dieser kirchlichen Lehre jedoch ausführlich, um zu dem Resultat zu kommen, dass eine Teilnahme am Krieg als Soldat der Deutschen Wehrmacht moralisch nicht richtig sein konnte. *A Hidden Life* ist in dem Sinn kein Film, der an einer historischen Darstellung interessiert ist. Damit erspart er sich ein unweigerliches Scheitern, das durch fehlende oder unkorrekte inhaltliche Details im historischen Film bis zu einem Grad immer eintritt.

2 St. Radegund: konkreter und fiktiver Ort zugleich

Dennoch ist der Film in der NS-Zeit situiert und als auf wahren Begebenheiten basierende Story ausgewiesen (*The following story is based on true events*). Archivaufnahmen von Adolf Hitler und ihm zujubelnden Menschenmassen stellen zu Beginn des Films den Kontrast zu dem ländlichen Idyll St. Radegunds her, jenem 500-Seelendorf, in welchem der Lehenbauer mit seiner Frau Fani und den drei Töchtern sei-

[1] Für weitere Informationen zur Filmvorführung am 4. Juni 2019 in St. Radegund in Anwesenheit von Mitgliedern der Familie Jägerstätter, dem Co-Produzenten Josh Jeter, der Schauspielerin Valerie Pachner und Interessierten aus dem Ort sowie der Diözese Linz, dem anschließendem Filmgespräch siehe: https://www.dioezese-linz.at/site/jaegerstaetter/home/news/article/123105.html [Abruf: 12.07.2019].

ne Landwirtschaft betrieb. Das flache Innviertel tauscht der Film gegen die schroffen Felsen der Dolomiten, wo Malick einen Großteil der Radegunder Szenen im Sommer 2016 drehte. (Tatsächlich hat Malick auch zwei Tage in Radegund gedreht, unter anderem an Originalschauplätzen wie dem Jägerstätter-Haus.) Durch die enge Tallage wird die Geborgenheit in Familie, Dorf, Natur und Glaube (die Bergspitzen als Verbindung nach oben?) noch intensiver. Wir sehen August Diehl in der Rolle von Franz Jägerstätter und die österreichische Schauspielerin Valerie Pachner als Fani Jägerstätter beim Sensenmähen und Kartoffelsetzen. Dazu aus dem Off ein Gespräch der beiden über ihre erste Begegnung und das unbekümmerte Leben damals.

3 Singuläre Filmsprache

All das wird in der unverwechselbaren Kinematografie Malicks gezeichnet, bestehend aus seinen extremen Kamerawinkeln, ungewöhnlichen Schnitten und Lichtspielen (gedreht wurde komplett ohne zusätzliches Licht meist zu späten Nachmittagsstunden) und dem pausenlosen Einsatz von klassischer und sakraler Musik, die den Film zu einem physischen Gesamterlebnis werden lassen. Die Flashbacks der Sequenz versprühen denselben Charme, mit dem Franziska Jägerstätter zeit ihres Lebens von der Bekanntschaft mit ihrem Franzl erzählte. Da hat Malick schon gewissenhaft recherchiert und sich inspirieren lassen. *How simple life was then*, hören wir Franziska über ihre wenigen gemeinsamen Jahre vor dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg sagen. Die beiden hatten sich 1935 kennengelernt und heirateten am 9. April 1936.

Nach wenigen Minuten lassen Flugzeuggeräusche erstmals erahnen, dass die Bergbauernidylle nicht von Dauer sein wird. Mit Mitteln des klassischen Handlungsaufbaus wird Spannung immer wieder durch Verzögerungen der näherrückenden Katastrophe erhöht. Dieses Näherrücken zelebriert Malick mit allen Mitteln sowohl auf der Bild- als auch Tonebene. Angedeutet wird die Spannung immer wieder auch mit dem vorbeikommenden Fahrrad-Briefträger, der täglich die Einberufung aushändigen könnte – auch das ein Element aus den historischen Quellen. Die Stilisierung der Landschaft hängt nicht nur mit religiösen Naturkonzepten zusammen und ist keine billige Nostalgie auf vergangene Zeit, sondern Sinnbild dafür, dass es keine absoluten Schutz- und Rückzugszonen auf Erden gibt, die vor der Macht der Geschichte sich verbergen könnten.

4 Handlungsrahmen

Das erste Drittel des knapp dreistündigen Filmepos umfasst die Phase 1939 bis zur Verweigerung bei der Einberufung in die Kaserne Enns Ende Februar 1943. Darin bilden die Militärausbildung von Franz Jägerstätter ab Oktober 1940, seine Rückkehr nach St. Radegund im Juni 1941, die Verweigerung, NS-Kinderbeihilfe anzunehmen, sowie eine Audienz beim Bischof seiner Diözese 1942 historisch-chronologische Bezugspunkte auf der Handlungsebene des Films. Auch jenes Detail, das Franziska von ihrem schweren Abschied von Franz am Bahnhof Tittmoning erzählte, hat Malick bildgewaltig in Szene gesetzt. Der abfahrende Zug entreißt ihr den geliebten Ehemann buchstäblich aus den Händen. Intensiver sind jedoch die Beziehungen angelegt, die unter dem Eindruck des sich abzeichnenden Weges stehen. Da ist die Dorfgemeinschaft (mit Karl Markovics als Bürgermeister), die in ihm den Verräter erblickt, die Mutter Jägerstätters, die Franziska die Schuld an dem Verhalten ihres Sohnes gibt (*He used to be different*), die Schwester Franziskas, die fragt *why don't you oppose him*, aber vor allem die Beziehung zwischen Franz und Franziska.

In diesem ersten Teil hören wir relativ wenig Überlegungen aus dem Mund Jägerstätters, die Aufschluss über seine Religiosität geben. Die Zentralität der Glaubenspraxis im Alltag der Familie ist immer nur angedeutet, so wie das Amt des Mesners, das Franz ab 1941 ausübte. Der Film bringt die Kluft zwischen individuellem und institutionellem Glauben in einem spannenden Diskurs über Kirche zum Ausdruck. Der Restaurator, mit dem Franz arbeitet, spricht jene selbstkritischen Worte, stellvertretend für die Amtskirche, während er barocke

Darstellungen restauriert: *I point suffering but I don't suffer myself. I make a living of it*.

5 Der Blick nach innen

Im zweiten Teil des Filmes, der die letzten Lebensmonate Franz Jägerstätters verdichtet, nehmen die aus dem Off rezitierten Briefe zwischen ihm und Franziska größeren Stellenwert ein. Jetzt werden Glaube und Überzeugungen als Grund für seine Verweigerung und als Ressource für seine innere Haltung deutlich. Malick stößt uns ununterbrochen in die Gefühlswelt Jägerstätters hinein, die von Zwiespalt, Trauer, Loslösung bis Hoffnung und letztlich Gefasstheit und Geborgenheit reichen. Auch dies ist keiner hagiografischen Überhöhung geschuldet, sondern umfassend von Zellengenossen und Gefängnisgeistlichen bezeugt. Der im Bild meist schweigende Franz spricht hörbar zu uns nicht nur aus dem Off, sondern auch aus Diehls Ausdruck und Mimik, der Musik und den durchkomponierten Bildsequenzen.

6 Briefbeziehung

Ähnliches gilt für die Präsenz von Franziska und ihrem inneren Kampf. Malick gelingt es, die Verbindung der beiden als eine zu zeigen, die nicht von seiner Gewissensentscheidung korrumpiert wird, sondern umgekehrt, die Beziehung ist Ankerpunkt seiner Stärke und Bestärkung. Diese Stabilität und Kontinuität heißt nicht, dass sie still sich unterordnend die Bürde, die seine Entscheidung ihr auflegt, annimmt. In *A Hidden Life* bewahrt sie bis zuletzt die Hoffnung, dass es eine Abzweigung gibt, welche die beiden noch im Diesseits zusammenführt. Der Film schafft es ebenso zu zeigen, wie sehr die beiden durch die Briefe – trotz der räumlichen Trennung voneinander – nicht aufhörten, ihre Beziehung zu gestalten (Man denke nur an das herzzerreißende Foto von den drei Töchtern, die um das gebastelte Transparent mit der Aufschrift „Lieber Vater komm bald!" stehen, das Franz in der Zelle aufbewahrt). Damit wird dem historischen Befund Rechnung getragen, dass Franz Jägerstätter nicht trotz seines Status als Ehemann und Vater den Weg des Martyriums ging, sondern Kraft dieser Beziehung.

7 *Die* Geschichte und *eine* Geschichte für heute

A Hidden Life ist ebenso wenig ein historischer Film, wenn es darum geht, den Nationalsozialismus als historische Vergangenheit nachzubilden. Deshalb wäre es auch verfehlt zu fragen, ob Malick in der Darstellung der Nationalsozialisten im Film Klischees bedient. Der Film gebraucht vielmehr die Metaebene von Geschichte und interessiert sich für das Verhältnis zwischen Geschichte und einem Individuum. Er steht archetypisch für die Brutalität der Geschichte und deren Sog auf die Masse (auch Jägerstätters Traum aus dem Jahr 1938, in dem er einen Zug auf dem Weg in die Hölle sah, und später als die Fahrtrichtung des Nationalsozialismus deutete, ist im Film eingebaut). Es ist dieser Fokus auf das Sich-der-Masse-Entziehen und die individuellen Folgen einer Überzeugung, worin erste FilmrezensentInnen die Aktualität der Person Jägerstätters erkennen konnten. Im Dorf St. Radegund und darüber hinaus wurde die Entscheidung Jägerstätters bestenfalls als zweck- und sinnlos bewertet, weil sie nichts am Krieg oder am Regime änderte, auch wenn andere ihm gefolgt wären.

Der Film zieht gegen Ende immer stärker in seinen Bann. Franz wird nach Berlin in das Gefängnis Tegel verlegt, wo ein historisch nicht belegter Zellenbruder quasi als Gegen-Auftraggeber die anti-christliche Botschaft ins Ohr flüstert: „Du stirbst für nichts." Dramatik erhält das Filmende zusätzlich durch die Darstellung des historisch belegten Versuches des Pflichtverteidiger, Jägerstätter zu einem Stimmungswandel zu bewegen, indem er Pfarrer Fürthauer bittet, mit Franziska nach Berlin zu kommen.

8 Das Ende – ein Übergang

Das Ende des Films ist zudem voll von intertextuellen Bezügen zur Bibel und zu Symbolen. So legt der Richter (Bruno Ganz in seiner letzten Rolle) demonstrativ seine beiden Hände auf seine Knie, nachdem er zu Jägerstätter spricht:

I don't judge you! I don't know everything. Wer möchte dabei nicht an Pilatus' in Unschuld gewaschene Hände denken? Auch die Raupe, die über einen Brief von Jägerstätter krabbelt, deutet auf sein nahendes Ende hin. Als Symbol eingesetzt, wird der bevorstehende Tod der Hauptfigur eben nicht als Ende, sondern als Metamorphose christlich gedeutet, so wie die Raupe nicht stirbt, sondern sich zum Schmetterling wandelt. Diese Hoffnung trug Franz und Franziska Jägerstätter.

Malick vermittelt diese spirituelle Dimension des Films, entkleidet von ihrem engen frömmigkeitgeschichtlichen Kontext, aber mit klarem christlichem Profil. Dies mag nicht-religiöse SeherInnen irritieren und Fläche für Identifikation nehmen. Andererseits bietet der Regisseur wie in *The Tree of Life* eine sehr weite Spiritualität, die auch außerhalb eines spezifisch christlichen Verstehenshorizontes gewürdigt werden kann. Woraus Menschen die Kraft für oppositionelles Handeln unter extremsten Bedingungen und Systemen nehmen, ist – so und so – eine Frage für die Gegenwart.

Linz *Andreas Schmoller*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Moltmann, Jürgen: Christliche Erneuerung in schwierigen Zeiten. Claudius Verlag, München 2019. (128, Schutzumschlag) Geb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-532-62831-7.

Die mir zugewiesene Aufgabe, Jürgen Moltmanns Publikation zum Thema „Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten" zu rezensieren, habe ich nicht ungern angenommen in der Vergewisserung einer Erfahrung, mit einem unbestritten qualifizierten und durch anerkannte Publikationen ausgewiesenen Kenner des Umgangs mit problematisch gewordener Theologie zu tun zu haben, sei es die Präsentation einer rationalen Reflexion, sei es die Herausforderung des Glaubens durch Aufklärung oder durch gesellschaftswissenschaftlich und paradigmatisch umorientierte politische Theologie, seien es die in Moltmanns Publikationen fachspezifisch, differenziert und kritisch hinterfragten Moden der herrschenden Leitbilder und ihrer zugleich organisierten Bestreitungen. Die vielen Jahre der theologischen Arbeit J. Moltmanns dokumentieren unverhüllt, dass Glaube eine Geschichte *hat* und Geschichte *ist* und uns damit aus der *Perspektivität* von Geschichte niemals entlässt.

Mit dem Hinweis auf *Perspektivität* haben wir freilich auch schon den Überstieg zum *kleinen Buch* über „Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten" eingeleitet, konfrontiert mit dem Verdacht, dass ein anderer Moltmann uns die Tür geöffnet habe! Ein schlichtes und einfaches Vokabular bestätigt die Vermutung, dass wir nicht wissenschaftssprachlich „eingekleidet" werden. Die Narrativitätsform der Präsentation ist Absicht, ein Blick in das Inhaltsverzeichnis klärt auf: Die Texte sind Vortragstexte und zielen auf Information durch Ansprechbarkeit im Zuhören. Eröffnet wird – warum nicht – mit der Feststellung, dass die Reformation genug Ungelöstes zurückgelassen habe, nadelstichartig herausgegriffen: „Das Bußsakrament ist einseitig täterorientiert. Die Rechtfertigungslehre, das Herzstück reformatorischer Theologie, ist opfervergessen." (25 f.) In intensiver Bezugnahme auf Bibelzitate deklariert J. Moltmann eine „Recht-schaffende Gerechtigkeit Gottes" (27); damit bleibt aber das Täter-Opfer-Problem offen und unerledigt, zu dessen Lösung den Tätern aber in den Sinn kommen müsste, dass sie sich „selbst mit den Augen ihrer Opfer ansehen, um zur wahren Selbsterkenntnis zu kommen" (28).

J. Moltmann schreckt nicht zurück, auf die Gewaltgeschichten im Kontext des Reformationsgeschehens zu verweisen. Meine Aufmerksamkeit gilt seiner Bemerkung, es gelte alles Theologisieren herauszunehmen um der Christusbegegnung willen. „Im Abendmahl kommt wirklich zuerst die Praxis Christi und dann unsere Theologie. Wer verlangt, dass wir vorher uns auf eine theologische Theorie dessen, was da geschieht, einigen müssen, der fällt dem einladenden Christus ins Wort und verhindert die gemeinsame Christuserfahrung!" (34) Dem würde ich so nicht zustimmen. Eine Praxis, welcher die begründende Reflexion fehlt oder abhandengekommen ist, kann in eine verheerende Ideologie umschlagen. Dass sogenanntes „Theologisieren" freilich auch zur ideologischen Rechtfertigung von Gewalt und Täuschung umschlagen kann und daher nicht Theologie, sondern Ideologie ist, bestätigen die Rechtfertigungsmoden der Religionskriege und der politisch begründeten Verbrechen. Der performative Charakter religiöser Sprechakte zielt sehr wohl auf *Praxis* und geht nicht in Diskursivität auf. Die kommunikative Kompetenz religiöser Sprache wird sich damit aber nicht von der Reflexion und Rechtfertigung hinsichtlich der *Bedeutsamkeit* der religiösen Sprechakte und Theologien verabschieden können. Die sinnreflektierende und sinnstiftende Funktion der Theologie ist gewiss *verortbar*, wie im 5. Vortrag („Die Zukunft der Theologie" [106–122]) ausgeführt und festgestellt wird: „Orte, wo Theologie notwendig ist: Theologie ist immer im Dreieck von Kirche, Öffentlichkeit und Wissenschaft. Theologie findet statt auf der Kanzel, auf dem Marktplatz und im Hörsaal. Theologen leben in der christlichen Gemeinschaft, der öffentlichen Gemeinschaft und in der akademischen Gemeinschaft …" (106 f.) Die Herkünftigkeit der theologischen Reflexionsgestalten erwächst jeweils aus deren Ge-

schichtlichkeit und der daraus sich ergebenden Herausforderungen. In diesem Abschnitt werden die konfligierenden Zusammenhänge zwischen den politisch-territorialen Ereignissen (z. B. Krieg/Nazidiktatur) und kirchlich-theologischen Auf- und Umbrüchen skizziert (K. Barth, P. Tillich, R. Bultmann) wie auch die wirkungsgeschichtlichen Bewegungen, so jene der „Befreiungstheologie" oder der „Politischen Theologie" (J. B. Metz / J. Moltmann). Ein Hinweis auf die sogenannte *Theologie der Hoffnung* soll schließlich schon deshalb nicht fehlen, zumal J. Moltmann selbst auf seine seit 1964 eröffnete Auseinandersetzung mit dieser Thematik aufmerksam gemacht hat.[1] „Im Geist der Auferstehung stehen wir auf gegen Unrecht und Gewalt. In der brennenden Geduld der Hoffnung überwinden wir die Arroganz der Mächtigen und der Apathie der Ohnmächtigen." (120) Wie ein lautstarker Punkt klingt auf der letzten Seite der folgende Satz: „Also ist eine andere Welt möglich." (122) Dieses Zitat provoziert meine Zustimmung.

Ob das nächste, längere Zitat auch den Leser motiviert, sich sofort das kleine Bändchen zu besorgen, kann ich nicht sagen, interessant ist allemal, wie ein *theologischer Theologe*, der sich seiner Gemeindepfarrererfahrungen nicht schämt, seine sechs Thesen zum Gemeindeverständnis „donnert"[2], so These 2: „‚Wir sind Kirche'. Es gibt keine ‚Laien' und ‚Geistlichen', weil sie zum Gottesvolk … gehören … auch die Bischöfe und selbst der Papst sind ‚Laien'. Alle sind ‚Geistliche', weil sie den Heiligen Geist empfangen haben. Das ist das ‚allgemeine', besser ‚gemeinsame Priestertum aller Gläubigen'. 3. Es gibt nicht den Pfarrer …, sondern nur die aktive Gemeinde, die ihre Mitarbeiter wählt und auch ihre Prediger/-innen und Missionare/-innen beauftragt … 5. Kirche von der Gemeinde her zu denken, das heißt das Pfarramt aufzufächern. Ein Pfarrer muss nicht alles können … Sie müssen auch nicht zwei oder drei Gemeinden ‚betreuen'. Es gibt in jeder Gemeinde Leute, die zur Predigt oder zur Seelsorge begabt sind …" (86) Weil ich mich dazu nicht kompetent genug äußern kann, verweise ich daher viel lieber auf ein anderes Kapitel, mit dem J. Moltmann ins Zentrum einer derzeit aktuellen Herausforderung mit dem Thema einer „ökologischen Wende der ganzen Theologie" (88)[3] trifft, dem ich nicht unschwer folgen kann. Ein wenig anders gehe ich aber mit J. Habermas um, wenn dieser – als *religiös unmusikalischer* – in Kenntnis einer „entgleisenden Modernisierung" daran festhält, dass „die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung" verfehlt, „wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten."[4]

Linz *Walter Raberger*

1 *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1968.

2 Vgl. dazu den ganzen Abschnitt: Kirche in der Kraft des Geistes. Die versammelte Gemeinde, 68–86.

3 Vgl. dazu den ganzen Abschnitt: „Ökologie mit Liebe zur Erde", 87–104.

4 *Jürgen Habermas*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: in: *Michael Reder / Josef Schmidt* (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26.

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.

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Ballhorn, Egbert / Steins, Georg / Wildgruber, Regina / Zwingenberger, Uta (Hg.): 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018. (704) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,50. ISBN: 978-3-579-08237-0.

Der Grundimpuls des Buches wird bereits im Titel offengelegt. Wie bei einem Musikstück (Oper) oft die ersten Takte die Atmosphäre des Werkes, die Grundzüge der Handlung, Umrisse der Charaktere und wichtige Motive vorstellen, so kann es auch in der Bibel sein. Die ersten Verse, der erste Abschnitt eines biblischen Buches führt bereits in zentrale Themenzüge des Folgenden ein. Die Herausgebenden haben sich – und den 50 Autorinnen und Autoren der einzelnen Beiträge – die Aufgabe gestellt, für jedes (!) biblische Buch (nach Umfang und Reihenfolge des katholischen Kanons) dieses Potenzial sichtbar zu machen. Man kann sagen, dass dies gelungen ist. Das vorliegende Buch macht neugierig auf „die Bücher" selbst.

Das grundgelegte Ordnungsschema aller Ouvertüren sieht eine Auslegung des Eröffnungsabschnittes des betreffenden Buches vor (1), das Weiterwirken der Anfangsmotive im weiteren Textverlauf (2) als auch die Verknüpfung mit anderen biblischen Büchern (3) und die Wirkungsgeschichte(n) eines Textes mit seinen kulturprägenden Einflüssen (4) sowie ein abschließendes Statement zum besonderen Lektüregewinn des Buches. Die Bibel als kanonische Sammlung und geordnete Bibliothek wird berücksichtigt, indem sieben Zwischentexte einen (charmanten) Rück-Blick auf die literarischen Eigenarten und Funktionen solcher Buchgruppen werfen: „Bibel als Tora/Geschichte/Weisheitsliteratur/Prophetie/Evangelium/Brief/Apokalypse lesen!".

Den Kern freilich bilden die 73 Beiträge zu den einzelnen Büchern, verfasst von 50 namhaften und im jeweiligen Buch besonders versierten und kompetenten Theologinnen und Theologen (kath. + evg.), deren Arbeit im Rahmen dieser Rez. allein schon aufgrund der großen Anzahl nicht ausreichend und differenziert gewürdigt werden kann (u. a. sei bzgl. der Namen auf die Verlagsseite mit einer Leseprobe verwiesen). Bereits die Titel verraten viel, wenn neben dem Namen des Buches ein (teilweise „spritziger") Untertitel eine/die Kernaussage bzw. einen wichtigen Aspekt aufzeigen möchte, z. B.: Levitikus. Nähe (T. Hieke); Der Brief des Jakobus. Eine ethische Hausapotheke (K. Huber). Die Beiträge sind häufig um die zehn Seiten lang und in viele Zwischenabschnitte gegliedert, die zusammen mit den zusammenfassenden Überschriften eine rasche Orientierung erleichtern. Freilich sind die Beiträge in der thematischen Entfaltung und Akzentsetzung auch unterschiedlich, wenn beispielsweise bei manchen die Fokussierung (beinahe nur) auf den Anfangsabschnitt erfolgt und bei anderen eine Hinführung zum ganzen weiteren Buch(verlauf) stärker durchschlägt. Auch die Wirkungsgeschichte zeigt sich bei dem einen Buch reichhaltiger als bei einem anderen – was aber meist eher am Buch selbst liegt. Knappe Literaturhinweise zu auslegender oder weiterführender Literatur beschließen die Beiträge.

Das Buch lädt zum Nachschlagen und Schmökern ein. Es macht „Gusto" auf die Texte der Bibel und ihre Themenvariationen im und aus dem Beziehungsdreieck von Gott, Mensch und Welt. Die Sprache zielt auf allgemeine Verständlichkeit und vermeidet wissenschaftliches Fachvokabular, sie möchte damit eine Einladung an alle Neugierigen zu einer anregenden literarischen und theologischen Begegnung mit der biblischen „Weltliteratur" sein. Aber auch Menschen mit (Grund-)Kenntnissen können aufgrund der besonderen Fokussierung der Beiträge große Linien und durchtragende Töne, neue Perspektiven im Blick auf das „Buchganze" entdecken. Damit wird eine Elementarisierung im besten Sinne des Wortes geboten.

Am Schluss des Sammelbandes stellt U. Zwingenberger noch auf vier Seiten die geschichtlichen Hintergründe der biblischen Texte zusammen. Es folgen Hinweise auf ausgewählte Literatur zu AT und NT sowie Informationen zu den Herausgebern, den Autorinnen und Autoren, weiters die Abkürzungen der bibl. Bücher. Noch unerwähnt geblieben ist die besondere Ouvertüre des Buches selbst. Dort

wird man vom Schriftsteller Arnold Stadler in seine erste Bibellektüre mitgenommen, in „die Welt auf der anderen Seite meiner Augen“ (18), betrachtet anhand des Bildes „Virgen niña meditando“ von F. de Zurbarán. Er sinnt ein wenig über Gott, den Glauben und das Lesen nach und wird ermuntert, die Bibel als Lebensbegleiter, ja Lebensmittel (21) zu begreifen: „Gerade beim Öffnen der Bibel eröffnet sich etwas. Ein Weltraum.“ Vorhang auf!

Linz *Werner Urbanz*

BIOGRAFIE

◆ Kräutler, Erwin: Mein Leben für Amazonien. An der Seite der unterdrückten Völker. In Zusammenarbeit mit Josef Bruckmoser (topos premium 53). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (231) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0053-5.

„‚Dom Erwin‘ ist zum Inbegriff für das Lebensrecht der indigenen Völker in Amazonien und für die Bewahrung ihrer Mitwelt geworden.“ (7) So schreibt im Vorwort Josef Bruckmoser, Redakteur bei den Salzburger Nachrichten, der zwei Tage lang Bischof Kräutler interviewt und so den vom Verfasser autorisierten Lebensbericht zusammengestellt hat. Es heißt dann: „Dieses Buch zeichnet ein halbes Jahrhundert Leben in Amazonien nach. Es handelt vom Österreicher in Brasilien, vom bedrängten und verfolgten Freund der Armen und der Indios sowie vom Verkünder einer befreienden, frohen Botschaft.“ (8) Man muss nur einen Blick auf die Karte (16) werfen, um sich dieses Bistum, das flächenmäßig viermal so groß ist wie Österreich, geografisch vorstellen zu können. Der Verfasser erzählt, dass die Prälatur Xingu, in die er 1965 – kurz nach seiner Priesterweihe – gerufen wurde, im Ruf stand, ein Land „wilder Indios und fauchender Leoparden“ zu sein, zudem von Krankheiten verseucht. (17) Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Lebensgeschichte als Priester der infame Versuch, ihn und die Kirche insgesamt im Interesse der Mächtigen und Wohlhabenden zu instrumentalisieren. „Dom Erwin“, wie Bischof Kräutler liebevoll genannt wurde, hat sich konsequent solchen Versuchen widersetzt und ist zielstrebig seinen Weg an der Seite der Armen und Unterdrückten gegangen. Erschreckend lesen sich die Repressionen durch die Organe der Militärdiktatur bis dahin, dass der Verfasser bei einer Demonstration gegen die Transamazonica von der Militärpolizei brutal zusammengeschlagen wurde. Immer wieder habe der Verfasser Morddrohungen erhalten, wurde unter permanenten Polizeischutz gestellt, enge Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen wurden von angeheuerten Pistoleiros ermordet. Die systematisch ausgeübte Gewalt macht deutlich, dass es sich um eine regelrechte Christenverfolgung (durch andere Christen) handelt. Der Verfasser erzählt rückblickend von seinem Besuch beim Nuntius, der ihm bei einem Scotch sein Ernennungsschreiben als Bischof präsentiert hat, er erzählt aber auch von der Hilflosigkeit des Papstes Benedikt XVI. angesichts der himmelschreienden pastoralen Not. Bemerkenswert sind die Wünsche, die an den zukünftigen Bischof herangetragen wurden: er möge umgänglich sein und kein „höheres Wesen“ werden, das Miteinander pflegen, ein Mann des Gebets und der Kontemplation sein und möglichst oft in die Gemeinden hinausgehen. (38 f.) Die Autorität eines Bischofs werde nicht durch Insignien der Macht verkörpert, sondern bestehe im Dienst am Volke Gottes. (45) Die Wirksamkeit des Verfasser fällt mit dem Abschluss und den Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammen. Eine der schönsten Aussagen der Kirchenkonstitution des Konzils lautet: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig“ (LG 26). Man könnte in Fortführung der Theologie des Konzils sagen: gerade, weil sie klein und arm sind und in der Diaspora leben!

Einen entscheidenden Faktor in der Biographie des Verfassers spielt sein engagierter Einsatz für die Ökologie und die Bewahrung der Schöpfung. Er sagt: „Wer die Region am Xingu vor fünfzig Jahren kannte, ist heute bis ins Mark schockiert und kann es kaum glauben, was da in so wenigen Jahren im Namen von ‚Fortschritt‘ und ‚Entwicklung‘ vernichtet wurde.“ (220) In Amazonien erreicht das Ausmaß des vernichteten Regenwaldes gigantische Dimensionen. Bis zum Jahr 2030 werden mehr als die Hälfte des Regenwaldes verschwunden und die Biodiversität vernichtet sein. (102) Unvergesslich bleibe die Botschaft des später ermordeten Anführers der Guarani-Nandeva-Indios Marçal Tupã i beim Papstbesuch 1980 in Manaus: „Heiliger Vater, tragen Sie unsere Klage, unseren Schrei in die Welt hinaus. Unsere indigene

Nation verschwindet aus Brasilien." (118) Der Verfasser verschweigt die großen Spannungen innerhalb der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen nicht. Zu den fatalsten personellen Entscheidungen des vergangenen Jahrhunderts gehört wohl auch die beispiellose Karriere von Kardinal Darío Castrillón Hoyos, der unnachgiebig die Befreiungstheologie bekämpfte und entgegen einer Wertschätzung indigener Kulturen eine eurozentrische Evangelisierung von oben vertrat. Der neue Frühling der Kirche mit Papst Franziskus wird vom Verfasser ganz besonders hervorgehoben. Prägnant sind nicht nur die Worte, sondern auch die Gesten des Papstes, wenn er etwa beim Abschied seines Besuches in Brasilien und Amazonien mit seinen Fingern am Fenster des Hubschraubers ein Herz formt, um seine Verbundenheit zu bezeugen. Sehr instruktiv sind die beigefügten Farbbilder (129–144), hilfreich auch die langen Zitate von Schlüsseltexten der Theologie Lateinamerikas wie etwa dem Katakombenpakt (156 f.) oder dem Appell von Papst Franziskus „Gestaltet eine geschwisterliche Welt!" (163 f.) Fazit: Eine sehr empfehlenswerte Lektüre! Wer sich diese Lebensgeschichte vor Augen führt, begreift, wie relativ unsere europäische Sicht der Welt und ihrer globalen Probleme ist.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Becker-Huberti, Manfred: Heiliger Nikolaus. Geschichte – Legenden – Brauchtum (topos premium 48). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (252, zahlr. s/w u. farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0048-1.

Hinter Nikolaus steht die Tradition eines alten Bischofs von Myra in Kleinasien. Symbolisch ist mit ihm gemeint: „die selbstlose Güte eines Menschen, dem seine Nächsten nicht gleichgültig sind, der über den Tod hinausschaut auf ein letztes Ziel aller Menschen, das Einssein mit Gott" (9 f.). Symbole greifen auf überzeitliche Bilder zurück, die sich dem kollektiven Bewusstsein tief eingeprägt haben. Dieser Einstieg in die Thematik weckt das Interesse. Die Wirkungsgeschichte des Heiligen Nikolaus ist kaum zu unterschätzen. Insbesondere in der griechisch-orthodoxen Kirche und in Russland gehört der Heilige, „neben der Gottesmutter Maria und den Aposteln" (14), zum Kernbereich des ikonographischen Programms. Bei der Publikation handelt es sich um eine Neuauflage des 2005 im Greven-Verlag in Köln erschienenen gleichnamigen Buches. Ein erster Entwurf mit dem Untertitel „Leben, Legenden und Bräuche" wurde vom Verfasser bereits als Publikation des Presseamts des Erzbistums Köln 2001 vorgelegt. Sehr verdienstvoll ist die bis ins Sinnliche hinein durchgezogene pluriforme Sicht auf die Nikolausgeschichte (von Legenden, Erzählungen bis zu Liedern und Kochrezepten). Großes Interesse weckt auch die reiche Bebilderung, zum Teil in Farbtafeln! Ein umfangreiches Glossar (173–247) ist den Texten der Publikation beigefügt. Einige Wünsche bleiben offen: Es war sicher eine kluge Entscheidung, den Text nicht mit einem Anmerkungsapparat zu belasten, doch das angefügte Literaturverzeichnis ist allzu kurz geraten. Die Legenden bedürfen dringend einer sachkundigen Interpretation hinsichtlich der Wünsche, Interessen und des gesellschaftlichen und geschichtlichen Hintergrunds, sonst erscheinen sie der Beliebigkeit eines unkontrollierten Narrativs überlassen. Nicht unproblematisch ist die Verselbständigung der Gestalt des Knechts Ruprecht, die sich für eine disziplinierende Instrumentalisierung anbietet. Hier bedarf es normativer Kriterien. Historisch Interessierte hätten gerne mehr erfahren über die Kompilationen zweier historischer Personen, nämlich des Abtes Nikolaus von Sion bei Myra und des Bischofs von Pinora (gest. 564). Hier folgt der Verfasser einfach dem breiten Traditionsstrom, den er in der Heiligenverehrung vorfindet. Ein spannendes Forschungsprogramm führt weit darüber hinaus: an der Gestalt von Nikolaus ließe sich exemplarisch die Problemstellung erforschen: Was passiert, wenn sich eine Wirkungsgeschichte faktisch von ihrem historischen Ursprung ablöst und verselbständigt? Wie lassen sich normative Kriterien dafür gewinnen, solche Phänomene für das Ganze eines religiösen Komplexes fruchtbar zu machen und nicht einer wild wuchernden Fantasie zu überlassen? Solche Fragen stellt der Verfasser nicht. Er neigt dazu, für den breiten Strom des Brauchtums und der Volksfrömmigkeit eine Lanze zu brechen. Dafür mag es gute Gründe geben, aber die kritischen Fragen sind damit nicht vom Tisch. Symptomatisch ist, dass Luther in der Darstellung der Wirkungsgeschichte nicht gut wegkommt (vgl. 73 f.). Doch auch wenn er manch-

mal das Kind mit dem Bad ausgeschüttet hat, behält sein kritischer Ansatz einer Reformation des christlichen Glaubens von Grund auf seine Geltung. Geradezu kurios erscheint aus heutiger Sicht die Jagd nach den Gebeinen des Heiligen. Spannend, wie der Verfasser davon berichtet, dass die Bewohner von Bari gegenüber den Venezianern die Nase vorne hatten. Eine Zeile aus den zusammengestellten Liedern sei an den Schluss dieser kurzen Besprechung gestellt: „Du Mann aus Myra, deine Zeit / ist nie vorbei, ist jetzt, ist heut." (152) Im Bemühen um eine Vergegenwärtigung alten Brauchtums ist diese Publikation sehr verdienstvoll.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

Leinsle, Ulrich G. / Bayer, Petrus A. (Hg.): Stift Schlägl. Beiträge zu Geschichte und Kultur. Wagner Verlag, Linz 2019. (291, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D, A) / CHF 45,87. ISBN 978-3-903040-35-9.

„Guter Tradition" folgend, dass zu Jubiläen im Prämonstratenserstift Schlägl inhaltlich bedeutende historische Publikationen erscheinen, gaben em. Univ.-Prof. DDr. *Ulrich G. Leinsle* und Mag. Dr. *Petrus A. Bayer*, Herren des Konventes von Schlägl, zur Feier des 800jährigen Bestehens (2018) ihres Stiftes in dessen Auftrag den ansprechend gestalteten Sammelband „Stift Schlägl. Beiträge zu Geschichte und Kultur" heraus.

Als Grundlage eben genannter Beiträge bietet Dr. *Petrus A. Bayer*, Archivar und Bibliothekar, in fließend melodischer Sprache nach neuesten Forschungen einen Überblick zur wechselvollen Geschichte des Böhmerwaldklosters an – von seiner Gründung bis in die Gegenwart.

Die in der Stiftsbibliothek Schlägl aus verschiedenen Epochen stammenden Choralhandschriften, fast alle Bereiche des liturgischen Gesangs, wie Messe, Officium, Prozessionen umfassend, stellt Dr. *David Hiley*, em. Professor für Musikwissenschaft, Universität Regensburg, mit bewundernswerten Faksimiledrucken anschaulich bereichert, kunstsinnig vor.

In den Kopialbüchern (Zusammenstellungen von Abschriften empfangener administrativer Schriftstücke, entstanden im 16. Jahrhundert, der Zeit des geistlichen, personellen, wirtschaftlichen Niedergangs) des Stiftes Schlägl, hier bearbeitet von den Geschichtswissenschaftlerinnen *Jana Oppeltova*, Ph.D., und *Hedvika Kucharova*, Ph.D., handelt es sich um Verzeichnisse der Vorsteher sowie um verschiedene chronistische und annalistische Aufzeichnungen und Einträge *PRO MEMORIA*.

Prof. DDr *Ulrich G. Leinsle*, em. Professor für Philosophisch-Theologische Propädeutik, Universität Regensburg, erinnert in seinem Beitrag an „Schlägl als Ort von Provinzialkapiteln und Prälatenkonventen 1642–1659" unter Abt Martin Greysing (1626–1666).

In des Kunsthistoriker Dr. *Johannes Ramharters* beachtlicher Abhandlung wird an das erfreulich barocke Schaffen – Pietá, Englischer Gruß, Kanzel und anderes mehr – des aus Südtirol stammenden und von Abt Martin Greysing an das Stift gebundenen Bildhauers Johann Worath (1609–1680) erinnert.

Im Beitrag „Barocke Tischlerarbeiten im Stift Schlägl und die Frage nach dem Kunsttransfer", illustriert von Meister-Fotografien, stellt Dr. *Michael Bohr*, Kunsthistoriker, die bewundernswerten Paramentenschränke, Chorgestühle, Barockkästen, Münzschränke und diverse Möbel der Abtei Schlägl vor. Die Tischlerarbeiten der Abtei Schlägl zeigen überdies, wie Einflüsse aus verschiedenen Kulturräumen zur Entstehung neuer Formensprache führen können.

Dr. *Hannes Etzlstorfer*, renommierter Kunst- und Kulturhistoriker, stellt in seinem aus originären Aufsätzen und prachtvollen Fotografien (*Franz Reischl*, Linz) bestehenden erfreulichen Beitrag „Genese und Musealisierung der Schlägler Kunst im Kontext ihrer Zeit" dar. Lesend der einen wie schauend der anderen sich erfreuen zu wollen, lädt der Autor hier ein.

Mag. *Stephan Weber* OPraem, Kustos der Gemäldesammlung, bietet in seinem Beitrag „Die Gemäldesammlung des Stiftes Schlägel im Lichte ihrer Provenienzgeschichte" den interessanten Einblick in Bau und Geschichte, bisweilen auch schmerzliche Geschichte der Gemäldegalerie.

Mit des begabten Stadtarchitekten i. R. wie Künstlers *Norbert Fürlinger* prächtigen Aquarellen, dargeboten unter dem Titel „Eine Reise durch das Stift Schlägl in zwölf Aquarellen", endet eben beschriebenen Buches Reise durch acht Jahrhunderte Geschichte, Kulturgeschichte des Klosters von Schlägl.

Ein festlicher Sammelband, wahrhaft würdig des jubilierenden Stiftes Schlägl, wert, ihn zu erwerben, wert, ihn sich bedächtig schauend, lesend zu gönnen.

Rüstorf *Josef Kagerer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

Lumma, Liborius Olaf: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (239) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2878-0.

Geschichte, Theologie und Feier der Komplet sind – im Gegensatz zu anderen Tagzeitenliturgien wie Laudes und Vesper – als Gegenstand der liturgiewissenschaftlichen Forschung seit vielen Jahrzehnten deutlich unterrepräsentiert. Dass sich gerade in diesem Bereich eine Lücke auftut, ist nicht nur deshalb bedauerlich, weil die Komplet als Abschluss des Tages nach einem Wort von Heinrich Rennings schon allein in psychohygienischer Hinsicht eine „Wohltat" ist und für viele Menschen unter den verschiedenen Formen von Tagzeitenliturgien eine besondere Bedeutung für das geistliche Leben besitzt, sondern auch, weil sich in ihr wichtige (liturgie-)theologische und spirituelle Motive finden.

Liborius Olaf Lumma leistet mit seiner vorgelegten Studie, die er als „Frucht" (9) seines Habilitationsverfahrens an der Universität Innsbruck bezeichnet, einen wichtigen Beitrag, diese Lücke zu schließen, und wählt dafür die Methode des Kommentars. Ziel der Arbeit ist, „diese letzte der täglichen Horen so zu rekonstruieren, dass ihr ritueller Ablauf und ihr theologischer Inhalt im Kontext des christlichen Glaubens herausgearbeitet und kritisch gewürdigt werden können" (12). Zum Erreichen dieses Ziels wäre es naheliegend, dass die Studie auf Basis der Entwicklungsgeschichte Theologie und heutige Feiergestalt der Komplet erschließt. Doch Lumma wählt bewusst einen anderen Zugang und geht von der gegenwärtigen Feiergestalt des römisch-katholischen Nachtgebets aus, um seine Einzelelemente zu „exegetisieren". Er tut dies mit Hilfe historischer Bezüge, sieht in seiner Vorgehensweise den Vorteil, dass seine Studie „als theologische Handreichung zur LH und zum Stundenbuch gelesen werden kann" (13) und möchte damit einen stärkeren Praxisbezug fördern.

Nach einer Einführung (11–17) zu Ansatz der Studie und Forschungsstand sowie einigen Vorüberlegungen zu Zeitansatz und Sinnhorizont der Komplet (19–30) werden die Elemente Eröffnungsriten (31–39), Hymnus (41–75), Psalmodie (77–122), Kurzlesung (123–127), Responsorium (129–131), Nunc dimittis (133–135), Oration (137–150), Segensspruch (151–153) und marianische Antiphon (155–159) in eigenen Kapiteln von sehr unterschiedlichem Umfang analysiert. Für die anschließende knappe Würdigung der Wochentagsproprien (161–165) werden acht semantische Felder herausgearbeitet, die wichtige Motive der Komplet benennen. Die Vielfalt in der gegenwärtigen Form der Komplet – im Blick auf bestimmte Wochentage als „Schuldvergebungs-Komplet", als „Todesvorausschau-Komplet" oder als „Tagesrückblicks-Komplet" bezeichnet – qualifiziert Lumma dabei als Gefahr für „die Prägnanz, die Fokussierung auf die eine entscheidende Idee, dass Beterinnen und Beter in der Komplet rituell ihr Leben vertrauensvoll in Gottes Hand legen bzw. durch stete Wiederholung der Komplet diese existenzielle Glaubenshaltung einüben" (164–165). Eine wichtige Perspektive über den römisch-katholischen Horizont hinaus bieten ökumenische Aspekte (167–185), bevor in einem eigenen Kapitel (187–207) der Befund thesenhaft gebündelt und als Ausblick auf die liturgische Praxis ein Revisionsvorschlag geboten wird, der – wie schon die ökumenischen Überlegungen – im Wesentlichen eine stärkere Elementarisierung der Komplet vorsieht. Das abschließende Resümee (209–210) drückt die Hoffnung aus, dass durch diese Studie ein Beitrag zur (weiteren) Erforschung des Nachtgebets der Kirche sowie zur Reflexion dieser oft wenig beachteten, aber auch für das persönliche geistliche Leben vieler Menschen wichtigen Form der Tagzeitenliturgie geleistet werden kann.

Damit wird bereits der wichtigste Wert dieser Publikation benannt. In prägnanter, übersichtlicher und gut lesbarer Weise bildet sie eine wichtige Grundlage sowohl für weitere Studien zur Erforschung der Komplet als auch für die Praxisreflexion, auch wenn ihr Profil mit dem Anspruch, zugleich wissenschaftliches Werk und praktisches Handbuch zu sein, nicht an allen Stellen gleichermaßen überzeugt. Bemerkenswert ist vor allem die Fähigkeit des Autors, komplexe historische Entwicklungen und wichtige theologische Paradigmen mit großer Sensibilität für Gegenwartsfragen in seine liturgieexegetischen Analysen einfließen zu lassen. Dabei schöpft er spürbar aus einem reichen eigenen geistlichen Erfahrungshorizont. In den Beschreibungen einzelner Elemente – wie beispielsweise der Hymnen, die als Quellentexte eventuell auch in den Anhang hätten aufgenommen werden können – wären vertiefte Analysen wünschenswert gewesen. Deutliche Kritik übt Lumma vielfach an der gegenwärtigen Form der

Komplet. Ob und wie seine Revisionsvorschläge allerdings aufgegriffen werden könnten und wie die von ihm kritisierte Vielfalt der Motive in den einzelnen Elementen verändert werden sollte, müsste ausführlicher diskutiert werden. Die Studie dient jedenfalls als solide und anregende Grundlage für weitere Reflexionen.

Paderborn *Stefan Kopp*

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.

Dass das philosophische Denken durch den Tod angestoßen werde, hat bereits Platon im Phaidon dargelegt und Michel de Montaigne hat dies zu der griffigen Formel verwandelt, dass Philosophieren heiße, sterben zu lernen. Dass aber Philosophieren auch heißt altern zu lernen, wäre sicher eine überraschendere Behauptung. Tatsächlich fehlt in den großen philosophischen Wörterbüchern zumeist der Eintrag „Alter" oder auch „Altern". Eine Ausnahme bildet seit langem das Wörterbuch zur „Ethik", welches Otfried Höffe herausgibt und das bereits seit der ersten Auflage (1977) den vom Herausgeber selbst verfassten Eintrag „Alter" enthält. Otfried Höffe repräsentierte zudem die Philosophie in einem von Paul Baltes initiierten Akademien-Projekt der Leopoldina und der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften (Acatech) zum „Altern in Deutschland" und veröffentlichte 2002 den Beitrag „Gerontologische Ethik. Zwölf Bausteine für eine neue Disziplin". Höffe gehört damit zu den wenigen Philosophen im deutschsprachigen Raum, die sich um einen Anschluss der Philosophie an den boomenden Bereich der Alters- und Alternsforschung bemühen.

In dem nun erschienenen kleinen Band „Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens" gibt Höffe auch eine Erklärung, warum zumeist das Thema Altern in der Philosophie nicht im Fokus steht. Die Pflichtenethik habe die Philosophie als Lebenskunst weitgehend verdrängt und damit auch den Ort aufgehoben, an dem über eine Philosophie des Alters gesprochen werden könnte und in der Antike auch gesprochen wurde. Wenn die Philosophie nun nach einer Ergänzung der deontologischen Ethik durch die Behandlung von Fragen des guten Lebens sucht, so tut sie dies im Bereich des Alters und des Alterns nicht durch eigene Neuentdeckungen, sondern vielmehr als „eine phänomenale Erkundungsreise, die möglichst viele Aspekte in den Blick nimmt, da und dort freilich auch eigene Akzente setzt" (13).

Höffes „phänomenale Erkundungsreise" bemüht sich in der Geistesgeschichte sowohl Beispiele für die Altersschelte als auch Beispiele für Alterslob als Gegenpol zusammenzutragen. Obschon in den verschiedenen Kulturen und Epochen unterschiedlich gewichtig, betont Höffe ihr prinzipielles Nebeneinander und votiert für eine Stärkung der alternsfreundlichen Diskurse. Empfehlungen zur Lebens- und Alterskunst könnten an die Alltagserfahrung anknüpfen ebenso wie auch an deren literarische Gestaltung. Zudem sei aber auch fachwissenschaftliche und philosophische Expertise erforderlich. Der Verfasser erinnert an das historische Zusammenspiel von Philosophie und Medizin, oftmals in Personalunion wie bei Alkmaion, Avicenna, Ibn Tufail oder John Locke, fordert für die Gegenwart aber eher eine Kooperation: Nötigt sei diese, weil das hergebrachte Ethos der ärztlichen Kunst für neue Situationen nur unzureichend gerüstet und damit auf eine zusätzliche ethische Reflexion, wie sie die Moralphilosophie anbieten könne, angewiesen sei. Mit Cicero, Arthur Schopenhauer und Ernst Bloch stellt Höffe differenzierte philosophische Betrachtungsweisen der Besonderheit der späten Lebensphase exemplarisch vor. An den sozialwissenschaftlichen Diskurs zur Gerontologie kann Höffe anknüpfen, wenn er gesellschaftspolitische Ziele der Integration des Alters in die Gesellschaft unterstreicht und Strategien hierzu ausführt.

Den eigenen Akzent setzt Höffe in der Weise, wie er normative Pflichten mit erfahrungsgetragenen Ratschlägen und relativ konkreten Rezepten verbindet. Hier wird deutlich, dass die gerontologische Ethik tatsächlich von allen großen normativen Ethiktraditionen lernen kann: Höffe nennt neben dem tugendethisch-eudaimonistischen Paradigma, dem deontologischen Paradigma und dem konsequentialistisch-utilitaristischen Paradigma als viertes Paradigma, durch Friedrich Nietzsche belegt, die Moralkritik.

Höffes Buch enthält nicht nur eine deontologische Kritik an negativen Altersbildern und

ein Plädoyer für alternsfreundliche Diskurse, es ist insgesamt ein Beispiel für einen altersfreundlichen Diskurs mit vielen teils anekdotischen Beispielen gelingenden Alterns aus allen Teilen der Kultur. Höffe schlägt einen optimistischen Ton an; im demografischen Wandel haben wir es vor allem mit „gewonnenen Jahren" zu tun. In der Ehrung der Älteren drückt sich nicht nur die Erfüllung einer moralischen Pflicht aus, sondern auch aufgeklärtes Selbstinteresse. Höffe spricht von einem phasenverschobenen Tausch: „Es bedarf einer autoritätsarmen Gerontologie, die sich von der Goldenen Regel der Altersethik her rechtfertigt: ‚Behandle ältere Menschen so, wie du selber im Alter behandelt werden willst.'" (107) Unter dem deontischen Leitgebot, die Wünsche auch älterer Menschen zu achten bis in die Phase der Hochaltrigkeit und Pflegebedürftigkeit hinein, spricht Höffe sich für Änderungen der Berufswelt, Öffnung der Bildungswelt für alle Lebensalter und Generationengerechtigkeit beim Wohnen und in der Mobilität aus. Aus der Goldenen Regel leitet er insgesamt acht Gebote her, denen sich vier Ratschläge der Lebenskunst hinzugesellen, die das Verhalten gegen sich selbst betreffen, und die sich in der griffigen Formel der vier Ls ausdrücken: Laufen, Lernen, Lieben, Lachen.

Höffes kleine Philosophie des guten Alterns wendet sich an ein breites Publikum. Sie profitiert von den vielseitigen Interessen des Autors, von seiner sprachlichen Klarheit und seiner reichen Ausdruckskraft. Kenner seiner Werke werden nur von wenigen Sätzen überrascht sein. Gleichwohl ist es auch für solche eine lesenswerte Explikation davon, wie fruchtbar die Vermittlung deontologischer und eudaimonistischer Ethiken sein kann.

Linz *Michael Fuchs*

SPIRITUALITÄT

◆ Brand, Fabian: Kirche, Bordell und Armenküche. 24 Orte adventlicher Hoffnung. Echter Verlag, Würzburg 2018. (110) Geb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,15. ISBN 978-3-429-05319-2.

Der Untertitel deutet es bereits an: Dieses Buch ist eine Art Adventkalender. Dass es ein ungewöhnlicher Kalender ist, wird im Titel deutlich. In „Kirche, Bordell und Armenküche. 24 Orte adventlicher Hoffnung" lädt Fabian Brand den Leser/die Leserin zu einem Stadtrundgang der anderen Art ein. Er entführt, nach eigenen Worten, an die „prekären Orte" (Einführung) einer Stadt, um sich dort auf Weihnachten vorzubereiten. Es geht „an Orte, an denen die Menschen mit den Grenzen des Lebens konfrontiert sind." (Einführung) Jeder Tag ein neuer Ort und dazu ein Impuls. Die Orte sind vielfältig, es sind „Andersorte" (Bordell, Fußgängerzone, Arbeitsamt …), aber auch Orte, in denen Kirche von Grund auf mehr oder weniger präsent ist: Kirche, Krankenhaus, Eheberatung … Und letztlich führt der Weg – wie könnte es anders sein – zur Krippe. Sowohl die Texte als auch die Bilder zu den jeweiligen Plätzen ziehen einen in den jeweiligen Ort hinein und sind gute Anregungen zum Nachdenken. Die jeweiligen Impulsfragen laden zum Weiterdenken, aber auch zum Handeln ein. Sie ermutigen etwa alte Kontakte aufleben zu lassen oder nachzudenken, von welcher Last man sich befreien sollte. Der adventliche Stadtrundgang ist daher ein guter Begleiter in der Vorbereitung auf Weihnachten, im persönlichen Gebrauch, aber auch für spirituelle Impulse in unterschiedlichen Settings.

Linz *Melanie Wurzer*

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

Bonk, Sigmund (Hg.): Zwischen Rationalität und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (392, 17 z. T. farb. Abb.) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3047-9.

Domsel, Maike M.: Leben bis zuletzt. Eine freiheitstheoretische Fundierung christlicher Sterbebegleitung. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019. (214) Kart. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 52,90. ISBN 978-3-17-037446-1.

Dürnberger, Martin (Hg.): Angst? (Salzburger Hochschulwochen 2018). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (176) Kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 21,41. ISBN 978-3-7022-3723-3.

Heimbach-Steins, Marianne / Könemann, Judith (Hg.): Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt (Münsterische Beiträge zur Theologie. Neue Folge 2). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (245) Kart. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 / CHF 54,90. ISBN 978-3-402-12312-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Schriften (hebräisch – deutsch) in der Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. (892, Lesebändchen) Geb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,90 (A) / CHF 52,50. ISBN 978-3-451-33607-2.

BIOGRAFIE

Berlis, Angela / Leimgruber, Stephan / Sallmann, Martin (Hg.): Aufbruch und Widerspruch. Schweizer Theologinnen und Theologen im 20. und 21. Jahrhundert. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2019. (848) Geb. Euro 70,00 (D) / Euro 72,00 (A) / CHF 78,00. ISBN 978-3-290-18147-5.

DOGMATIK

Dirscherl, Erwin / Weißer, Markus: Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (398) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3050-9.

Meiers, Anna Elisabeth: Eschatos Adam. Zentrale Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 18). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (312) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7917-3054-7.

ETHIK

Immervoll, Karl A. / Brandstetter, Manuela (Hg.): Auf Augenhöhe. Hilfe im kleinstädtischen Milieu (Sozialpädagogik 30). Lit Verlag, Berlin–Münster 2018. (190) Brosch. Euro 29,90 (D) / CHF 29,90. ISBN 978-3-643-50874-4.

Schaupp, Walter / Zahner, Paul (Hg.): Medizin und Menschenbild. Unter Mitarbeit von Johann Platzer (Theologie im kulturellen Dialog 36). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (248) Klappbrosch. Euro 25,00 (D, A) / CHF 25,49. ISBN 978-3-7022-3769-1.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Verweyen, Hansjürgen: War das Wort „bei" Gott? Zur Soteriologie des Johannesevangeliums. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (184) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3060-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.): Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2018. Wie bildet Geschichte? (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 37). Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2019. (458)

Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,38. ISBN 978-3-7995-6387-1.

Leinsle, Ulrich G. / Bayer, Petrus A. (Hg.): Stift Schlägl. Beiträge zu Geschichte und Kultur. Wagner Verlag, Linz 2019. (291, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D, A) / CHF 45,87. ISBN 978-3-903040-35-9.

KUNSTWISSENSCHAFT

Del Guercio, Andrea B. / Guanzini, Isabella / Ruckenbauer, Hans-Walter / Terracciano, Ida (Hg.): Kunst heilt Medizin. Interdisziplinäre Untersuchungen zu vulnerabler Körperlichkeit (Theologie im kulturellen Dialog 34). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (288; 30 farb. u. s/w Abb.) Klappbrosch. Euro 29,00 (D, A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-3724-0.

ÖKUMENE

Schon, Dietmar (Hg.): Die serbische orthodoxe Kirche in den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 3). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (272) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3057-8.

RELIGIONSDIALOG

Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (V, 257) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-643-14248-1.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Acloque, Samuel: Die Weihnachtsbotschaft bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. Eine religionspädagogische Perspektive (Ratzinger-Studien 17). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (368) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7917-3046-2.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Ströbele, Christian / Specker, Tobias / Dziri, Amir / Tatari, Muna (Hg.): Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (294) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3059-2.

Wetz, Franz Josef: Tot ohne Gott. Eine neue Kultur des Abschieds. Alibri Verlag, Aschaffenburg 2018. (309) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-86569-249-8.

SPIRITUALITÄT

Büssing, Arndt / Dienberg, Thomas (Hg.): Geistliche Trockenheit. Empirisch, theologisch, in der Begleitung. Aschendorff Verlag, Münster 2019. (257) Geb. Euro 36,00 (D) Euro 37,10 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-402-24589-7.

THEOLOGIE

Amlinger, Monika: Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung. Der Konziliare Prozess und die trinitarische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns und Gisbert Greshakes (Eichstätter Studien. Neue Folge 81). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (334) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN In I978-3-7917-3108-7.

Breul, Martin: Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Ratio fidei 68). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (272) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3049-3.

Gmainer-Pranzl, Franz / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (Salzburger Theologische Studien 62) 2019. (318; 5 s/w Abb.) Kart. Euro 35,00 (D, A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-7022-3760-8.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2018/19

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 2018/19

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Wegscheider Florian, Mag. theol.: Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

b. Magisterium der Theologie

Glira Stefan (H. Vitus): Liturgie, Spiritualität und Identität. Eine Reflexion über das Verhältnis zwischen liturgischen Feiern und Ordenscharisma dargestellt am Beispiel des Prämonstratenserstiftes Schlägl (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Greil Elisabeth: Weihrauchfass und Fußballschuhe. Herausforderungen und Rahmenbedingungen einer zeitgemäßen MinistrantInnen-Pastoral (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Schmalzer Franz: Migration aus der Perspektive der Fundamentaltheologie (Fundamentaltheologie)

Schulz Thomas: Der jüdisch-christliche Dialog bei Hans-Hermann Henrix. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von „Nostra Aetate“ (Fundamentaltheologie)

Silbergasser Marianne Michaela: Kirche und Kapitalismus. Eine Verhältnisbestimmung von kapitalistischer Wirtschaftsweise und katholischer Sozial- und Wirtschaftsethik (Christliche Sozialwissenschaften)

Wagner Sarah Maria: Judas – Der „Bad Guy“ neben Jesus? Zur Darstellung Judas Iskariots in den kanonischen Evangelien und im apokryphen Evangelium des Judas (Neues Testament)

c. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Janschek Robert Andreas: „Lasst uns Menschen machen, …“ Zusammenschau der rechtlichen Lage in Österreich, der lehramtlichen Positionierung der katholischen Kirche und Positionen der theologischen Ethik in der Frage der künstlichen Befruchtung (Moraltheologie)

Kapeller Julian: Wo Ungleichheit dem Recht des Stärkeren dient, wird Widerstand zur Pflicht (Christliche Sozialwissenschaften)

Kastner Doris: Nur Hausfrau und Mutter? Zum Selbstverständnis der katholischen Frau in den 1960ern (Kirchengeschichte)

Kostiak Maria: Wann beginnt das menschliche Leben? (Moraltheologie)

Kößl-Lukesch Michaela: Dimensionen von Achtsamkeit und ihre Relevanz für den katholischen RU in der Primarstufe (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Ressl Simone: Faszination Buddhismus. Eine Soziologie der modernen westlichen Gesellschaft (Religionswissenschaft)

Singer Matthias: Menschen auf der Suche nach Sinn? Religiöse Entwicklungen in der Spätmoderne und die Theologie Edward Schillebeeckx' (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 2018/19

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Master of Arts:

Öllinger Margit, BA: Der Vierkanthof in Oberösterreich. Kulturelles Erbe im ländlichen Raum (Kunstwissenschaft)

b. Bachelor of Arts:

Baumgartner Franz: Wende im Kirchenbau? Kirche und/oder Seelsorgezentrum an den Beispielen Treffpunkt mensch & arbeit / Standort voestalpine und Seelsorgezentrum in Lichtenberg bei Linz (Kunstwissenschaft)

Friedinger Anna Maria: Neuro-Enhancement – der Weg zum Glück? Ein ethischer Diskurs über psychopharmakologische Möglichkeiten glücklich zu werden (Philosophie)

Fürst Ulrike Maria, Mag.a rer. soc. oec.: Kunst über Kunst am Beispiel von Édouard Manets „Das Frühstück im Grünen" und Jeff Walls „The Storyteller" (Kunstwissenschaft)

Hemetsberger Raphaela: Die Weberschule in Urfahr 1912/13. Julius Schultes Gestaltungskonzept für einen Repräsentationsbau (Kunstwissenschaft)

Hörndler Andrea: Francesca Woodmans A mirror. A woman. A woman is a mirror for a man und die Psychoanalyse Sigmund Freuds (Kunstwissenschaft)

Lang David: mímēsis, Jesus Christus und First Station – Ein interdisziplinärer Versuch (Kunstwissenschaft)

Schink Peter: Ernst Cassirer. Die radikale Metapher als Fundament einer Philosophie der symbolischen Formen (Philosophie)

Weixlbaumer Florian: Whiteheads Verhältnis zum aristotelischen Substanzbegriff im Kontext des Werden (Philosophie)

C. Gedenken

Am 11.10.2018 ist *Univ.-Prof. em. Dr. Wilhelm Lütterfelds* verstorben, der seit 2012 als Honorarprofessor an der KU Linz tätig war.

D. Veranstaltungen

1. Studienjahreröffnung

Mit einem Gottesdienst und einem Festakt wurde am Montag, dem 1. Oktober 2018 das akademische Studienjahr 2017/19 an der KU Linz eröffnet, das ganz im Zeichen von Jubiläen stand: „40 Jahre Theologische Fakultät" und „30 Jahre Universitätsgebäude Bethlehemstraße 20".

Bischof em. Dr. h. c. Maximilian Aichern legte eingangs die Entwicklung der Universität dar, die historisch die ältes-

te der Hohen Schulen Oberösterreichs ist. Seit mehr als 300 Jahren wird damit in Linz Theologie betrieben.

Die im Jahr 1988 eingeweihte Katholische Privat-Universität Linz, damals Katholisch-Theologische Hochschule, ist eine der wichtigsten Bauten des Architekten Professor Hans Puchhammer. Der damalige Neubau stellte in einer schwierigen städtebaulichen Situation eine große Herausforderung für die Teilnehmer des Wettbewerbs dar, beschrieb Univ.-Prof.in Dr.in Anna Minta vom Institut für Geschichte und Theorie der Architektur im Dialog mit dem anwesenden Architekten.

Eine besondere Überraschung gab es zum Ende der Veranstaltung: Rektor Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber gratulierte Generalvikar Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger im Namen der Universität mit einer von Univ.-Prof. em. Dr. Franz Hubmann kunstvoll verzierten Torte zum kürzlich begangenen runden Geburtstag.

2. Dies Academicus

Im Jubiläums- und Gedenkjahr der Republik Österreich stand auch der Dies Academicus der Katholischen Privat-Universität Linz am 15. November 2018 im Zeichen der Demokratie. Unter dem Titel „Demokratie gestalten! Handlungsräume der Zivilgesellschaft“ thematisierten und diskutierten namhafte ReferentInnen gemeinsam mit Lehrenden und Studierenden der KU Linz sowie rund 100 Gästen politische Konzepte wie Demokratie und Republik, Nation und Staat.

Über viele gute Gründe zur demokratischen Beteiligung, aber auch über Hemmschwellen, dies zu tun, informierten schon im Foyer von Studierenden der KU Linz erarbeitete Plakatwände.

Bernhard Laux, Sozialethiker an der Universität Regensburg, diskutierte die Postdemokratie-These: Demnach haben sich politische Entscheidungsprozeduren weitgehend in eine professionalisierte Sphäre der politischen Eliten verlagert, die zunehmend die Bindung zur Basis der StaatsbürgerInnen verloren haben.

Robert Misik, Journalist und Schriftsteller, verwies aber auch darauf, dass auch die Opposition zu den konstitutiven und selbstverständlich legitimen Bestandteilen einer Demokratie gehören.

Margit Appel, Politikwissenschaftlerin und am Podium Vertreterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksö), betonte, dass auch sozio-ökonomische Ungleichheit ein massives Problem für die Demokratie sei.

Luzenir Caixeta, Philosophin und Theologin sowie Mitarbeiterin des Autonomen Zentrums von und für Migrantinnen (maiz) in Linz, bestätigte aus ihrer Erfahrung den zunehmenden Ausschluss vieler von Gesellschaft und Politik benachteiligter Menschen aus demokratischen Prozessen.

Den wechselvollen Weg der österreichischen Demokratie von der Gründung der Ersten Republik über den austrofaschistischen Ständestaat und den Nationalsozialismus zur Zweiten Republik skizzierte *Sophie Gerber*, Kuratorische Assistentin am soeben eröffneten Haus der Geschichte Österreich (hdgö) in Wien, anhand eines Einblicks in dessen erste Ausstellung.

Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 14. November 2019
14.00–18.00 Uhr

Das ist doch (nicht) normal!

Vom Nutzen der Irritation

Dieses Jahr wollen wir uns fragen, was nicht mehr als normal und damit als störend erscheint. Durch je einen Vortrag aus Kunst (Jasmin Mersmann über Körperbilder), Religionswissenschaft (Anne Koch über charismatische religiöse Bewegungen) und Philosophie (Nadja Meisterhans über künstlerische Aktion- und Protestformen) wollen wir der Normalität ein Stück entrücken, und dadurch in die Lage kommen, eine kritische Distanz zu ihr herzustellen. NAF (aus Stuttgart) zeigen uns abschließend, in einem für diese Veranstaltung entwickelten Showcase, Szenen aus ihrer Bühnenperformance NORM IST F!KTION #2 – KEINE ANGST OHNE MUT.

14.00 Uhr
Grußworte und Einführung

Rektor Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber
Ass.-Prof.in Aloisia Moser, Ph.D.

14.30 Uhr

Form und Norm

Univ.-Prof.in Dr.in Jasmin Mersmann,
Linz

15.15 Uhr

Geist/er austreiben – klar doch

Prof.in Dr.in Anne Koch, M.A.,
Linz

16.00 Uhr
Pause

16.30 Uhr

Kann es so etwas wie eine nichtnormalisierende Normativität geben?

Dr.in Nadja Meisterhans,
Linz

17.15 Uhr

Norm ist F!ktion #2 – Keine Angst ohne Mut

Showcase (NAF)

Nana Hülsewig
Fender Schrade

18.00 Uhr
Buffet

Mitveranstalter:
Forum St. Severin, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Um Anmeldung bis zum 6. November 2019 wird gebeten:
Tel.: +43 (0)732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 167. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Psychotherapie und Seelsorge

Andreas Telser / Michael Zugmann: Editorial ... 2–3
Boris Traue: Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge. Über individualisierende und kollektive Begleitung in der Beratungsgesellschaft 4–12
Susanne Heine: Menschenbilder hinter der Psychologie ... 13–21
Peter Trummer: Jesus als Therapeut. Neutestamentliche Streiflichter ... 22–29
Klaus Kießling: Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt ... 30–38
Erwin Dirscherl: Die Frage nach dem Heil für Seele und Psyche als Frage nach Gott. Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen ... 39–47
Adolf Trawöger: Braucht Seelsorge Psychotherapie? Erfahrungen aus der Praxis ... 48–55

Hölle und Fegefeuer

Ines Weber: Editorial ... 113–114
Michael N. Ebertz: Der Kampf um Hölle und Fegefeuer. Ein soziologischer Blick ... 115–124
Magnus Striet: Zwischen Hölle und ewiger Melancholie. Nachdenken über die Idee der Allversöhnung ... 125–132
Markus Mühling: Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis ... 133–141
Klaus Bieberstein: Dem Tod einen Ort geben. „Unterwelt“ und „Hölle“ in der alttestamentlichen Literatur ... 142–152
Christoph Niemand: „Höllenpredigt“ im Evangelium. Wen Jesus mit ewiger Strafe bedroht ... 153–166
Andreas Merkt: Finsternisse, Feuerflüsse und andere Straforte. Das Jenseits außerhalb des Kanons ... 167–175
Ines Weber: Erziehung zu einem guten christlichen Leben. Hölle und Fegefeuer in Mittelalter und Neuzeit ... 176–185
Theresia Heimerl: Feuerseen, unerträgliche Idyllen und die Qual der tristen Wirklichkeit. Die Hölle im Film ... 186–193

Vielfalt familialer Lebensformen

Christian Spieß: Editorial ... 225–226
Luisa Fischer: Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung für die praktische Theologie ... 227–235
Gerhard Marschütz: Lesarten familialer Pluralität. Theologisch-ethische Anmerkungen 236–244
Katja Winkler: Familienleitbilder zwischen Ökonomisierung und Antigenderismus. Sozialethische und politische Reflexionen ... 245–254
Helga Amesberger: „Wir sind Frauen wie andere auch!“ Familienleben von Sexarbeiterinnen ... 255–262
Dagmar Bojdunyk-Rack / Sylvia Spiessberger: Rainbows – Hilfe für Kinder und Jugendliche in stürmischen Zeiten nach Trennungs- und Verlusterlebnissen in der Familie ... 263–270
Michael Schüßler: Unveränderte Messlatte bei weniger Steinschlag. Pastoraltheologische Nachlese zu *Amoris Laetitia* ... 271–279

Heiligkeit

Ines Weber: Editorial ... 337–338
Johann Figl: Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion aus religionswissenschaftlicher Perspektive ... 339–348

Thomas Hieke: „Ihr sollt heilig sein.“ (Lev 19,2) Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament 349–356
Hanna Stettler: Heiligkeit in den neutestamentlichen Schriften. Wie wird man nach dem Neuen Testament ein Heiliger oder eine Heilige? 357–364
Severin J. Lederhilger: Heiligkeit – Ein alltäglicher Lebensstil jenseits der Komfortzone. Das Apostolische Schreiben *Gaudete et exsultate* 365–369
Volker Leppin: Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht 370–377
Andreas Schmoller: Zwischen Alexandrien und St. Radegund. Historische und politische Kontexte von Heiligenverehrung und Heiligsprechungen 378–387
Benedikt Kranemann: Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes 388–395
Stephanie Höllinger: „Heiligkeit des Lebens“. Untersuchung einer bioethischen Argumentationsfigur 396–406
Andreas Telser: (Von) Heiligkeit – Abstand halten. Aspekte aus systematisch-theologischer Perspektive 407–414

Abhandlungen:

Herbert Haslinger: Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie 56–69
Eva Plank: „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 70–74
Johanna Rahner: Das Amt weiter denken. Sondierungen in unübersichtlichem Gelände 194–204
Sabine Demel: Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken und für ein kooperatives Miteinander nutzen! Ein Plädoyer aus kirchenrechtlicher Sicht 205–213
Johann Maier (†): Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden. Folgen missbräuchlicher Verwendungen neutestamentlicher Aussagen 280–293
Andreas Telser: Zu(m) Gast in der Langen Nacht der Kirchen. Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments 294–300
Stefanie Roeder: Die achtsame Inszenierung von Botschaft als Wagnis passagerer Erfahrungsmöglichkeit 301–308
Michael Fischer: Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge. Erfahrungen und Perspektiven 415–424

Rezensionen:

„A Hidden Life“ (Film: D/USA 2019, 173 Minuten, Regie und Drehbuch: Terrence Malick) *(Andreas Schmoller)* 425
Ballhorn, Egbert / Steins, Georg / Wildgruber, Regina / Zwingenberger, Uta (Hg.): 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft. *(Werner Urbanz)* 431
Bayer, Petrus A.: Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665). *(Christian Wiesner)* 82
Beck, Wolfgang: Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis. *(Klarissa Humml)* 312
Becker-Huberti, Manfred: Heiliger Nikolaus. Geschichte – Legenden – Brauchtum. *(Hanjo Sauer)* 433
Benediktinerstift Kremsmünster (Hg.): Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier. *(Harald Mattel)* 324
Benk, Andreas: Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist. *(Michael Rosenberger)* 100

Berkmann, Burkhard Josef: Verfahrensordnung bei Beschuldigungen wegen sexuellen Missbrauchs und Gewalt. Die Regelungen der österreichischen Bischöfe von 2016. *(Wilhelm Rees)* 85
Biser, Eugen: Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht. *(Hanjo Sauer)* 332
Blay, Martin / Winklmann, Michael (Hg.): Philosophieren über Gott und die Welt mit Calvin und Hobbes. *(Ilse Kögler)* 75
Brand, Fabian: Kirche, Bordell und Armenküche. 24 Orte adventlicher Hoffnung. *(Melanie Wurzer)* 437
Csiszar, Klara / Hochholzer, Martin / Luber, Markus / Schönemann, Hubertus (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 91
Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.): Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen. *(Hanjo Sauer)* 219
Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage / Donne nella Chiesa. Spunti di riflessione sulla questione di genere. *(Theresia Heimerl)* 312
Essen, Georg: Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung. *(Michael Quisinsky)* 220
Fornet-Ponse, Thomas: „Überall und immer" – „nur hier und jetzt". Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem. *(Sebastian Pittl)* 103
Fuchs, Ottmar: „Ihr aber seid ein priesterliches Volk". Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination. *(Fabian Brand)* 327
Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus. *(Hanjo Sauer)* 221
Garhammer, Erich: Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe. *(Georg Langenhorst)* 104
Garhammer, Erich / Hobelsberger, Hans / Blasberg-Kuhnke, Martina / Pock, Johann (Hg.): Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge. *(Maria Aigner)* 95
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender. *(Elisabeth Pernkopf)* 88
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Mit Freundinnen im Gespräch. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden. *(Elisabeth Pernkopf)* 88
Gmainer-Pranzl, Franz / Jacobsen, Eneida (Hg.): Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt. *(Hanjo Sauer)* 333
Hartmann, Richard (Hg.): Vergiss die Alten nicht. Hohes Lebensalter als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. *(Eva-Maria Wallisch)* 314
Heid, Stefan: Wohnen wie in Katakomben. Kleine Museumsgeschichte des Campo Santo Teutonico. *(Verena Fugger)* 89
Himmelbauer, Markus / Jäggle, Martin / Siebenrock, Roman A. / Treitler, Wolfgang (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog. *(Franz Hubmann)* 78
Höffe, Otfried: Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens. *(Michael Fuchs)* 436
Hoff, Gregor Maria: Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock. *(Fabian Brand)* 217
Höring, Patrik C. (Hg.): Jugendarbeit zwischen Diakonie und Mission. *(August Laumer)* 96
Karger, Michael: Kirchliches Begräbnis trotz Euthanasie? Eine theologisch-rechtliche Studie zum kirchlichen Auftrag „Tote begraben und Trauernde trösten". *(Wilhelm Rees)* 87

Kern, Bruno: „Es rettet uns kein höh'res Wesen"? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch. *(Ferdinand Reisinger)* 80
Knapp, Andreas: Vom Segen der Zerbrechlichkeit. Grundworte der Eucharistie. *(Hilda Steinhauer)* 325
Kräutler, Erwin: Mein Leben für Amazonien. An der Seite der unterdrückten Völker. In Zusammenarbeit mit Josef Bruckmoser. *(Hanjo Sauer)* 432
Leinsle, Ulrich G. / Bayer, Petrus A. (Hg.): Stift Schlägl. Beiträge zu Geschichte und Kultur. *(Josef Kagerer)* 434
Lumma, Liborius Olaf: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets. *(Rudolf Pacik)* 435
Lutz, Christian: Firmung Jugendlicher im interdisziplinären Diskurs. Theologie – Ritual – Empirie. *(Patric C. Höring)* 328
Meyer, Herbert: Medizin als Heilsversprechen. Die überforderte Gesundheit als theologisch-ethisches Problem. *(Michael Rosenberger)* 317
Middelbeck-Varwick, Anja: Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie. *(Klaus von Stosch)* 106
Moltmann, Jürgen: Christliche Erneuerung in schwierigen Zeiten. *(Walter Raberger)* 429
Müller, Wunibald: Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung. *(Hanjo Sauer)* 332
Müller, Wunibald: Größer als alles ist die Liebe. Für einen ganzheitlichen Blick auf Homosexualität. *(Hanjo Sauer)* 331
Pichler, Josef / Rajic, Christine (Hg.): Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike. *(Stephan Witetschek)* 315
Rosenberger, Michael: Frei zu leben. Allgemeine Moraltheologie. *(Angelika Walser)* 93
Schattner-Rieser, Ursula / Oesch, Josef M. (Hg.): 700 Jahre jüdische Präsenz in Tirol. Geschichte der Fragmente, Fragmente der Geschichte. *(Johann Maier)* 322
Schon, Dietmar (Hg.): Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-christliche Dialog neue Impulse? *(Regina Augustin)* 328
Schürmann, Eva / Spanknebel, Sebastian / Wittwer, Héctor (Hg.): Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen. *(Johannes A. Niederhauser)* . 99
Seidel, Thomas A. / Schacht, Ulrich (Hg.): Tod, wo ist dein Stachel? Todesfurcht und Lebenslust im Christentum. *(Georg Schwikart)* 79
Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul / Prenga Eduard (Hg.): Widerstand – Martyrium – Erinnerung. Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus. Unter Mitarbeit von Stephanie Glück. *(Teresa Hametner)* 84
Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester. *(Wunibald Müller)* 309
Stuflesser, Martin / Weyler, Tobias (Hg.): Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven. *(Christoph Freilinger)* 214
Stühlmeyer, Barbara: Elisabeth von Thüringen. Spiritualität – Geschichte – Wirkung. *(Elisabeth Pernkopf)* 321
Unverfehrt, Gerd: Wein statt Wasser. Essen und Trinken bei Jheronimus Bosch. *(Hanjo Sauer)* 91
Vogl, Wolfgang: Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C. *(Franz Hubmann)* 81
Wienhardt, Thomas: Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral. *(Sebastian Schneider)* 218
Witte, Markus / Gertz, Jan C. (Hg.): Hermeneutik des Alten Testaments. *(Franz Hubmann)* 316
Woppowa, Jan / Isik, Tuba / Kammeyer, Katharina / Peters, Bergit (Hg.): Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege. *(Philipp Klutz)* 329
Zulehner, Paul M.: Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens. *(Hanjo Sauer)*..... 98
Eingesandte Schriften 109, 223, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Leid

Christoph Gellner: ..... Leiderfahrungen als Ort des Aufbrechens der Gottesfrage?
Anne Koch: ..... Wie wird Leid in alternativen Religionsformen thematisiert?
Georg Langenhorst: ..... Theodizee – eine überholte Fragestellung?
Johanna Schwanberg: ..... Zeig mir deine Wunde

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 978-3-7917-3071-4

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: http://www.thpq.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos
Druck und Bindung: Friedrich Pustet Gmbh & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

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

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

Vielfalt familialer Lebensformen Heft 3/2019
Fischer, *Wandel familialer Lebensformen als Herausforderung für die praktische Theologie* ◆ Marschütz, *Lesarten familialer Pluralität* ◆ Winkler, *Familienleitbilder zwischen Ökonomisierung und Antigenderismus* ◆ Amesberger, *Familienleben von Sexarbeiterinnen* ◆ Bojdunyk-Rack / Spiessberger, *Rainbows – Hilfe nach Trennungs- und Verlusterlebnissen* ◆ Schüßler, *Pastoraltheologische Nachlese zu Amoris Laetitia* ◆ Maier, *Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden* ◆ Telser, *Zu(m) Gast in der Langen Nacht der Kirchen* ◆ Roeder, *Die achtsame Inszenierung von Botschaft*

Hölle und Fegefeuer Heft 2/2019
Ebertz, *Der Kampf um Hölle und Fegefeuer* ◆ Striet, *Zwischen Hölle und ewiger Melancholie* ◆ Mühling, *Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis* ◆ Bieberstein, *Dem Tod einen Ort geben* ◆ Niemand, *„Höllenpredigt" im Evangelium* ◆ Merkt, *Das Jenseits außerhalb des Kanons* ◆ Weber, *Erziehung zu einem guten christlichen Leben* ◆ Heimerl, *Die Hölle im Film* ◆ Rahner, *Das Amt weiter denken* ◆ Demel, *Das kirchliche Amt in seiner Vielfalt entdecken*

Psychotherapie und Seelsorge Heft 1/2019
Traue, *Gemeindliche, reparative und eskalative Sorge* ◆ Heine, *Menschenbilder hinter der Psychologie* ◆ Trummer, *Jesus als Therapeut* ◆ Kießling, *Seelsorge und Psychotherapie: unvermischt und ungetrennt* ◆ Dirscherl, *Vom liebenden Aushalten der Anderheit und von der Fähigkeit, sich zu verlassen* ◆ Trawöger, *Braucht Seelsorge Psychotherapie?* ◆ Haslinger, *Das II. Vatikanum und die Pastoraltheologie* ◆ Plank, *„Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11)*

Erzählen und Erinnern Heft 4/2018

Moden und Trends Heft 3/2018

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

Die Bibel verstehen



Aktualisierte Neuausgabe

CHRISTOPH DOHMEN /
THOMAS HIEKE

Das Buch der Bücher

Die Bibel – Eine Einführung

216 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3114-8
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50
auch als eBook

Die Bibel ist das am häufigsten übersetzte Buch der Welt, und ständig erscheinen neue Ausgaben vom »Buch der Bücher«. Doch vielen Menschen des 21. Jahrhunderts scheint der Zugang zu fehlen. Dabei behandeln die »uralten« Texte Fragen der Menschheit, die auch heute aktuell sind.
Diese Einführung bietet einen Schlüssel, um sich die Bücher der Bibel zu erschließen Hintergrundinformationen werden ebenso geboten wie ein nacherzählender Überblick zu allen einzelnen Büchern der Bibel. Eine Einladung zum Lesen!

Verlag Friedrich Pustet

ISBN 978-3-7917-3071-4



WWW.VERLAG-PUSTET.DE