

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Leid



Georg Langenhorst · Theodizee –
eine überholte Fragestellung?

Klaus von Stosch · Antworten auf Leiderfahrungen: Ijob

Marianne Grohmann · Anthropologische und
theologische Dimensionen – Leid in den Klageliedern

Darius Asghar-Zadeh · Der Islam und das Leid

Anne Koch · Leid in alternativen Religionsformen?

Christoph Gellner · Erkundungen in der Gegenwarts-
literatur – das Aufbrechen der Gottesfrage

Johanna Schwanberg · Zeig mir deine Wunde



Hildegard Wustmans · „Glauben Sie mir?“

Hermann Glettler · Für ein Plus an Vitalität

Florian Wegscheider · Die Ursprünge des Advents



Literatur:

Michaela Bauks: Theologie des Alten Testaments (Franz Hubmann)

Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie,
Philosophie, Religionsdialog

1

2020

168. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Leid

Susanne		
Gillmayr-Bucher:	Editorial	2
Georg Langenhorst:	Theodizee – eine überholte Fragestellung? Religionspädagogische Beobachtungen zu einer signifikanten Problemverschiebung	4
Klaus von Stosch:	Antworten auf Leiderfahrungen im Buch Ijob	14
Marianne Grohmann:	Anthropologische und theologische Dimensionen des Leidens in den Klageliedern der Hebräischen Bibel	22
Darius Asghar-Zadeh:	Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?	32
Anne Koch:	Wie wird Leid in alternativen Religionsformen thematisiert?	43
Christoph Gellner:	Leiderfahrungen als Ort des Aufbrechens der Gottesfrage? Erkundungen in der Gegenwartsliteratur	52
Johanna Schwanberg:	Zeig mir deine Wunde. Kunstwissenschaftliche Betrachtungen über die Notwendigkeit des Sichtbarmachens von Leid	63
Abhandlungen:		
Hildegard Wustmans:	„Glauben Sie mir?“ Glaubensfragen in Zeiten des sexuellen Missbrauchs	72
Hermann Glettler:	Für ein Plus an Vitalität. Zum Kulturauftrag der Kirche	84
Florian Wegscheider:	Die Ursprünge des Advents. Eine liturgiehistorisch-christologische Spurensuche	93
Literatur:		
Das aktuelle theologische Buch		
Franz Hubmann:	Michaela Bauks: Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven	100
	Besprechungen: Bibelwissenschaft (104), Kirchengeschichte (105), Pastoraltheologie (106), Philosophie (107), Religionsdialog (109)	
	Eingesandte Schriften	110
	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 Dr. Darius Asghar-Zadeh, Hammer Straße 95, D 48153 Münster
Mitarbeiterinnen Dr. Christoph Gellner, Bederstrasse 76, Postfach, CH 8027 Zürich
und Mitarbeiter: MMag. Hermann Glettler, Domplatz 5, A 6020 Innsbruck
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Marianne Grohmann, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
em. Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Anne Koch M.A., Salesianumweg 3, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstraße 10, D 86159 Augsburg
Dr.ⁱⁿ Johanna Schwanberg, Stephansplatz 6, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Straße 100, D 33098 Paderborn
Ass.-Prof. Dr. Florian Wegscheider, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr.ⁱⁿ Hildegard Wustmans, Roßmarkt 4, D 65549 Limburg

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

168. Jahrgang 2020

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

Liebe Leserin, lieber Leser!

Ob als körperliches oder seelisches Leid, als Erfahrung der Selbstentfremdung oder der Sinnlosigkeit, Leid ist ein Grunddatum menschlicher Existenz, das klagend, verzweifelnd oder hoffend, in Auflehnung oder passiver Ergebenheit, alleine oder in Beziehungen zu anderen bewältigt werden will. Immer wieder stellten und stellen auch die Religionen die Frage nach dem Leid. Dabei sahen und sehen sie sich nicht nur vor der Aufgabe, Menschen Trost anzubieten, sondern ebenso waren und sind sie je neu gefordert, ihr Gottesbild mit der Erfahrung des Leids in Beziehung zu setzen. Zahlreiche weitere bedrängende Fragen erwachsen und erwachsen daraus: Lässt sich Leid sinnvoll in menschliches Leben integrieren? Ist Trost möglich oder kann die Erfahrung von Leid möglicherweise sogar überwunden werden? Welche Antworten von den jeweiligen Religionen in der Vergangenheit und in der Gegenwart auf diese Fragen hin formuliert wurden und werden, das versuchen die Beiträge in diesem Heft beispielhaft aufzuzeigen.

Die Beobachtung, dass Leiderfahrungen für Jugendliche nicht mehr notwendig die Frage der Theodizee aufwerfen, wählt *Georg Langenhorst* in seinem Beitrag als Ausgangspunkt. Wie aber können sich junge Menschen heute mit der Frage nach dem Leid auseinandersetzen? Obwohl die Theodizee den Gottesglauben nicht mehr zu erschüttern scheint, bleibt dennoch die Frage nach dem Leid und der Möglichkeit des Trostes. Wie dieser gelingen kann, reflektiert der Beitrag am Beispiel des Buches *Ijob*. Darüber hinaus zeigt der Autor, welche Anregungen der Religionsunterricht für den Umgang mit Leiderfahrungen zur Verfügung stellen kann.

Klaus von Stoschs Beitrag wählt ebenfalls das Buch *Ijob* als Ausgangspunkt. Anhand dieser Figur werden drei mögliche

Antworten auf die Leiderfahrung skizziert: Als Dulder nimmt *Ijob* alles – auch das Leid von Gott – in seinem Leben an und erträgt es im Vertrauen auf ihn. Als Rebell fordert er Gott heraus und will eine Erklärung für sein Geschick. Schließlich: Als Freund Gottes bemüht sich *Ijob* um die Integration der auf den ersten Blick unvereinbaren Gotteserfahrung. Wenngleich die Frage nach dem Warum des Leids letztlich nur von Gott beantwortet werden kann, seine tröstende Antwort und sein rettendes Handeln kann vorwegnehmend verwirklicht werden. Dazu habe Theologie anzustiften, nicht aber zur Erklärung des Leids und zur Beschwichtigung des Protests gegen Gott.

Marianne Grohmann stellt die biblischen Klagelieder in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen zur alttestamentlichen Bild- und Sprachwelt zum Thema Leid. An zahlreichen Textbeispielen zeigt sie, wie individuelles und kollektives Leid dargestellt, ins Wort gefasst wird. Es wird deutlich, wie Menschen – um eine Antwort ringend – in ihrem Leid an sich selbst und an Gott zweifeln. Bemerkenswert dabei ist, dass sie Gott sowohl als Ursache ihres Leids als auch als Adressat ihrer Klage, ja als ihre einzige Hoffnung auf Rettung sehen können.

Wie sich die Erfahrung von Leid mit dem eigenen Gottesbild verbinden lässt, wird auch in der islamischen Tradition durch die Jahrhunderte hindurch reflektiert. *Darius Asghar-Zadeh* beginnt bei der Darstellung wichtiger traditioneller islamischer Umgangsformen mit Leiderfahrungen beim Koran, woraufhin er unterschiedliche Ansätze rationaler Glaubensverantwortung vom Mittelalter bis in die Gegenwart vorstellt. Bei allen Antworten steht ein vertrauendes Festhalten an Gott im Vordergrund, ohne jedoch die Problemreflexionen damit in Frage zu stellen.

Abseits der großen Religionsgemeinschaften finden sich in unserer Zeit zahlreiche andere religiös-spirituelle Deutungsangebote. Der Beitrag von *Anne Koch* wendet sich alternativen Religionsformen der Gegenwart zu und nimmt einen Ausschnitt des „regionalen spirituellen Dienstleistungsmarkts“ in den Blick. An fünf Beispielen regionaler Anzeigemagazine aus Österreich und Bayern untersucht sie, ob und in welcher Form Leid als Thema aufgegriffen wird.

Dass Leiderfahrungen nicht nur ein gewichtiges Thema theologisch-spirituel-ler Reflexionen sind, sondern auch in der Kunst durch die Jahrhunderte hindurch zu den zentralen Themen zählen, zeigen die letzten beiden Beiträge dieses Hefts auf.

An Beispielen moderner Literatur präsentiert *Christoph Gellner* die vielfältigen Auseinandersetzungen mit Leid und Tod. Dabei reicht die Bandbreite, auf welcher unterschiedliche Weise die Frage nach dem Sinn gestellt werden kann, von hoch emotionalen Schilderungen bis hin zu distanziert kühlen Reflexionen.

Der bildenden Kunst wendet sich *Johanna Schwanberg* zu. Sie veranschaulicht, wie sich die Sichtbarmachung des Leids – vom leidenden Menschen hin zur Wunde – verändert. Ebenfalls breite Ausgestaltung in der Kunst findet die theologische Deutung der Wunde Christi als Geburtsort der Kirche bei den Kirchenvätern. Außerhalb religiöser Deutungsmuster bleibt die Verletzbarkeit des Körpers bis in die Gegenwart in der Kunst präsent und regt so zur Auseinandersetzung mit dem Thema Leid an.

Der freie Beitrag von *Hildegard Wustmans* beschäftigt sich ebenfalls mit dem Thema Leid, nämlich dem durch Missbrauch verursachten Leid in der katholi-

schen Kirche. Darin ergründet sie strukturelle Kontexte, die solchen Missbrauch ermöglichen. Ebenso sucht sie nach Möglichkeiten, den Opfern Verständnis und Anerkennung entgegenzubringen, um so zumindest eine Linderung ihres Leids zu ermöglichen.

Das vorliegende Heft wird durch zwei weitere Beiträge abgerundet. *Hermann Glettler* wendet sich dem Kulturauftrag der Kirche zu und argumentiert, Kirche habe nicht nur die Aufgabe, Kulturgut zu bewahren und zu erhalten, sondern ebenso Kultur zu prägen, Alltags- und Lebenskultur zu schaffen.

Florian Wegscheider schließlich stellt seine 2018 fertiggestellte Dissertation zu den Ursprüngen des Advents vor, denen er anhand verschiedener antiker Quellen nachgegangen ist.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Das Durchschreiten der verschiedenen Reflexions- und Antwortversuche zum Leid in Vergangenheit und Gegenwart macht eindrücklich sichtbar, wie wenig sich an der existenziellen Brisanz dieses Themas verändert hat. Zwar gibt es stets auf Neue Versuche, die Erfahrung des Leids zu erklären, zu verharmlosen, gar zu verschweigen, die damit einhergehenden Erschütterungen des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses jedoch brechen immer wieder durch. Im Rahmen aller Angebote zur Leidbewältigung kann es demnach nur darum gehen, wie Klaus von Stosch es festhält, ein (Über-)Leben mit der „offenen Wunde“ dieser Frage zu ermöglichen.

Ihre

Susanne Gillmayr-Bucher
(für die Redaktion)

Georg Langenhorst

Theodizee – eine überholte Fragestellung?

Religionspädagogische Beobachtungen
zu einer signifikanten Problemverschiebung

♦ Das Thema Leid ist heute längst nicht mehr so eng verknüpft mit der Theodizeefrage, wie dies noch in den 1970er- und 1980er-Jahren der Fall gewesen ist. Demnach schlägt unser Autor auch eine andere Herangehensweise an dieses Thema im Religionsunterricht vor. Eindrücklich führt er vor Augen, welche „Lernchancen“ im Thema Leid stecken und wie Schülerinnen und Schüler in der Auseinandersetzung mit dem Buch Ijob einüben können, welche Trostgespräche scheitern müssen und welche warum gelingen. (Redaktion)

1 „... hatte sich die Frage gar nicht erst gestellt“?

Hinein in eine eindruckliche Romanszene: Ein 48-jähriger Neurochirurg wird am Fernsehbildschirm Zeuge davon, wie ein brennendes Flugzeug auf die Londoner City stürzt. Ein Schock! Aber einer, an den er als medial abgebrühter Katastrophenbezeuger gewohnt ist. Am Frühstückstisch sinniert er dennoch darüber nach, wie ihm, traditionell christlich erzogen, im Alter von 16 Jahren der von Eltern, Schule und Gesellschaft vermittelte Gottesglaube fraglich wurde. Ihm fällt ein, damals „wegen des Grubenunglücks von Aberfan geweint zu haben – einhundertsechzehn Schulkinder wie er selbst, die gleich nach der Morgenandacht, einen Tag vor den Herbstferien, unter einer Schlammlawine begraben wurden“. Der Erzähler kommentiert die Gedanken des Protagonisten wie folgt: „Damals hatte er zum ersten Mal vermutet, dass es den von der Schuldirek-

torin so gepriesenen, kinderlieben Vater im Himmel gar nicht gab.“¹

Was der 1948 geborene englische Romancier *Ian McEwan* in seinem Roman „Saturday“ (2005) beschreibt, gilt als ein klassisches Motiv religiöser Biografien. Der mehr oder weniger stark herausgebildete Kindheitsglaube gerät spätestens in der Jugend angesichts von Leiderfahrungen oder Leidbezeugungen in die Krise. Die Theodizee-Frage bricht auf. An ihr entscheidet sich die künftige weltanschauliche Ausrichtung: als trotzig-gläubig oder enttäuscht-atheistisch. Leid und das Ausbleiben der Hilfe des vermeintlich allmächtigen Gottes wird zum „Fels des Atheismus“ (*Büchner*).

So ähnlich setzten die klassischen Abhandlungen zur Theodizee in den 1970er-Jahren an. Und manche setzen dieses Muster bis heute fort. Die Situation hat sich jedoch gewandelt. Drastisch. Wie geht die Romanszene des – vehement atheistischen – Autors weiter? Der 48-jährige Protagonist

¹ *Ian McEwan, Saturday. Roman, Zürich 2005, 48.*

vergleicht seine eigene Erfahrung mit der seines 18-jährigen Sohnes Theo und entdeckt gravierende Unterschiede: Gab es auch für seinen Sohn einen Einbruch des Gottesglaubens angesichts einer Krise, ausgelöst etwa durch das Terrorattentat auf das World Trade Center vom 11.9.2001, ein Ereignis, das man als „Theos Einführung ins internationale Zeitgeschehen“ bezeichnen könne? Der Vater erkennt: „Für Theos unverhohlen gottlose Generation hatte sich diese Frage gar nicht erst gestellt. Niemand in seiner hellen, progressiven Spiegelglasschule hatte ihn je aufgefordert zu beten oder ein unbegreiflich frohlockendes Kirchenlied anzustimmen. Da gab es kein höheres Wesen anzuzweifeln.“²

Die Erschütterung des Gottesglaubens, an die der Vater sich noch allzu gut erinnert, kann bei dem Sohn gar nicht auftauchen, weil es da nichts gibt, was erschüttert werden könnte. Der Weg zum Atheismus ist für eine „unverhohlen gottlose Generation“ gar nicht erforderlich, weil dieser immer schon unreflektierte Voraussetzung der Weltdeutung war. Innerhalb einer Generation hat sich die Lage verschoben: Wo die Theodizee eines der existenziellen wie theologisch-philosophischen Hauptprobleme der Elterngeneration war, lebt die Kindergeneration in einer Weltsicht, in der schon die Voraussetzungen für diese Problematik von vornherein fehlen. Folgt man McEwan, dann ist die Theodizee primär ein Phänomen von Menschen, die sich von einer kindlichen religiösen Prägung weiterentwickeln oder freikämpfen mussten. Für den größten Teil westlich geprägter Jugendlicher und junger Erwachsener heute ist eine grundlegende religiöse In-

differenz an die Stelle dieses Kampfes getreten. McEwans Romanfiguren weisen so nachdrücklich auf diesen hoch bedeutsamen Paradigmenwechsel hin.

Was der Roman gekonnt narrativ verdichtet, lässt sich auch im Blick auf soziologische und religionspädagogische Forschungen bestätigen: Die Theodizeefrage hat die ihr lange Zeit unterstellte zentrale *Bedeutung* für die Ausbildung eines jugendlichen und dann erwachsen-gereiften Gottesglaubens *verloren*. Die aktuellen Befunde sind eindeutig: Angesichts der fehlenden Verankerung in einem Gottesglauben kann die Theodizeeproblematik für die meisten Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen nicht mehr zu dessen fundamentaler Erschütterung werden. Die Frage nach der Erklärung von und dem Umgang mit Leid gehört gleichwohl bleibend zu den menschlichen Urfragen. Nach wie vor fungiert sie als „Katalysator für die Entwicklung der Gottesfrage und des Gottesverständnisses“³. Die aufgezeigte Verschiebung der Gewichte zwingt jedoch dazu, den religionspädagogischen Stellenwert der Theodizee neu zu bestimmen. Der Fokus verschiebt sich vom unumgänglichen Versuch, Leid zu *verstehen* hin zu Anregungen dahingehend, Leid *bestehen* zu können. Im Rahmen dieser Konzentration behält die Theodizee ihre – nun freilich veränderte – Bedeutung.

2 Theodizee – Einbruchsstelle des Gottesglaubens?

Theodizee? Klar, das ist pädagogisch betrachtet die erste und wichtigste „Ein-

² Ebd., 48 f.

³ Eva-Maria Stögbauer-Elsner, Theodizee, www.bibelwissenschaft.de/Stichwort/200651 (Februar 2019), [Abruf: 30.03.2019].

bruchstelle für den Verlust des Gottesglaubens“⁴, die „erste und wahrscheinlich größte Schwierigkeit in der Gottesbeziehung überhaupt“⁵. So zumindest lautete für Jahrzehnte eine Grundüberzeugung, stellvertretend und wirkmächtig verbalisiert im 1987 erschienenen Buch „Erwachsenwerden ohne Gott?“ des Tübinger Religionspädagogen *Karl Ernst Nipkow*. Unaufgebbar scheinen doch die aus der Bibel sowie der philosophischen Gotteslehre gewonnenen göttlichen Attribute als ‚gut‘, ‚gerecht‘, ‚(all-)mächtig‘. Warum Gott aber dann so viel, so sinnloses, so unfassbares Leid bewirkt oder zulässt – an dieser Frage entscheide sich zentral, ob der Kindheitsglaube eine reife Fortsetzung in Jugend und Erwachsenenalter finden könne, so galt es lange Zeit.

Wie selbstverständlich waren schulische Unterrichtseinheiten zur Theodizeefrage seit den 1970er-Jahren deshalb explizit oder implizit als Prophylaxe gegen Glaubensverlust konzipiert. Die ehrliche, authentische und schonungslose Auseinandersetzung mit der Frage nach Gott angesichts von übergroßem und sinnlosem Leid zielte dabei vor allem auf eine kognitive Durchdringung: Wie lässt sich das biblische Gottesbild vor dem aufgeklärten menschlichen Verstand rechtfertigen angesichts von Naturkatastrophen wie Tsunamis oder Erdbeben, angesichts der nie endenden Kette von unvorstellbaren Grausamkeiten, die Menschen anderen Menschen antun, angesichts von absurden Leiderfahrungen im persönlichen Um-

feld? Wie kann man weiter an Gott glauben angesichts solcher Bezeugungen und Erfahrungen? Die Grundkonzeption derartiger Unterrichtssequenzen sollte sich – nach weitgehender Übereinstimmung – dadurch auszeichnen, dass sie letztlich „die Theodizeefrage nicht entschärft oder still stellt, sondern offen- und auszuhalten sucht“⁶.

In einer umfassenden, schon fast 15 Jahre alten Untersuchung zur Thematik hat ein Team um den evangelischen Religionspädagogen *Werner H. Ritter* die Grundthese Nipkows unter den Perspektiven des 21. Jahrhunderts erneut beleuchtet. Es kommt aufgrund empirischer wie hermeneutischer Einsichten zu einem Ergebnis, das weitreichende konzeptionelle Konsequenzen nach sich zieht. Unter Berücksichtigung heutiger religiöser Sozialisationsbedingungen ist ein „Glaube an Gott, der die für das Virulentwerden der Theodizeefrage nötigen konstitutiven Momente aufweist, bei einer Mehrzahl der Schülerinnen und Schüler“ so nicht (mehr) „vorhanden“. Damit aber verliert sie die bis dato unhinterfragt vorausgesetzte Relevanz. Daraus verständlich: „Die Theodizeefrage kann ja [...] nur aufbrechen, wenn das biblische – oder zumindest ein theistisches – Gottesverständnis bis zu einem gewissen Grad internalisiert ist.“⁷ Da diese Grundlage entfällt, verschiebt sich auch die existenzielle Bedeutung der Fragestellung. Nüchterne Erkenntnis: Das Theodizee-Problem verfügt so „in ‚lebensweltlichen Normalsituationen‘ wahrscheinlich nur über eine re-

⁴ *Karl Ernst Nipkow*, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, Gütersloh 1987, 49.

⁵ Ebd., 56.

⁶ *Edith Verweyen-Hackmann / Bernd Weber*, *Ein guter Gott, der leiden lässt? Materialien zur Bearbeitung der Theodizeefrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe II*, Kevelaer 2004, 12.

⁷ *Werner H. Ritter* u. a., *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*, Göttingen 2006, 160 f.

lativ geringe Relevanz“⁸. Gott – so bestätigt es auch eine Nachfolgeuntersuchung – fällt „immer stärker als Adressat in der Leidfrage“⁹ aus.

In ihrer 2011 erschienenen Dissertation kann *Eva Maria Stögbauer* zeigen, dass man diesen Befund jedoch noch einmal ausdifferenzieren muss. Beim subjektiv zugeschriebenen „Stellenwert der Theodizeefrage“ handle es sich „um eine ‚Typ-Sache‘“¹⁰. Zwar kommt dem Problemzusammenhang in der Tat nicht mehr jene zuvor behauptete grundlegend-allgemeine Bedeutung zu, gleichwohl kann sie bei „Gott-zweifeln“ die vorgängige Skepsis bestätigen. Für „Bekenner und Sympathisanten“ hingegen wird die Theodizee heute eher „zu einem Moment der religiösen Sinngebung“, der den Glauben eher bestärkt als infrage stellt. Bei „Neutralen und Relativierern“ hinterlässt das Problem auch nach intensiver Aufarbeitung kaum Spuren. Überhaupt tendieren die meisten Jugendlichen heute zu einer „Auflösung des Theodizeeproblems“¹¹.

Diese in der Tendenz eindeutigen und in der Differenzierung aufschlussreichen Befunde verlangen nach einer *grundlegenden Revision* bisheriger religionspädagogischer Reflexionen zur Theodizeeproblematik. Gewiss kann es dabei nicht darum ge-

hen, dieses Thema als unwichtig oder als überholt zu deklarieren, dafür nimmt es in der theologischen und philosophischen Geistesgeschichte einen zu gewichtigen Platz ein. Nach wie vor geht es bei der Theodizee darum, ein Problem des Verstandes, ein Problem der Philosophie, eine kognitive Sphäre zu beleuchten und zu durchdringen, um einen intellektuell verantwortbaren Umgang damit zu ermöglichen. Es gilt aber die von *Katrin Bederna* formulierte Vorgabe: „Theodizee scheint für heutige Jugendliche in Deutschland argumentativ, aber nicht existentiell bedeutsam.“¹²

Gleichwohl betrifft die Theodizeeproblematik *existenzielle* Grunderfahrungen und Grundfragen, die alle Heranwachsenden teilen. Neben das kognitiv ausgerichtete Verstehen tritt so das Durchdenken von praktischen Perspektiven des Bestehens. Bestehen schließt Prozesse des Verstehens ein, geht aber darüber hinaus. So konzipierte Lernprozesse schließen eben nicht – wie bislang vielfach üblich – mit einem kognitiv zentrierten Blick auf „Gott und das Leiden“ mit dem Hauptaugenmerk auf der Hinführung zu einem tragfähigen Gottesbild“¹³. Dieser Block müsste sicherlich als zentraler Bestandteil aufgenommen werden. Grundziel wäre jedoch ein Block ‚Leben mit ungelösten Fragen – Chancen und

⁸ *Herbert Rommel*, *Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizee-Frage und ihre Didaktik*, Paderborn 2011, 38.

⁹ *Julia Gebler / Ulrich Riegel*, „Ich wende mich an Eltern, Freunde, Opas, Omas, ... und Gott“. Eine explorativ-qualitative Studie zu den Theodizee-Konzepten von Kindern in der vierten Jahrgangsstufe, in: *Petra Freudenberger-Lötz / Ulrich Riegel* (Hg.), „Mir würde das auch gefallen, wenn er mir helfen würde“. Baustelle Gottesbild im Kinder- und Jugendalter (Jahrbuch für Kindertheologie), Stuttgart 2011, 140–156, hier 154.

¹⁰ *Eva Maria Stögbauer*, *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine quantitativ-empirische Spurensuche*, Bad Heilbrunn 2011, 300.

¹¹ Alle ebd., 300 f.

¹² *Katrin Bederna*, „für mich gibt's ihn halt, weil er kann nichts dafür“. Kriterien einer Theodizee-didaktik, in: *Sabine Pemsler-Maier / Mirjam Schambeck* (Hg.), *Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 111–129, hier 122.

¹³ *Edith Verweyen-Hackmann / Bernd Weber*, *Ein guter Gott, der leiden lässt?* (s. Anm. 6), 20.

Grenzen von Trost¹⁴. Existenziell-praktische Perspektiven müssten so über die kognitive Dimension hinausführen.

3 Von der Theodizee zum Trost

Sowohl für primär kognitive als auch für existenzielle Unterrichtsorientierungen legt sich die Beschäftigung mit dem Buch Ijob¹⁵ nahe, weil sich in ihm die intensivste, provokativste, bleibend herausfordernde biblische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn von Leid findet. Ijob stellt die Theodizeefrage in aller Härte, verkörpert jedoch letztlich die Verweigerung einer Theodizee als Rechtfertigung Gottes vor dem imaginären Gerichtshof menschlicher Vernunft. Das biblische Buch fordert im Gegenteil den begründeten Verzicht auf eine solche Rechtfertigung und zeigt auf, wie man unter Voraussetzung dieses Verzichts – *nach* intensivem Ringen – weiterleben kann. Das ist seine spezifische Provokation, gerade so ist es ein einzigartiges Trostbuch.

Von einer allzu großen Nähe heutiger Menschen zu diesem Ijob sollte man dabei nicht ausgehen. Er ist für die meisten weniger eine potenzielle Identitätsfigur, als vielmehr eine Figur, deren Sperrigkeit und Rätselhaftigkeit zur Auseinandersetzung reizen kann. Wie also können Lernprozesse mit Ijob¹⁶ im Spannungsfeld von Theodizee und Trost gestaltet werden? Was kann überhaupt mit dem so missver-

ständlichen Begriff ‚Trost‘ gemeint sein, das nicht gleich als oberflächliche Vertröstung entlarvt und damit zurückgewiesen werden müsste? Es lohnt sich, das Ijobbuch unter dieser Perspektive neu zu lesen und didaktisch fruchtbar zu machen.

3.1 Ein scheiterndes Trostgespräch

Eine einzigartige Szene, *die* idealtypisch-fiktive Verwirklichung einer Tröstungssituation der Bibel schlechthin: Da sitzt ein Leidender im Staub, dem von heute auf morgen buchstäblich alles genommen worden ist – sein Besitz, seine Kinder, schließlich seine Gesundheit: Ijob, die sprichwörtliche Verkörperung des Leidens, der Archetyp des gottergebenen Dulders. Trost versucht sich Ijob in dieser Extremerfahrung zunächst selbst zu spenden. Er beruft sich auf eine spirituelle Tröstung mit Worten, die fortan zum internationalen Sprichwort geronnen sind, wieder und wieder in Sterbeanzeigen zitiert und in Grabsteine eingemeißelt werden: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, gelobt sei der Name des Herrn!“ (1,21) Und wie zur Bestätigung dieser bedingungslosen Unterwerfung unter Gottes allmächtigen, unergründlichen Willen fügt er als Erklärung seiner demütigen Annahme aller Schicksalsschläge an: „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (2,10)

Im ersten Moment scheint diese spirituelle Selbsttröstung tatsächlich zu ge-

¹⁴ Vgl. dazu: Georg Langenhorst, Trösten lernen. Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lehrprozess, Ostfildern 2000; Irmgard Alkemeier / Marcus Hoffmann, Trost und Schöpfung. Gen 1,1–2,4a. (EinFach Religion), Paderborn 2014.

¹⁵ Vgl. dazu: Georg Langenhorst u. a., Hiob. EinFach Religion: Unterrichtsbausteine Klasse 5–13. (EinFach Religion), Paderborn 2019.

¹⁶ Vgl. Eva Jenny Korneck, Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen, Berlin 2014; Günter Nagel, Gott, Leid und Selbstfindung. (EinFach Religion), Paderborn 2015.

lingen, umso mehr, als sie nun von anderen Menschen mitgetragen wird. Seine drei Freunde, Bildad von Schuach, Elifas von Teman und Zofar von Naama, brechen auf, treten die weite Reise zu ihrem leidenden Freund an, „um ihm ihre Teilnahme zu bezeigen und um ihn zu *trösten*“ (2,11). Doch was sehen sie? Jemanden, den sie zunächst fast nicht erkennen, so sehr haben die Schicksalsschläge ihn verändert. Der, den sie als angesehenen, reichen, glücklichen Weisen kannten, hockt schmerzgeplagt vor einer Ruinenlandschaft in einem Häuflein Asche, schabt seine Wunden mit einer Tonscherbe, letztes Relikt seines Hab und Guts. Gute Freunde und wohlwollende Tröster, die sie sind, reagieren sie auf diesen Anblick so, wie es ihnen die Trauertradition nahelegt: Sie schreien auf, weinen, zerreißen ihr Gewand, streuen sich Asche über die Häupter und bekunden so die tiefstmögliche Form von Mitleid. Ihr sprachloser Trost besteht im Mittragen, im Mitdasein, im Leidteilen. So sehr lassen sie sich auf diesen Trost ein, dass sie – entsprechend der ‚Schiwa‘, der traditionellen jüdischen Trauerwoche – „sieben Tage und sieben Nächte“ bei Ijob sitzen, ohne ein Wort zu sprechen. Sie schweigen, weil sie erkennen, dass „sein Schmerz sehr groß“ ist: so groß, dass jedes Wort hier falsch wäre.

Eine ideale Ausgangssituation also für eine gelingende Trostbegegnung! Und doch scheitert sie! Und doch wird das Verhalten der Freunde schließlich in aller Schärfe getadelt, ja: mit göttlicher Autorität zurechtgewiesen. Am Ende müssen sie sich von Gott sagen lassen: „Ihr habt nicht recht von mir geredet“ (42,7)! Warum aber misslingt dieser Trostversuch? Was läuft falsch? Was lässt diese Begegnung scheitern, die doch so idealtypisch gut begann?

3.2 Vom Scheitern allgemeingültiger Trostsprüche

Die Trostbegegnung Ijobs und seiner Freunde scheitert in dem Moment, in dem aus schweigender Anteilnahme der Versuch eines *Trostgesprächs* wird. Dabei ist es Ijob selbst, der das Schweigen bricht und die Freunde damit zu einer Reaktion geradezu zwingt. Mit seiner Schicksalsverfluchung weist er alles zurück, was ihm selbst zuvor und seinen Freunden jetzt noch heilig und wahr ist. Als gute Tröster *müssen* sie reagieren, ein solcher Ausbruch verlangt nach Worten! Doch nach welchen? Und wie gesprochen? Elifas ist der mutigste der Freunde, er unterbricht Ijobs Klagefluss und eröffnet das Gespräch. Und wie vorsichtig er beginnt! „Versucht man ein Wort an dich, ist es dir lästig? Doch die Rede aufzuhalten, wer vermag es?“ (4,1) Psychologisch durchaus geschickt versucht er zunächst, Ijob auf seine eigene, ehemals tragende Überzeugung und geistige Stärke hinzuweisen: „Sieh, viele hast du unterwiesen / und erschlafte Hände stark gemacht! / Dem Strauchelnden halfen deine Worte auf, / wankenden Knien gabst du Halt. / Nun kommt es über dich, da gibst du auf, / nun fasst es dich an, da bist du verstört.“ (4,3–5)

Ijob erscheint hier als jemand, der früher selbst ein großer Tröster für andere war. Elifas ermuntert ihn dazu, den damals gespendeten Trost nun auch für sich selbst zu entdecken. Doch dann versucht Elifas, Ijob mit einer Weltsicht zu trösten, die Gott, Mensch, Schöpfungsordnung und damit auch Leiden *erklärt*. Trost soll hier also durch rationales Verstehen gespendet werden. Das Problem: Auf Ijob und seine Situation trifft das Erklärungs-

schema seiner Freunde, der ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘, schlicht nicht zu. Ihr gut gemeinter (!) Trostversuch schlägt ins Gegenteil um. Was als Trostgespräch begann, ist zur harten Wortschlacht ausgeartet. „Ihr aber seid nur Lügentüncher, untaugliche Ärzte alle!“ (13,4), hält Ijob ihnen entgegen. Zusammengefasst: „Ähnliches habe ich schon viel gehört; *leidige Tröster* seid ihr alle!“ (16,2) „Wie wollt ihr mich mit Nichtigem trösten? Eure Antworten bleiben Betrug!“ (21,34)

Lügentüncher, leidige Tröster, Betrüger – schärfer kann man Tröster nicht bloßstellen! Doch nicht genug damit: Ijob macht dann auch deutlich, *warum* seine vormaligen Freunde als Tröster versagen. Zwei harte Vorwürfe wirft er ihnen an die Köpfe. Erster Vorwurf: „Hört, hört doch auf mein Wort, das wäre mir schon Trost von euch.“ (21,2) Wirkliches Zuhören und Ernstnehmen dessen, was Ijob an Klagen vorbringt, das erwartet er. Echtes Zuhören wäre bereits Trost, doch gerade das können die Freunde anscheinend nicht. Sie fühlen sich vielmehr berufen, ihr Weltbild zu verteidigen und ihr eigenes Erklärungssystem Ijob überzustülpen. Damit verbunden der zweite Vorwurf: „So denkt, wer ohne Sorge ist, wer fest sich weiß, wenn Füße wanken“ (12,6), hält Ijob ihnen entgegen. Ihre Weisheiten sind Erklärungen von Nicht-Betroffenen, und genau darum können sie nicht helfen: Die Sicht von außen trifft die Situation des Betroffenen nicht.

3.3 Gelingender Trost durch Gott

Diese zwei Vorwürfe wird man sich zu Herzen nehmen müssen, bei allem, was über Trost zu sagen sein wird. Denn nicht die so fromm ihren Gottesglauben verteidigenden Freunde, sondern Ijob wird am Ende des Buches bestätigt: Er, der aufbegehrende

Rebell und Gotteslästerer hat recht geredet von Gott, nicht seine Freunde, die Bewahrer der damals geltenden theologischen Orthodoxie. Vor allem die beiden Vorwürfe, die Ijob selbst ihnen macht, werden dadurch bestätigt. Trösten kann scheitern an fehlendem Zuhören und Sich-in-den-andere-Hineinversetzen, an unpassendem Beharren auf Erklärungsmustern, die nicht zutreffen, an der Position des objektiv Außenstehenden, der nicht zu dem subjektiv Betroffenen durchdringt.

Ijob aber wird nicht nur bestätigt, sondern dadurch eben auch wirklich getröstet. Er hatte erkannt, dass das Trostgespräch mit den Freunden gescheitert war, und sich protestierend-rebellierend direkt an Gott gewandt. Und Gott gibt ihm nicht nur eine Antwort auf seine Klagen, er spendet offensichtlich auch jenen Trost, den die Freunde nicht geben konnten. Und dies gleich dreifach:

- Dadurch, dass er Ijob an- und erhört und ihm antwortet, schafft er schon ersten Trost: *Trost durch Annehmen, Ernstnehmen und echtes Zuhören.*

- Indem er darüber hinaus Ijobs Klagen, ja: Anklagen nicht zurückweist, sondern als legitime Sprachformen des Leidenden in seinem Ringen mit Gott zulässt, räumt er diesen Sprachformen einen legitimen Platz ein: *Trost durch die Zulassung von Klage als vorbehaltlosem Aussprechen des Leides.*

- Trost spendet Gott im Ijobbuch aber drittens durch eine inhaltliche Zusage. Er lässt Ijob in seiner Antwort ja eine Art kosmisch-universale Schöpfungsrevue schauen, in der vor allem die dem Menschen unverständlichen oder gar feindlichen Elemente der Schöpfung beschworen werden. Diese Vision wird aber verbunden mit der Zusage, dass er, Gott, die Schöpfung gerade in ihrem scheinbaren Chaos bündigt und

in den Händen hält. Das ist der dritte Trost im Ijobbuch: Gerade jenseits der Verstehbarkeit der Welt und des eigenen (Leid-) Schicksals steht die Zusage, dass Gott letztlich das scheinbar Absurde trägt. Nur weil er diese Zusage annimmt, zieht Ijob seine Klage zurück, fügt er sich unter Gottes neu und anders erkannte Schöpfungsordnung, wendet er sich dem Leben wieder vertrauensvoll zu. Drittens also: *Trost durch das Angebot, auf Gottes größere Weisheit und seinen letztlich guten Schöpfungsplan auch jenseits von Verstehbarkeit zu vertrauen.*

Ein scheiterndes Trostgespräch zwischen Freunden als Mahnmal falschen Tröster-Verhaltens; gelingender Trost in einer Gottesbegegnung: Diesen Spannungsbogen schlägt das Ijobbuch als biblischen Bogen hinein in unsere Fragestellung.

3.4 Trösten-Lernen in den Fußspuren Ijobs

Im Blick auf diese biblische Trostszene lassen sich einige zentrale Vorgaben für unterrichtliche Lernschritte gewinnen. Folgende Schritte legen sich nahe:

Erstes wichtiges Teilelement: Die *Vermeidung vorschneller Vertröstungen*, ja: das *Offenlegen von Vertröstungsmechanismen*. Solche Vertröstungsstrategien erwachsen oftmals eher aus Sprach- und Hilflosigkeit denn aus Oberflächlichkeit oder der versuchten Bevormundung und Besserwisseri. Schülerinnen und Schüler kennen einige derartiger Strategien aus ihrem Alltag und können sie selbst sehr genau durchschauen. Da wir uns alle solcher Floskeln oder Hilflosigkeitssprüche bedienen, lohnt sich die kurze Auflistung und Charakterisierung.

– Rückblickende Sprüche wie: „Ist doch alles nicht so schlimm“; „Keine Angst, daran ist noch keiner gestorben“;

„Es hätte ja alles noch viel schlimmer ausgehen können“ – also Versuche der oberflächlichen *rückblickenden Umwertung von Verlusten* ins weniger Negative.

– Imaginär vorausschauende Sprüche wie „Es ist doch vielleicht am besten so!“, „Es war doch das Beste für sie“, „Wer weiß, was ihm erspart geblieben ist“ – also Versuche der *vorausblickenden Umwertung von Verlusten*.

– Vorgebliche *Verschwisterungen* durch Sprüche wie „Ich weiß, wie du dich fühlst“, welche die Besonderheit der einmaligen Situation und die subjektive Erfahrung des Betroffenen nicht ernst nehmen.

– Allgemein gehaltene *Appelle an die Selbstheilungskräfte*, ausgedrückt etwa in den oft gehörten Sätzen: „Du musst dich jetzt zusammenreißen!“, „Kopf hoch, alter Junge!“, oder „Nimm das alles doch nicht so tragisch!“, „Du musst jetzt nach vorn schauen!“

– Hoffnungsausblicke, verbunden mit Aussagen wie „Keine Angst, das kriegen wir schon wieder hin“, oder „Pech gehabt, beim nächsten Mal hast du mehr Glück!“, die man als Strategie der suggestiven *Umgestaltung von Realität* im Blick auf eine neue Chance deuten kann.

– *Verflüchtigungen ins Allgemeine*, die sich etwa in den Aussagen „Das kann doch jedem mal passieren“, „Das haben wir doch alle schon einmal erlebt“, oder christlich gewendet „Jeder hat halt sein Kreuz zu tragen“ zeigen können.

– *Resignierende Verallgemeinerungen* im Blick auf Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens, etwa durch Sprüche wie „Was soll es, hilft ja doch nichts!“, oder „Da kann man halt nichts machen!“

– *Pauschale Zukunftsvertröstungen* ohne konkreten Anhalt und spezifischen Grund, enthalten in Aussagen wie „Keine Angst, das wird schon wieder“, „Das Leben

geht weiter“, „Du wirst schon drüber hinweg kommen“, oder „Du wirst schon sehen, die Zeit heilt alle Wunden!“

– Schließlich die bewusste *Verdrängungs-Empfehlung*: „Augen zu und durch“ oder „Am besten einfach nicht mehr daran denken!“

Solche Alltags-Argumente mögen in den kleinen Niederlagen, Schmerzerfahrungen und Verlustgeschichten des Alltags durchaus hilfreiche Strategien sein. Für wirklich tiefe Leidbewältigung im Umgang mit schweren Krankheiten und Todeserfahrungen taugen sie nichts, schon deshalb, weil sie das Leiden nicht wahrhaben wollen, den Schmerz bagatellisieren und nicht aushalten können.

3.5 Wie man trösten kann

Deshalb zweiter Schritt: Das Bedenken *mitmenschlicher Trostmöglichkeiten*: Welche Formen von Trost helfen dabei, Leid ernst zu nehmen und ertragen zu helfen?

– Trost kann nur über *Beziehung* gelingen, deshalb steht das Herstellen einer vertrauensvollen Gesprächsbeziehung zunächst eindeutig im Vordergrund. Das schließt ein: Da-Sein, Zeit haben, Klagen zulassen, den Schmerz mittragen und wenn nötig schweigend aushalten.

– Trost kann außerdem darin liegen, die Warum-Frage des Leidenden ernstzunehmen und *Erklärungsmodelle* für vermeintlich unverständliches Leid gemeinsam anzudenken. Erklärtes Leid ist noch nicht bewältigtes Leid, schafft aber Voraussetzungen für eine solche Bewältigungsgeschichte. Solche Erklärungsmodelle können versuchen, Leiden als Dimension zu verstehen, die *mit* Gott erklärt werden kann, nicht dualistisch gegen ihn. Sie zu

bedenken kann sinnvoll sein, wird aber oft in dem Eingeständnis der letztlichen Antwortlosigkeit münden.

– *Deshalb wird häufig versucht, das konkrete Leiden zu relativieren*, sei es im Blick auf einzelne andere Leidende, auf das Schicksal der Welt als ganzer, auf vergangenes Glück, zukünftige Chancen oder eine Kompensation im Jenseits. Relativierung heißt dabei stets Distanz, provokative Aufsprengung der Binnenschau hin zur Außenperspektive als erstem Schritt zur Bewältigung.

– Schließlich wird ein *Ende des Leidens*, eine realistisch mögliche und auf den ganz konkreten Fall hin durchdachte Besserung der Situation in Aussicht gestellt, sei es durch eigene Kraft, sei es durch direkt oder indirekt geäußertes Vertrauen auf Gott.

Ob solche erklärenden, relativierenden, Perspektiven aufzeigenden Trostversuche letztlich etwas bewirken oder gleichfalls als Vertröstungsversuche wahrgenommen werden, entscheidet sich allein im Einzelfall. Was einige als wirklichen Trost empfinden, wird von anderen als zynische Ablenkung empfunden. Getröstet sein ist letztlich eine Erfahrung, die jeder Einzelne für sich allein macht.

4 Von der Theodizee zum Trost: Lernchancen

Letztlich geht es so im Religionsunterricht darum, Anregungen für den eigenen Umgang mit Leiderfahrungen und Leidbezeugungen bereitzustellen. Unabhängig von der existenziellen Verankerung der Fragestellung können Menschen „diese als Widerspruchsproblem bedenken“¹⁷. Das reli-

¹⁷ Eva-Maria Stögbauer-Elsner, Theodizee (s. Anm. 3).

gionspädagogische Ziel dieser Bedenkprozesse liegt dabei im reflektierten „Aufbau einer *subjektiven Theodizee*, die in der Lage ist, den Gottesglauben, auch im Angesicht von Leidsituationen, in seiner Sinnhaftigkeit zu plausibilisieren“¹⁸.

Aber das ist nur die eine Seite. Zwar können religiös-inszenierte Lernprozesse tatsächlich kaum der Theodizeefrage „zu existentieller Bedeutsamkeit verhelfen“¹⁹, wohl aber der zutiefst existenziell bedeutsamen Perspektive des Umgangs mit Trost. Der Blick auf die Möglichkeiten von Trost und Trösten verschiebt den klassischen Blick auf Theodizee in den Bereich der affektiven, kognitiven und pragmatischen Lebensdimensionen. Lernende können im Idealfall

- erkennen, dass sich das menschliche Leben grundsätzlich zwischen den Polen von Leid und Glück ausspannt;
- begreifen, dass aus gläubiger Sicht Leiderfahrungen nur mit Gott zusammen, nie gegen oder ohne ihn gedacht werden können;

Weiterführende Literatur:

Georg Langenhorst u. a., Hiob. EinFach Religion: Unterrichtsbausteine Klasse 5–13. (EinFach Religion), Paderborn 2019.

Herbert Rommel, Mensch – Leid – Gott. Eine Einführung in die Theodizee-Frage und ihre Didaktik, Paderborn 2011.

Eva-Maria Stögbauer-Elsner, Theodizee, www.bibelwissenschaft.de/Stichwort/200651 (Februar 2019), [Abruf: 24.11.2019].

– die Notwendigkeit und Berechtigung von Rückfragen an Gott und Mensch angesichts von Leid entdecken;

– Klagen als berechtigte, hilfreiche und biblisch breit belegte menschliche Form der Reaktion auf Leid kennen lernen;

– unterschiedliche menschliche Erklärungsstrategien für Existenz und Sinn von Leid durchdenken und überprüfen;

– erkennen und nachspüren, wie Menschen *mit* der Unlösbarkeit der Theodizeefrage an Gott glauben und ihr Leid durchtragen können;

– vorschnelle Vertröstungsmechanismen als Verharmlosung und Verfälschung durchschauen;

– tragfähiges Trostverhalten und stimmige Trostüberlegungen kennen lernen und selbst ausprobieren.

Trösten-lernen in religionspädagogisch geplanten Lernprozessen? Sicherlich kann es dabei immer nur um erste Anstöße gehen, um die Bereitstellung von Räumen, in denen menschliche Verhaltensweisen überdacht, in Distanz reflektiert und eingeübt werden können. Im Rahmen derartiger Lernprozesse wird die klassisch kognitiv zentrierte Theodizeefrage künftig ihre unbestrittene Bedeutung behalten, bei veränderten Ausgangsbedingungen der Lernenden jedoch eine neue Nachhaltigkeit erzielen.

Der Autor: Prof. Dr. Georg Langenhorst ist Professor für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts/Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

¹⁸ Herbert Rommel, Mensch – Leid – Gott (s. Anm. 8), 217.

¹⁹ Katrin Bederna, „für mich gibt's ihn halt, weil er kann nichts dafür“ (s. Anm. 12), 124.

Klaus von Stosch

Antworten auf Leiderfahrungen im Buch Ijob

♦ Das Buch Ijob dient dem Autor, Professor für Systematische Theologie an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Paderborn, als Leitfaden, um drei mögliche Facetten des denkerisch-praktischen Umgangs mit Leid aus Sicht des gläubigen Menschen zu erläutern. Diese Facetten – dulden, rebellieren, mit Gott eine intime Freundschaft eingehen – skizzieren einen möglichen Weg *im* Leiden. Die Theologie sei gut beraten, so der Autor, nicht die Fehler von Ijobs Freunden zu wiederholen und einer möglichen freundschaftlichen Begegnung mit Gott im Wege zu stehen. Ermutigung hingegen stünde der Theologie gut an. (Redaktion)

Aus der Sicht moderner systematischer Theologie ist das Buch Ijob zweifellos das anregendste Buch der Bibel, wenn es darum geht, wie man als gläubiger Mensch mit Leiden umgehen sollte. Das Buch ist vor allem deswegen so bedeutsam, weil es sehr unterschiedliche, teilweise sogar widersprüchliche Antwortstrategien miteinander vereinigt. Ich will deswegen im Folgenden dieses Buch verwenden und drei seiner Antwortstrategien herausgreifen, um auf diese Weise deutlich zu machen, mit welcher Gottesvorstellung Menschen im Kontext abrahamitischer Religionen dem Leiden begegnen können.¹

1 Ijob als Dulder

Die prominenteste und älteste Antwort, die theologisch aus der Tradition des Buches Ijob gewonnen werden kann, ist ein Deutungsstrang des Buches, der Ijob als Dulder porträtiert. Diese Tradition lässt

sich prägnant in dem Wort Ijobs zusammenfassen, das dieser bereits im Prolog des Buches spricht und das seine erste Reaktion auf seine Leidenserfahrungen darstellt. So heißt es in Ijob 1,21: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn.“

Zu diesem Zeitpunkt weiß der Leser bzw. die Leserin bereits um die Wette Gottes mit dem Teufel (Ijob 1,6–12), die deutlich macht, dass Gott durch das Leiden Ijobs herausfinden will, ob seine Gottesverehrung „grundlos“ erfolgt oder in irgendeiner Weise verzweckt werden kann (vgl. Ijob 1,9). Denn die Ausgangssituation des Buches Ijob ist ja die Idee eines Menschen, der in großer Gottesfurcht lebt und dem zugleich vor Beginn der Handlungen des Buches harte Schicksalsschläge erspart geblieben sind und der eben deshalb nicht weiß, aus welchen Gründen er sich Gott zuwendet. Die Wette Gottes scheint mir ihren tieferen Sinn jedenfalls nicht darin zu haben, dass der allwissende Gott sich

¹ Wenn ich hier von den abrahamitischen Religionen allgemein spreche, dann deshalb, weil das Buch Ijob natürlich auch für die jüdische Seite als zentrales Glaubensdokument zu sehen ist. Seit Navid Kermanis bahnbrechender Habilitation über den *Schrecken Gottes* (siehe unten) ist klar, dass die durch das Buch Ijob eröffnete Perspektive auch aus muslimischer Sicht eingenommen werden kann.

zu allererst über die Motive Ijobs informieren muss. Vielmehr scheint es mir darum zu gehen, dass Ijob selbst nicht sicher sein kann, warum er sein Leben in solcher Hingabe an Gott lebt. Denn sein Glaube hat ihm immer nur Vorteile gebracht; der Glaube macht sein Leben farbenfroh und gut, sodass sich schon für ihn selbst (und nicht erst für Gott) die Frage stellt, wie Ijob sich zu Gott stellt, wenn sich das Schicksal wendet und sein Glaube ihm keine Vorteile mehr bringt.

Die Antwort des Buch-Prologs ist eindeutig. So wie Ijob das Gute von Gott angenommen hat, so ist er jetzt auch bereit, die ihn ereilenden Schicksalsschläge zu akzeptieren. Interessant ist, dass er keinen Versuch macht, das Leiden in irgendeiner Weise zu bonisieren. Anders als später seine nicht sehr hilfreichen Freunde sieht er im Leiden keine Strafe für begangene Sünden (Ijob 4,7.17; 15,14; 22,5f.) und auch keine Erziehungsmaßnahme Gottes. Er kennt weder die Wette Gottes mit dem Teufel noch kommt er auf die Idee – wie später sein vierter Freund Elihu –, im Leiden eine Art Prüfung zu sehen (Ijob 34,36) oder das Leiden gar als Weg zu Gott zu erklären (Ijob 36,15). Das Leiden bleibt ein Übel, das er weder sucht noch versteht. Aber er duldet und akzeptiert es, weil es zu seinem Leben gehört und er alles im Leben dankbar auf Gott zurückführt.

Interessant ist, dass diese einfache Formel über den Herrn, der gegeben und genommen hat, bis heute im rabbinischen Kontext bei Beerdigungen verwendet wird. Sie prägt auch das koranische Bild Ijobs (vgl. Q 38:44) und ist insofern ein gemeinsames Erbe aller abrahamitischen Religionen. In allen drei Religionen gibt es offenbar die Einstellung der Geduld und des Er-

tragens gegenüber dem Leiden. Die Überwindung liegt darin, dass es nicht von Gott isoliert wird, sondern in der Macht Gottes bleibt. Insofern Gott als Schöpfer eine gute und liebende Macht bleibt, kann auch das Leiden, das er zulässt, nicht aus seiner Macht herausfallen und darf im Vertrauen auf ihn ertragen werden.

Eine typische Legitimation einer solchen Haltung der Geduld und des Vertrauens lässt sich theologisch durch die sogenannte *free will defense* erreichen. Sie besteht darin, in dem Leiden eine Folge von Freiheitsverfehlungen des Menschen zu sehen.² In dieser Perspektive ist das Leiden der Preis menschlicher Willensfreiheit und wird von Gott um dieser Freiheit willen in Kauf genommen. Der Wert der Freiheit wiederum wird an dieser Stelle als so hoch angesehen, weil Freiheit die Voraussetzung ist, um Liebe und Kreativität zu denken. Eine solche Strategie hat den Vorteil, das Leiden nicht als sinnvoll ansehen zu müssen und es doch mit Gottes Existenz zusammendenken zu können. Denn Gott will in diesem Denken das Leiden nicht, sondern er will einfach nur die Liebe des Menschen und muss deshalb seine Freiheit akzeptieren. Wenn sich der Mensch dann in Freiheit dazu entschließt, Leiden zu verursachen, muss Gott das ertragen, weil er sich dazu bestimmt hat, allein mit Mitteln der Liebe um die Freiheit des Menschen zu werben. Die adäquate Antwort des glaubenden Menschen auf diesen geduldigen Gott ist die eigene geduldige Antwort auf die Abgründe des Lebens und die dunklen Seiten unseres Schicksals.

Die *free will defense* wird in der modernen Theologie auch gerne auf das durch die Naturgesetze verursachte Leiden ausgedehnt, weil wir dank der modernen Evo-

² Vgl. hierzu einführend Klaus von Stosch, Theodizee, Paderborn 2018, 87–111.

lutionstheorie ja wissen, dass der Mensch erst durch die Evolution hindurch zu einem Freiheitswesen geworden ist.³ Von daher kann man die durch die Evolution und die Naturgesetze verursachten Leiden der Kreaturen dadurch erklären, dass es die gleichen Gesetzmäßigkeiten sind, die das Leid erzeugen, die auch menschliches Leben und damit Freiheit ermöglichen. In dieser Perspektive kann man dann das Leiden nur dann ablehnen, wenn man auch das menschliche Leben nicht zu akzeptieren bereit ist. Entsprechend hält etwa Armin Kreiner fest: „Wenn aber die Existenz der Willensfreiheit für das Verständnis des Menschseins konstitutiv ist, weil ein Wesen ohne die Fähigkeit zur Willensfreiheit irgendein anderes Wesen, jedenfalls aber kein menschliches wäre, lässt sich die Schlüsselfrage nur aufgrund der Überzeugung verneinen, es wäre für Gott besser gewesen, aufgrund der Unmenschlichkeiten auf die Erschaffung der Menschheit zu verzichten.“⁴ Will man diese Konsequenz nicht ziehen und also menschliche Willensfreiheit und menschliches Leben akzeptieren, so muss man auch die Folgen und Entstehungsbedingungen von Freiheit akzeptieren und damit das Leiden. „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, gelobt sei der Name des Herrn.“

2 Ijob als Rebell

Doch das Buch Ijob bleibt nicht bei dieser Lösung stehen. Es stellt dem dulden-den Ijob im Prolog einen zweifelnd-fragend-anklagenden Ijob im Dialogteil des Buches gegenüber. Ijob verflucht den Tag

seiner Geburt (Ijob 3,1–3), verwirft alle Tröstungs- und Erklärungsstrategien seiner Freunde, wünscht sich den Tod (Ijob 7,15f.) und beschwert sich bei Gott über sein Schicksal. Er fordert Gott heraus und will von ihm eine Erklärung für sein Schicksal haben (Ijob 31,35).

Spannend an der Komposition des Buches Ijob ist, dass die Freunde Ijobs am Ende von Gott ins Unrecht gesetzt werden und sich Gott mit dem fragenden und klagenden Ijob solidarisiert. Sein Zorn entbrennt deshalb gegen die Freunde Ijobs, weil sie anders als Ijob nicht recht von Gott geredet haben (Ijob 42,7). Damit ermutigt uns das Buch Ijob, unsere Klagen und Anklagen vor Gott zu bringen. Wir müssen nicht in Geduld immer schon alles verstehen, sondern wir dürfen unsere Fragen und unsere Verzweiflung Gott hinhalten und ihn um Antwort bitten. Nur in dieser Haltung der Auflehnung und des Protestes sprechen wir recht von Gott. Denn auch Gott will unser Leiden nicht – so könnte man in Fortführung der *free will defense* sagen, sondern er nimmt es nur um eines höheren Zweckes willen in Kauf. Dieses Verhalten ist fragwürdig und verlangt unseren Protest. Keine menschliche Erklärung, keine noch so schöne Theorie vermag Ijob mit Gott zu versöhnen. Er wird von Gott darin gerechtfertigt, allein in Gott seinen Trost zu suchen und nicht in irgendwelchen Theorien über ihn. Gott selbst soll die Antwort geben, und solange wir diese nicht wahrnehmen, dürfen wir, ja sollen wir klagen und nicht einfach nur dulden.

Dieser rebellische Ijob hat in der Moderne immer wieder Menschen innerhalb und außerhalb der Theologie elektrisiert

³ Vgl. ausführlicher zur hier nur angedeuteten *natural law defense* ebd., 56–69.

⁴ Armin Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997, 262.

und inspiriert. Immanuel Kant gilt Ijob als Prototyp einer praktisch-authentischen Theodizee⁵, Ernst Bloch sieht hier gar eine atheistische Position vorbereitet⁶, und die neuere Politische Theologie sieht in dieser Denkbewegung einen Paradigmenwechsel für die Theologie insgesamt eingeläutet. So fordert beispielsweise Johann Baptist Metz in prominenter Weise die Frage der Theodizee als zeitlich gespannte Rückfrage und Erwartung an Gott auszuarbeiten. Die Theodizeefrage sei „die‘ eschatologische Frage, die Frage, auf welche die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott“⁷. Statt sich durch ein theologisches System in der Gegenwart einzurichten und sich mit der Leidensgeschichte der Welt zu arrangieren, gelte es der Theologie zumindest einen „Hauch von Unversöhntheit“ und „eschatologische Unruhe“ zu bewahren⁸. Nur so könne es der Theologie gelingen, ihren „augenfälligen Apathiegehalt“ und ihre erstaunliche „Verblüffungsfestigkeit“⁹ zu überwinden und in den „Kampf um die Geschichte als dem konstitutio-

nell gefährdeten Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung“¹⁰ einzutreten. Nur wenn es gelinge, die gefährliche Geschichtslosigkeit der idealistischen Theologie in einem nach-idealistischen Denken zu überwinden¹¹, könne der Blick auf die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Leidensgeschichte dieser Welt wieder frei werden.

Ziel sei dabei nicht die Lösung des Theodizeeproblems oder die Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ des Leidens. Diese Frage könne allein von Gott beantwortet werden¹² und sei unablässig an ihn zu stellen. Zugleich könne Gottes tröstende und rettende Antwort im eigenen Handeln bereits antizipativ verwirklicht werden. Zu einem solchen tröstenden und rettenden Handeln habe Theologie anzustiften, nicht zur Erklärung des Leidens und damit zur Beschwichtigung des Protestes gegen Gott.

Gemeinsam mit einer ganzen Reihe von anderen Theologen fordert Metz deshalb die Frage des „Warum?“ durch die des „Wie lange noch?“ zu ersetzen¹³ bzw. jene

⁵ Vgl. Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Walter Sparr, Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem (Theologische Bücherei 60), München 1980, 50–59, A 212 f.

⁶ Vgl. Ernst Bloch, Atheismus im Christentum, Hamburg 1970, 106: „Ein Mensch kann besser sein, sich besser verhalten als Gott.“

⁷ Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee?, in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a., München 1990, 103–118, hier 104.

⁸ Ebd., 105.

⁹ Beide Begriffe ebd., 103.

¹⁰ Johann Baptist Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Johannes B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz–Wien–Köln 1985, 209–233, hier 218.

¹¹ Vgl. ebd., 209–233, Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Nachdr. der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorw. des Autors, Mainz 1992, 152–164.

¹² Vgl. Hans-Gerd Janßen, Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee (Religion – Geschichte – Gesellschaft 7), Münster 1996, 103: „Die Behauptung des Glaubens, daß Gott wirklich der Retter ist, wird doch nicht dadurch bewahrt, daß man ihn als solchen begreift und das so Begriffene wie ein Netz über alles Geschehene wirft, sondern dadurch, daß er rettet und seine Rettung erfahren wird.“

¹³ Vgl. Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee? (s. Anm. 7), 118: „Auch die christliche Theologie kann die Rückfrage Hiobs an Gott: ‚Wie lange noch?‘ nicht in einer beruhigenden Antwort

auf diese zurückzuführen. Die Theodizeefrage sei – so Jürgen Moltmann – als „die offene Wunde des Lebens in dieser Welt“ auszubuchstabieren, und die Aufgabe des Glaubens und der Theologie bestehe darin, „das Überleben mit dieser offenen Wunde zu ermöglichen“, nicht aber den Schmerz der Wunde zu lindern oder ihre Existenz zu leugnen. Denn: „Je mehr einer glaubt, desto tiefer empfindet er den Schmerz über das Leid in der Welt, und desto leidenschaftlicher fragt er nach Gott und der neuen Schöpfung“¹⁴. Diese Frage aber sei – so sind sich Metz und Moltmann einig – der eigentliche Kern der christlichen Rede von Gott und dürfe um keinen Preis eliminiert werden. Ihr Stellen sei gewissermaßen die Frömmigkeit der Theologie und ihr Offenhalten allemal besser als die narkotisierende Wirkung traditioneller Theodizeeversuche. Denn „es ist besser, zu sterben mit einer brennenden Frage auf dem Herzen, als mit einem nicht ganz ehrlichen Glauben: besser in der Agonie als in der Narkose.“¹⁵

3 Ijob als intimer Freund Gottes

Doch so viel Raum die Rebellion im Buch Ijob auch erhält und so sehr sie von Gott selbst gerechtfertigt wird, sie ist nicht das

letzte Wort des Buches. Am Ende stehen zwei Gottesreden, die Gottes Übermacht in Erinnerung rufen, aber auch seine Fürsorge und Nähe zum Menschen. Gott erscheint als Herr der Tiere und aller Kreaturen (Ijob 41,26), der sich um alle Details und Geheimnisse der Schöpfung sorgt. In der poetischen Kraft der Reden und der Schönheit des hebräischen Textes kommt zudem Gottes Herrlichkeit auch performativ zum Ausdruck. Und doch vermag die Wucht der Gottesreden nicht verständlich zu machen, warum Ijob am Ende aufatmen kann und sich sein Verhalten wendet. Entscheidend scheint mir an dieser Stelle zu sein, dass Ijob Gott direkt begegnet und die beiden Seiten des Gottesbildes zu integrieren vermag, die er vorher unverbunden nebeneinander stehen lassen musste.¹⁶ Denn in seinen rebellischen Reden beschwert er sich zwar nachdrücklich bei Gott und macht ihn direkt für sein Leiden verantwortlich. Aber er weiß sich auch nicht anders gegen diesen ihn verfolgenden Gott zu helfen, als Gott gegen Gott anzurufen. Denn seine Freunde haben Ijob im Stich gelassen, und auch seine Frau verspottet ihn. Seine Kinder sind tot und niemand steht zu ihm. Er hat einfach niemanden mehr als Gott, der ihm gegen Gott helfen könnte.¹⁷ Deshalb ruft er – wie ein

verstummen lassen. Auch die christliche Hoffnung bleibt einem apokalyptischen Gewissen verpflichtet.“

¹⁴ Alle drei Zitate *Jürgen Moltmann*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 65.

¹⁵ *Reinhold Schneider*, Das Schweigen der unendlichen Räume, in: *ders.*, Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958, 234–242, hier 242.

¹⁶ Vgl. zu den Gefahren einer Halbierung Gottes aus psychoanalytischer Sicht *Dieter Funke*, Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München 1993.

¹⁷ Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. Aus dem Span. v. H. Goldstein (Fundamentaltheologische Studien 15), München–Mainz 1988, 99: „Fast könnte man sagen, Ijob praktiziere an Gott so etwas wie eine Entfaltung: in einen Richter Gott und in einen Gott, der ihn in höchster Not verteidigt, in einen Gott, den er beinahe als Feind erfährt, in dem er aber zugleich und in Wahrheit auch einen Freund sieht. Gerade noch hat er Gott angeklagt, ihn zu verfolgen, zur gleichen Zeit weiß er aber auch, daß Gott gerecht ist und nicht will, daß jemand zu leiden habe. Zwei Gesichter ein und desselben Gottes.“

Borderlinepatient – in letzter Verzweiflung immer wieder Gott gegen Gott an (Ijob 16,19; 19,25). Er schafft es nicht, die guten und abgründigen Seiten Gottes in *ein* Gottesbild zu integrieren, sondern lässt sie unverbunden nebeneinander stehen.

Eben diese Situation ändert sich erst im letzten Kapitel des Buches Ijob. Die Integration beider Seiten Gottes in Ijobs Gottesbild gelingt ihm zu allererst durch die persönliche Begegnung mit Gott (Ijob 42,5). An dieser Stelle wird durch die Metapher des „Schauens“ Gottes „die intensivste Form der Begegnung mit der Gottheit“ angedeutet, die dem biblischen Menschen möglich ist.¹⁸ Es ist also die intime Verbundenheit mit Gott, die Ijob die Möglichkeit gibt, Gott in all seiner Herrlichkeit und den Abgründen seiner Schöpfung an sich heranzulassen.

Entsprechend dem Vorschlag von Rabbi Nissim Gaon sieht deshalb auch die jüdische Tradition die eigentlich überzeugende Antwort für Ijob in der Begegnung, dem „Schauen“ Gottes.¹⁹ Noch in Auschwitz findet sich immer wieder das Zeugnis von Überlebenden, die nur Gott selbst als Antwort auf die Katastrophe gelten lassen, die sie erleben müssen. Entsprechend formuliert Jehuda B., ein Überlebender von Auschwitz: „Die Antwort ist eine Gegenwart. So wie Hiob nicht eine Antwort auf seine Frage bekommt, sondern in den biblischen Sätzen: Gottes Gegenwart ist die Antwort. Und die Hoffnung, daß, von Zeit

zu Zeit, wir eine Vorahnung von dieser Präsenz bekommen.“²⁰

Erst Gottes Gegenwart ist es also, die Ijob aufatmen lässt und sein Gottesbild verwandelt. Er hat jetzt keine Erklärung für das Leiden und kann keine gelehrten Reden über Gott halten. Aber er spürt das tiefste Geheimnis Gottes, das in seiner Gegenwart liegt, im Gottesnamen JHWH, in seinem „Ich bin da (für Dich)“ – in all seiner Wucht und Macht, aber eben jetzt auch in seiner Intimität und Zärtlichkeit. Es ist sehr berührend, wie Navid Kermani zu zeigen vermag, wie sehr der Weg der Rebellion gegen das Leid und Gott als seinen Verursacher auch in der islamischen Tradition in die Mystik der Gottesnähe führen kann.²¹ Ijob wird also am Ende – wieder in den Traditionen aller drei Religionen – vom Dulder zum innigen Freund Gottes. Offenkundig sieht die Bibel hier einen Weg des geistlichen Wachstums, der nur funktionieren kann, wenn wir nicht direkt versuchen, aus der Geduld in die Freundschaft zu finden. Als Zwischenschritt braucht es die Klage und Anklage. Wir müssen lernen, Gott als wirkmächtige Kraft in unserem Leben ernst zu nehmen und also auch mit ihm zu hadern, an ihm zu (ver)zweifeln. Erst durch diese Rebellion hindurch vermag Ijob, vermögen wir, aufzuatmen und Gottes Herrlichkeit an uns heranzulassen.

Offenkundig ist diese Antwort eine Antwort auf das Leiden, die nur in der di-

¹⁸ Bernhard Lang, Theologie der Weisheitsliteratur, in: Eugen Sitarz (Hg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments (BiBa 5), Stuttgart–Kevelaer 1987, 221–238, hier 231.

¹⁹ Oliver Leaman, Hiob und das Leid. Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabbalistischen Judentum. Aus dem Engl. v. L. di Blasi, in: Peter Koslowski (Hg.), Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen 2), München 2001, 103–128, hier 116.

²⁰ Jehuda B. zit. n. Karl Fruchtmann, Zeugen. Aussagen zum Mord an einem Volk, Köln 1982, 124.

²¹ Vgl. Navid Kermani, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005.

alogischen Perspektive zwischen Gott und Mensch errungen werden kann. Eleonore Stump spricht in diesem Kontext von der franziskanischen Tradition der christlichen Theologie und macht den Gedanken

stark, dass sich entscheidende Facetten der Frage nach dem Leiden nur in Narrationen und in der Du-Perspektive im Gespräch mit Gott erhellen.²² Theologie darf hier nicht meinen, aus der neutralen Perspektive der dritten Person das Theodizeeproblem lösen zu können. Sonst wird sie allenfalls dazu ermutigen können, das Leiden auszuhalten. Vor allem aber steht sie so in der Gefahr, den Menschen von der Begegnung mit Gott abzuhalten, sich also gewissermaßen wie die Freunde Ijobs zwischen Gott und die Leidenden zu stellen und damit das Handwerk des Teufels zu tun.²³

Die Aufgabe der Theologie kann es also nicht sein, aus einer distanzierenden Sicht das Leiden zu erklären. Vielmehr geht es darum, Wege auszuloten, auf denen sich diese Welt in all ihren Abgründen mit Gott zusammenhalten lässt. In allen Dingen und damit auch im Leiden eine Möglichkeit der Gottesbegegnung zu sehen und durch das Leiden hindurch zum Freund oder zur Freundin Gottes zu werden, lässt sich aber nicht in der Perspektive einer dritten Person legitimieren, sondern nur im Ringen mit Gott bezeugen. Erst die Gegenwart Gottes im Abgrund des Leids kann hier die theologische Perspektive weiten und verändern. Dadurch ist auf der abstrakten Ebene der dritten Person das Problem des Leidens nicht gelöst. Aber es ist ein Weg skizziert, wie selbst das Leiden in die Gegenwart Gottes führen kann.

Interessant am Buch Ijob ist, dass Ijob nach seiner Gottesschau in die Verant-

Weiterführende Literatur:

Navid Kermani, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005. Das Buch schildert in beeindruckender Weise, wie sich der persische Dichter Attar in die in diesem Artikel beschriebene klagend-anklagende Haltung des Buches Ijob einschreibt und so auch der muslimischen Tradition den Weg über den Rebell zum vertrauten Freund Gottes eröffnet.

Klaus von Stosch, Theodizee (UTB: Grundwissen Theologie), Paderborn u. a. 2018. Das Buch gibt einen Überblick über verschiedene Antwortversuche auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottesglaube und Leidensgeschichte in der modernen Theologie.

Elie Wiesel, Der Prozess von Schamgorod, Freiburg i. Br. 1987. In diesem Theaterstück macht ein jüdisches Dorf wegen der erlittenen Pogrome Gott den Prozess. Nur ein Fremder ist bereit, Gott zu verteidigen und bringt die Dorfbewohner schließlich von ihrer Anklage ab. Dieser Fremde erweist sich am Ende als der Teufel. Eine beeindruckende Anfrage an jede theoretische Theodizee.

²² Vgl. *Eleonore Stump*, Wandering in darkness. Narrative and the problem of suffering, Oxford u. a. 2010, 75–78.

²³ Der Teufel, der *diabolos*, ist biblisch der Entzweier, also eine Macht, die uns von Gott wegzubringen versucht. In diesem Sinne wäre dann auch eine Theologie teuflisch, die meint, ohne Zwiesprache mit Gott das Problem des Leidens lösen zu können. Elie Wiesel war es, der in unnachahmlicher Weise vor Augen führt, dass es allein der Teufel ist, der Gott angesichts des Leidens in der Welt perfekt zu verteidigen vermag. Vgl. *Elie Wiesel*, Der Prozess von Schamgorod, Freiburg i. Br. 1987.

wortung genommen wird. Er soll für seine Freude beten (Ijob 42,8), also für die Menschen, die ihn gequält und von Gott weggeführt haben. Gott will diese unheile Situation nicht anders wiedergutmachen als durch den leidenden Menschen selbst. Ijob wird so vom leidenden Dulder über den protestierenden Rebell zu einem Menschen, der Gottes guten Willen in dieser Welt sichtbar macht und sie umzugestalten beginnt. Als Freund Gottes vermag er einzutreten für die Menschen, die ihm weh getan haben, und gewinnt so die Kraft für einen Neuanfang (Ijob 42,10–17). Dabei ist sicher nicht dieses märchenhafte Ende der entscheidende Trost des Buches Ijob. Vielmehr geht es darum, wie sehr Gott uns

würdigt, unser Schicksal selbst zu verändern und wie sehr er uns seine Gegenwart anbietet, damit uns diese Veränderung gelingt.

Der Autor: *Klaus von Stosch, geb. 1971, ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik sowie Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen zählen: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (²2020), Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen (³2019), und Einführung in die Systematische Theologie (⁴2018).*

Für eine »radikale« Reform

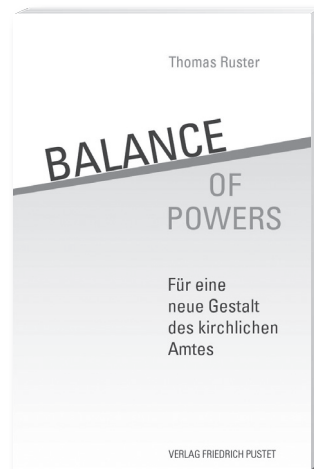
Thomas Ruster

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



VERLAG-PUSTET.DE

Marianne Grohmann

Anthropologische und theologische Dimensionen des Leidens in den Klageliedern der Hebräischen Bibel

♦ Am Beispiel des Buches der Klagelieder, das die Situation der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier im Hintergrund hat, analysiert die Verfasserin, Professorin für atl. Bibelwissenschaft in Wien, wie und in welcher Bildsprache im Einzelnen von Leiderfahrungen darin die Rede ist. Anhand von klug ausgewählten Textbeispielen wird jenes Vokabular erhoben und erklärt, welches die körperlichen und seelischen Leiden ausdrückt. Im Anschluss daran stellt die Verfasserin die Frage, wie in diesen Zusammenhängen von Gott und seiner Rolle in diesen Situationen des Leides gesprochen wird. Dabei zeigt sich, dass Gott nicht nur als erbarmungsloser Verursacher, sondern gar als Feind erfahren wird, sodass nach den Ursachen gesucht werden muss. (Redaktion)

Im Buch der Klagelieder wird das Leiden an einem konkreten historischen Ereignis, der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr., in poetischer Form bearbeitet. Es ist ein kollektives und persönliches Leiden der Stadtbevölkerung, das aus unterschiedlichen Perspektiven beschrieben wird. Auch wenn das Leiden durch eine konkrete Situation ausgelöst worden ist, ist es gleichzeitig so paradigmatisch-allgemein formuliert, dass es ebenso für andere Leidenssituationen gilt. Wie in den Klageliedern des Psalters (z. B. Ps 22) wird Gott das Leid geklagt. Auch wenn er zum Teil als Verursacher des Leidens gesehen wird, ist er andernteils Adressat der Klage.

Im Folgenden sollen erstens Beispiele aus den Klageliedern vorgestellt werden, in denen Leiden als „psychosomatischer“, also als körperlich-seelischer Vorgang be-

schrieben wird (anthropologische Dimensionen). Dann wird es zweitens um die theologischen Dimensionen des Leidens in diesen Texten und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Gottesbilder gehen.

1 Anthropologische Dimensionen: Psychosomatik des Leidens

Auch wenn „Psychosomatik“ ein moderner Begriff ist, kommt das, was er beschreibt, bereits in Texten des Alten Orients und der Hebräischen Bibel vor. Das altorientalische Menschenbild trennt nicht zwischen Seele und Körper, sondern es ist „holistisch“, „pluralistisch“¹ oder psychosomatisch: Wenn Körperteile genannt werden, so sind ihre Funktionen, Emotionen, Handlungen und Beziehungen mit

¹ Vgl. Ulrike Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44), Leiden 2012, 121–131.

gemeint. Die körperliche oder vitale², die personale, die soziale und die transzendente Dimension sind eng miteinander verbunden.³ Über den Körper werden Beziehungen zu anderen Menschen und zu Gott hergestellt.⁴ Die Mehrdimensionalität und „Ganzheitlichkeit“ ist ein grundlegendes Charakteristikum der Auffassungen vom Menschen in der Hebräischen Bibel.⁵ Der einzelne Mensch ist immer eingebunden in ein soziales Gefüge, personale und kollektive Identität sind miteinander verbunden.⁶

Diese „Ganzheitlichkeit“ gilt auch für die Schilderungen von Leiden in den Klageliedern: Leiden wird sowohl in seiner physischen als auch in seiner psychischen Dimension beschrieben. Die Verschränkung von individuellen und kollektiven Aspekten des Leidens wird literarisch in einem Wechsel von unterschiedlichen Stimmen und Perspektiven ausgedrückt: Jerusalem spricht selbst als personifizierte Stadtfrau (Klgl 1), ein anonym Mann in Klgl 3, sowie Einzel- und Wir-Stimmen bringen im Wechsel unterschiedlicher Perspektiven das persönliche und gleichzeitig gemeinschaftliche Leiden zum Ausdruck. Der einzelne Mensch ist sowohl als Individuum als auch als Teil der Bevölkerung der Stadt im Blick.

Die Titel für Jerusalem (Fürstin, Tochter Zion, Jungfrau Tochter Juda, die Stadt

etc.) haben zum Teil Überschneidungen mit den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen der Stadt, die genannt werden: z. B. Jungfrauen und Jungfrau Tochter Zion, Mütter, die Ältesten, Priester, Säuglinge, Kleinkinder etc. Die Bevölkerungsgruppen decken alle sozialen Schichten und Altersstufen ab.⁷ Nach Klgl 1 trifft die Not Jerusalem in Mark und Bein und darüber hinaus in ihrem ganzen Körper. Wie zahlreiche Klagepsalmen im Psalter (z. B. Ps 6) enthält dieses Lied viel Körpersprache: Jerusalem hat Wangen (V. 2), Knochen / Gebeine und Füße (V. 13), einen Hals (V. 14), Eingeweide / Inneres (V. 15.20), Augen (V. 16), eine Hand (V. 17), einen Bauch (V. 20), ein Herz (V. 20.22) und eine Kehle-Seele (V. 11.16.19). Die Feinde haben Kopf (V. 5) und Hand (V. 10), von Gott werden Mund (V. 17) und Hand (V. 14) erwähnt. Die Hand also ist in diesem Text jener Körperteil, der Gott, Feinden und Jerusalem gemeinsam ist.

Die personifizierte Stadtfrau Jerusalem spricht selbst, zum Teil in Form von an Gott (JHWH / Adonaj) gerichtete Gebete, wie z. B. in Klgl 1,20–22:

²⁰ Sieh, JHWH, dass mir eng ist. Mein Inneres glüht in Aufruhr.

Mein Herz dreht sich in meinem Inneren um, denn ich bin sehr in Aufruhr.

² Vgl. *Matthias Krieg*, Leiblichkeit im Alten Testament, in: *ders. / Hans Weder* (Hg.), *Leiblichkeit*, (Theologische Studien 128), Zürich 1983, 7–29; hier 15 ff.

³ Vgl. z. B. *Bernd Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, *Neukirchen-Vluyn* 2006, 1–13.44; *Dörte Bester*, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II/24), Tübingen 2007, 264–269.

⁴ Vgl. *Susanne Gillmayr-Bucher*, Body Images in the Psalms, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004), 301–326; hier 305.

⁵ Vgl. *Marianne Grohmann*, Diskontinuität und Kontinuität in alttestamentlichen Identitätskonzepten, in: *Markus Öhler* (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (Biblich-Theologische Studien 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 17–42; hier 34–38.

⁶ Vgl. *Bernd Janowski*, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 30–32.

⁷ Vgl. *Adele Berlin*, *Lamentations. A Commentary* (Old Testament Library), Louisville–London 2002, 13–15.

Draußen beraubt mich das Schwert der Kinder, im Haus ist es wie tot.

²¹ Sie haben gehört, dass ich seufze. Da ist keiner, der mich tröstet.

Alle meine Feinde haben von meinem Schlechten gehört.

Sie haben sich gefreut, dass du das getan hast.

Bringst du den Tag, den du ausgerufen hast, wird es ihnen ergehen wie mir.

²² All ihr Schlechtes soll vor dich kommen, dann verfare mit ihnen, wie du mit mir verfahren bist wegen all meiner Vergehen!

Denn zahlreich sind meine Seufzer, und mein Herz ist krank.⁸

In diesem Gebet der als Frau personifizierten Stadt Jerusalem werden Leid und Schmerz in ihren körperlichen und seelischen Dimensionen entfaltet. Das „Herz“ – Zentrum des Menschen in einem sehr umfassenden Sinn: Sitz des Denkens, Fühlens, Wollens und Planens⁹ – bildet eine Klammer um diesen Abschnitt. Wie in vielen Klagepsalmen eines/r Einzelnen (vgl. z. B. Ps 6; 102) verdichtet sich hier die Notschilderung in Körpersprache. Emotionen, Vorgänge im Inneren des Menschen werden drastisch geschildert: Die „Enge“ (wörtlich: „Eingeschnürtsein“) beinhaltet sowohl räumliche Enge, Bedrängnis durch Feinde als auch ein Gefühl von Bedrängnis, Beklemmung und Angst. Das „Innere“ meint einerseits die Eingeweide, die inneren Organe, und andererseits den Bauchraum als Sitz von Emotionen. Die Eingeweide sind „Seismographen des Gefühls.“¹⁰

Mit der Enge und der bildlichen Schilderung „mein Inneres glüht in Aufruhr“ wird ein sehr umfassendes Bild von Leid gezeichnet, in dem sich physische Aspekte nicht von psychischen trennen lassen.

Dass sich das Herz im Inneren umdreht, ist nicht nur ein Vorgang von innerlicher Aufruhr, sondern weist auch auf die Zerstörung der Stadt hin.¹¹ Diese Beschreibungen von inneren körperlichen und seelischen Zuständen stehen in unmittelbarer Korrelation zu Vorgängen im Außen: Die Bedrängnis durch die Feinde (V. 7) hat Konsequenzen im innerlich erfahrenen Zustand von Enge und Angst. Der Aufruhr im Inneren des Körpers hat ein Pendant im Gegensatz von „draußen“ und „im Haus“, bezogen auf die Stadt Jerusalem. „Draußen“ oder „von außen“ wütet das Schwert und „beraubt“ die Menschen der Kinder / macht sie kinderlos, „im Haus“ / im Inneren herrscht der Tod.

Am Schluss bleiben zahlreiche Seufzer und die Krankheit des Herzens. Seufzen und der Appell an Gott, hinzusehen, sind hier Ausdrucksformen des Leidens. Auch wenn die Notschilderungen stilisiert sind, sind konkrete, individuelle Erfahrungen in sie eingeflossen. Über die Vorstellung mehrerer konkreter Einzelschicksale wird das kollektive Leiden drastisch vor Augen geführt. Auch in Klg 2,11–12 sind individuelles und gemeinschaftliches Leiden ineinander verschränkt:

¹¹ In Tränen sind meine Augen schwach geworden, mein Inneres glüht in Aufruhr,

⁸ Übersetzungen der Bibeltexte: MG.

⁹ Vgl. Klaus Koenen, Klagelieder (Threni) (Biblicher Kommentar zum Alten Testament 20), Neukirchen-Vluyn 2014–2015, 86–87; Bernd Janowski, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 6), 148–155.

¹⁰ Silvia Schroer / Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh 2005, 55.

¹¹ Vgl. Klaus Koenen, Klagelieder (s. Anm. 9), 87.

meine Leber hat sich auf die Erde ergossen (*špk*)

wegen des Zusammenbruchs der Tochter meines Volks,

während Kind und Säugling auf den Straßen der Stadt verschmachten.

¹² Zu ihren Müttern sagen sie: Wo sind Getreide und Wein?,

während sie wie Verwundete verschmachten in den Straßen der Stadt, während sich ihr Leben (*nəpəš*) in den Schoß ihrer Mütter ergießt (*špk*).

In Klgl 2,11 spricht ein Erzähler oder Klagender in Ich-Form über Jerusalem, das er mit „Tochter meines Volkes“ anspricht. Auch hier verdichtet sich in der Schilderung des Leidens die Körpersprache. In der Innen-Außen-Relation werden sowohl innere als auch äußere Vorgänge geschildert. Im Inneren, in den Eingeweiden, ist glühender Aufruhr, die Leber ergießt sich zur Erde. Wie lassen sich diese Sprachbilder erklären?

Das „Schwach-Werden“ oder Verenden der Augen, das sich auch in der Psalmen Sprache findet (z. B. Ps 69,4), ist ein Bild für den Tod.¹² Das Innere, das „in Aufruhr glüht“ und die Leber, die sich „auf die Erde ergossen hat“, sind Sprachbilder für das Wechselspiel von Innen und Außen. Die Körperteile „Auge“, „Inneres“ („Eingeweide“) und die „Leber“ sind hier Medien, mit denen der Mensch mit der Außenwelt kommuniziert.¹³ Gerade von der Leber, die wörtlich auch „die Schwere“ heißt, wird hier wie von etwas Flüssigem gesprochen, das ausgegossen wird – ein in der Hebräischen Bibel singuläres Bild. Bei

den anderen 13 Stellen, an denen die Leber vorkommt, handelt es sich um die Leber von Tieren, häufig im Zusammenhang mit Opfern (z. B. Ex 29,13; Lev 4,9). Bei der Leber gibt es nichts, was ausgegossen werden könnte, nichts Flüssiges. Dass etwas Hartes ausgegossen oder ausgeschüttet wird, findet sich noch in Klgl 4,1, wo Edelsteine ausgeschüttet werden. Sonst ist in der Hebräischen Bibel vom Ausgießen der Galle die Rede (Ijob 16,13). Ein möglicher Hintergrund dieses Bildes könnte das Herausquellen von Eingeweiden bei grausamen Verletzungen im Krieg sein (2 Sam 20,10).

Zweimal ist hier vom „Ergießen“ oder „Ausgießen“ (*špk*) die Rede: Die Leber wird auf die Erde ausgegossen, und das „Leben“ (*nəpəš*) / die Seele / Vitalität / Lebenskraft der Kinder und Säuglinge „ergießt sich“ in den Mutterschoß. Diese Sprachbilder verändern konkrete Lebenserfahrungen. In Klgl 2,12 wird die Rolle der Mütter umgekehrt: sie können ihre Kinder nicht mit Nahrung versorgen. Statt Leben zu geben, kehrt das Leben der Kinder zurück zu ihnen. Die Umkehrung der Geburt ist ein sprachliches Bild für den Tod.

Mit demselben Begriff (*špk*) ist dann in Klgl 2,19 vom „Ausschütten“ des Herzens die Rede. Der Sprecher fordert Jerusalem zur Klage und zum Gebet auf:

¹⁹ Steh auf, klage in der Nacht zu Beginn der Nachtwachen!

Schütte dein Herz wie Wasser aus (*špk*), vor dem Angesicht Adonajs!

Hebe zu ihm deine Hände auf, für das Leben (*nəpəš*) deiner Kleinkinder,

¹² Vgl. ebd., 150.

¹³ Vgl. Dörte Bester/Bernd Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (Herders Biblische Studien 59), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 3–40; hier 12.

die vor Hunger verschmachten an den
Ecken aller Straßen!

Das Ausschütten des Herzens, das sich in unserem heutigen Sprachgebrauch erhalten hat, wird mit dem Vergießen von Wasser, einem Alltagssprachlichen Bild, verglichen. Es ist hier ein Vorgang, Inneres, Emotionen und Gedanken nach außen und vor Gott zu bringen. Die Hände sollen die Verbindung herstellen – eine im Alten Orient übliche Gebetsgeste. An anderen Stellen (1 Sam 1,15; Kgl 2,19) ist das Ausgießen der *nəpəš* ein Ausdruck des Gebets, das mit der Klage die Hoffnung auf Hilfe verbindet.¹⁴ Die *nəpəš* ist in den Klageliedern meistens sehr existenziell im Blick. Es geht um das Überleben, die Vitalität und Lebenskraft ist vom Tod bedroht. Die Menschen, die in der Stadt zurückgeblieben sind, haben Hunger (Kgl 1,11.19). Ein Ende des Leidens könnte das „Zurückführen“ / „Regenerieren“ / „Wiederherstellen“ der *nəpəš* / der Seele / des Lebens bringen, das in Kgl 1 dreimal vorkommt (Kgl 1,11.16.19). In Kgl 1,16 ist die Wendung am umfassendsten, indem sie der personifizierten Stadt als Klage in den Mund gegeben wird:

¹⁶ Darüber weine ich, mein Auge, mein
Auge lässt Wasser strömen!
Denn fern von mir ist ein Tröster, der
mein Leben (*nəpəš*) wiederherstellen
könnte.
Meine Kinder sind verwüstet, denn der
Feind war stärker.

Das „Wiederherstellen“ der *nəpəš* (des „Lebens“ / der Seele) deckt hier ein breites Bedeutungsspektrum ab: das von konkre-

ten, existenziellen Gefahren wie Hunger und Mord bedrohte Leben genauso wie die Emotionen der klagenden Seele, die keinen Tröster findet.

Diese Textbeispiele zeigen verschiedene Facetten von individuellem und kollektivem Leiden und benennen es in poetischer Sprache. Der einzelne Mensch ist gleichzeitig als Individuum und als Teil der Gemeinschaft im Blick. Der menschliche Körper wird in der Innen-Außen-Relation in einem Wechselspiel aus inneren Vorgängen und äußeren Handlungen beschrieben. Ursachen des Leids werden sowohl in äußeren Ereignissen (Gewalt, Feinde, Krieg, Hunger) als auch in inneren Vorgängen (Krankheit, körperlicher und seelischer Schmerz) gesucht. Leiden wird als psychosomatische Erfahrung geschildert.¹⁵ Äußerungen des Leidens sind Seufzen, Weinen, Klagen, das Ausschütten des Herzens und das Heben der Hände.

2 Theologische Dimensionen des Leidens

Da der Mensch nicht nur in seinen zwischenmenschlichen Bezügen gesehen wird, sondern auch in seiner Beziehung zu Gott, stellt sich die Frage: Wo ist Gott in diesem Leid? Welches Gottesbild vermitteln diese Texte? Die theologische Dimension des Leidens hat in den Klageliedern mehrere Facetten:

2.1 Gott als Verursacher des Leidens

Das Leiden macht sprachlos. Es bleiben Seufzen, Klagen und Weinen als Ausdrucksformen des Leidens. „Fern von mir

¹⁴ Vgl. Dörte Bester, Körperbilder in den Psalmen (s. Anm. 3), 167 f.

¹⁵ Vgl. Renate Egger-Wenzel, Art. Leid / Leiden (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, Stuttgart 2008 (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10973/>; [Abruf: 09.09.2019]).

ist ein Tröster“, heißt es an der genannten Stelle Kgl 1,16, „da ist keiner, der mich tröstet“ in Kgl 1,21 (vgl. auch Kgl 1,2.9.17.). Gott wird – wie in den Klagepsalmen (z. B. Ps 22) – in der Katastrophe als fern und abwesend erlebt. Gott hat die Stadt vergessen (Kgl 2,1). Das Leiden an der Gottesferne ist nicht nur ein emotionales Problem, sondern kann auch physisch in einer Ferne vom Kultort erlebt worden sein.¹⁶

Das individuelle und kollektive Leiden wird dadurch noch drastischer, insofern Gott nicht nur als fern wahrgenommen, sondern zusätzlich auch noch als Verursacher des Leidens dargestellt wird. Gott kämpft auf der Seite der Feinde. So heißt es z. B. in Kgl 1,5:

⁵ Ihre Bedränger sind obenauf, ihre Feinde sind zufrieden.
Denn JHWH hat sie in Kummer gestürzt wegen der Menge ihrer Verbrechen.
Ihre Kinder sind vor dem Bedränger her in Gefangenschaft gezogen.

Das Gottesbild wird an manchen Stellen dahingehend verschärft, dass Gott nicht nur allgemein als Verursacher von menschlichem Leid gezeigt wird, sondern als aktiver Zerstörer und Feind, beispielsweise in Kgl 1,12–13:

¹² Euch bedeutet es nichts, die ihr auf dem Weg vorüberzieht.
Schaut her und seht, ob es einen Schmerz gibt wie den Schmerz, der mir zugefügt worden ist, mit dem JHWH mich in Kummer gestürzt hat am Tag seines glühenden Zorns.

¹³ Aus der Höhe hat er Feuer in meine Knochen geschickt, und dann zertrat er sie.

Meinen Füßen hat er ein Netz gelegt, er hat mich zurückgedrängt,
mich verwüstet, er hat mich krank gemacht für alle Zeit.

Das an solchen Stellen zum Ausdruck kommende Gottesbild ist für uns heute schwer verständlich. Solche Gewaltschilderungen gehen zum Teil an die Grenzen des Erträglichen, insbesondere dadurch, dass die Gewalt nicht nur als menschliche Realität, sondern als von Gott ausgehend dargestellt wird. V.a. Kgl 2 ist eine durchgehende Anklage Gottes, in der Gewalt nicht nur den Feinden, sondern auch Gott zugeschrieben wird.

Diese Schilderungen von göttlicher Gewalt bleiben für ein zeitgemäßes Gottesbild anstößig, aber sie werden vielleicht vor ihrem altorientalischen Hintergrund zumindest erklärbar: Das Motiv, dass die Gottheit ihre Stadt nicht ausreichend beschützt und sie deshalb untergeht, hat – allerdings viel ältere – Parallelen in den altorientalischen Stadtuntergangsklagen. Diese führen die Zerstörung von Städten auf unerklärliche Entscheidungen von Gottheiten zurück. Die Verantwortung wird in den Stadtuntergangsklagen auf mehrere Gottheiten aufgeteilt: Die Stadtgottheiten können ihre Stadt nicht schützen, weil höherstehende Gottheiten ihren Untergang beschlossen haben. In der Hebräischen Bibel übernimmt JHWH beide Funktionen, sowohl die eines mächtigen Gottes, der für die Zerstörung der Stadt verantwortlich gemacht wird, als auch die der schützenden Stadtgöttin, die um Hilfe angerufen

¹⁶ Vgl. *Hans-Jürgen Hermisson*, Gott und das Leid. Eine alttestamentliche Summe, in: *Theologische Literaturzeitung* 128 (2003), 3–18; hier 10.

wird. Weit verbreitete Gestaltungselemente, die sich auch in den Klageliedern finden, sind z. B. der Zorn der Gottheit und die Vernichtung durch Feuer und Sturm.¹⁷ Die Rede vom Zorn Gottes ist ein verzweifelter Aufschrei, ein Versuch, eine Erklärung für die Not zu finden.¹⁸ Intention dieser Texte ist es, JHWH als mächtig zu zeigen, sogar als Herrn (Adonaj) über den Untergang, um auch in der Niederlage an der Vorstellung von der Macht Gottes festhalten zu können.¹⁹

Menschliches Leiden wird also letztlich in den Klageliedern wie in der Hebräischen Bibel insgesamt auf Gott zurückgeführt. Gott wird für die menschliche Not verantwortlich gemacht. Beklagt wird eine Situation, in der JHWH entweder in weite Ferne gerückt ist oder selbst hinter der Gewalt der Feinde steht. Anders als in den altorientalischen Parallelen sehen manche Klagelieder den Grund dafür, dass Gott auf die Seite der Feinde gewechselt hat, im Verhalten der Menschen.

2.2 Leiden und Schuld

Eine Ursache für die Erfahrungen von Leid nach der Zerstörung Jerusalems und des babylonischen Exils suchen die Klagelieder in menschlichem Fehlverhalten und Schuld – wobei hier durchaus unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen. In der Einsicht in die eigene Schuld als Mitursache für das gegenwärtige Elend haben die Klagelieder große Parallelen zur pro-

phetischen Literatur und zu deuteronomistischen Konzepten.²⁰ Die Vorstellung, dass nicht konkret benannte Verfehlungen des Volkes dazu geführt haben, dass sich JHWH, der als Stadtgott Jerusalem eigentlich beschützen sollte, von der Stadt abgewendet hat, begegnet immer wieder in den Klageliedern: Das Volk hat gesündigt, Gott wird zornig und bringt Unheil als gerechte Strafe, aber Gott hat sein Volk nicht verworfen. Einzelne Texte setzen unterschiedliche Akzente. So heißt es z. B. in Klgl 1,14:

¹⁴ Angebunden ist das Joch meiner Vergehen, verflochten von seiner Hand.
Sie haben es auf meinen Nacken gelegt, das hat meine Kraft gebrochen.
Adonaj hat mich denen in die Hände gegeben, denen ich nicht standhalten kann.

Das landwirtschaftliche Bild vom Joch, das sonst auf Rindern befestigt wird, dient dazu, die Schwere und Unausweichlichkeit des Leidens Jerusalems zu illustrieren. Es ist ein Bild für Fremdherrschaft.²¹ Näher qualifiziert wird es als „Joch meiner Vergehen“, womit ein Zusammenhang zwischen menschlichem Fehlverhalten und seinen Konsequenzen gesehen wird.²²

Wird hier in der Rede Jerusalems ein Leiden unter dem Joch der eigenen Sünden ausgedrückt, so vermittelt eine andere Stimme – in Klgl 3,27, einer weisheitlichen Sentenz – eher ein stilles Ertragen des Leidens:

¹⁷ Vgl. Ulrich Berges, *Klagelieder* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 46–52.

¹⁸ Vgl. Klaus Koenen, *Klagelieder* (s. Anm. 9), 95.

¹⁹ Vgl. ebd., 105 f.

²⁰ Vgl. Johan Renkema, *Lamentations* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998, 164.

²¹ Vgl. Klaus Koenen, *Klagelieder* (s. Anm. 9), 72; vgl. z. B. Dtn 28,48; Jes 9,3.

²² Vgl. Johan Renkema, *Lamentations* (s. Anm. 20), 164.

²⁷ Gut ist es für den Mann, wenn er das Joch in seiner Jugend erträgt.²³

Auch im Volksklagelied Klgl 5 sind zwei unterschiedliche Perspektiven auf die eigene Schuld erkennbar. So distanzieren sich die Sprecher von Klgl 5,7 von den Sünden der Vorfahren:

⁷ Unsere Vorfahren haben gesündigt, aber sie sind nicht mehr.
Wir ertragen ihre Verschuldungen.

In Klgl 5,16 wird dagegen die eigene Sünde thematisiert:

¹⁶ Gefallen ist die Krone unseres Kopfes.
Wehe uns! Denn wir haben gesündigt.

In Klgl 5,16 finden sich Anklänge an die deuteronomistische Umkehrtheologie (1 Kön 8,46–50): Das Schuldbekenntnis soll zur Vergebung durch Gott führen und die Leidenssituation beenden. Mit dem Schuldbekenntnis ist die Hoffnung auf Vergebung verbunden, und darauf, dass sich JHWH für eine Verbesserung der Situation einsetzt und das Leiden beendet.

In den Klageliedern schlägt sich der Trauerprozess mehrerer Generationen nieder.²⁴ Die Vielstimmigkeit unterschiedlicher Perspektiven wird bewusst als Stilmit-

tel eingesetzt. Die Klagelieder enthalten sowohl Stimmen, die in der Beurteilung der Schuld zwischen den Generationen unterscheiden, und solche, welche die eigene Schuld thematisieren.²⁵ Im vermutlich jüngsten der fünf Lieder, dem dritten Klagelied, wird in Klgl 3,39–42 über die eigene Schuld reflektiert:

³⁹ Was beklagt sich ein Mensch, der lebt,
was beklagt sich ein Mann über seine Sünden?

⁴⁰ Lasst uns unsere Wege prüfen und erforschen und umkehren zu JHWH!

⁴¹ Lasst uns unser Herz zu den Händen erheben, zu Gott im Himmel!

⁴² Wir haben gesündigt und sind widerspenstig gewesen; du hast nicht vergeben.

Am Ende von V. 42 wendet sich die kollektive Rede, das Bußgebet, in direkte Anrede an Gott. Die Selbstreflexion über die eigene Schuld ist gleichzeitig individuell und kollektiv. In ihrer Vielstimmigkeit beleuchten die Klagelieder den sog. Tun-Ergehen-oder Tat-Folge-Zusammenhang²⁶ aus unterschiedlichen Blickwinkeln: sie enthalten sowohl Stimmen, die ihn als notwendige Konsequenz ansehen, als auch andere, die ihn durchbrechen oder zumindest begrenzen.

²³ In eine ähnliche Richtung geht auch Ijob 9,22 ff., wonach die Zerstörung Gottlose und Unschuldige gleichermaßen trifft.

²⁴ Generationen übergreifende Schuldbekenntnisse finden sich in der Hebräischen Bibel z. B. auch in Ps 106,6; Neh 9,2. Vgl. *Thomas Wagner*, Die Schuld der Väter (er-)tragen – Klgl 5 im Kontext exilischer Theologie, in: *Vetus Testamentum* 62 (2012), 622–635; hier 631; vgl. Ri 10,10.15; 1 Sam 7,6; 12,10; Jer 14.

²⁵ Vgl. *Marianne Grohmann*, Individualität und Selbstreflexion in den Klageliedern, in: *Andreas Wagner / Jürgen van Oorschot* (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 48), Leipzig 2017, 259–277; hier 273–277.

²⁶ Vgl. *Georg Freuling*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*, Stuttgart 2008 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/> [Abruf: 27.02.2019]).

2.3 Gott als Adressat der Leidschilderungen und Klagen

Wie in den Klagepsalmen wird Gott zwar einerseits für das menschliche Leiden verantwortlich gemacht, aber gleichzeitig als Adressat der Klage angerufen und um Hilfe gebeten. Dreimal wird JHWH in Klgl 1 (9.11.20) zum Sehen aufgefordert, so z. B. in Klgl 1,9:

⁹ Sieh dir, JHWH, mein Elend an, der Feind ist groß geworden!

Gott wird in den Klageliedern in ambivalenten Spannungen dargestellt, nicht nur als Jäger mit Netz (Klgl 1,13) oder als Krieger mit Pfeil und Bogen (Klgl 2,4), sondern gleichzeitig gerecht (Klgl 1,18) und barmherzig. Auch wenn es nicht so dominant ist, findet sich in den Klageliedern ebenso das Bild eines sich erbarmenden, mitfühlenden Gottes, z. B. in Klgl 3,22:

Weiterführende Literatur:

Grundlegende Informationen zum Menschenbild der Hebräischen Bibel in allgemein verständlicher Sprache bieten *Silvia Schroer / Thomas Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh 2005.

Der wiblex-Artikel Leid / Leiden (AT) von *Renate Egger-Wenzel* gibt einen guten Überblick und weiterführende Literatur zum Thema Leiden im Alten Testament.

Ein kompakter, umfassender und gut lesbarer Kommentar zu den Klageliedern ist von *Christian Frevel*, Die Klagelieder (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 20/1), Stuttgart 2017.

²² Es sind die Gnadenerweise JHWHs, dass es nicht ganz und gar zu Ende ist mit uns, denn sein Erbarmen hat sich nicht erschöpft.

Dieses Wechselspiel aus einer Sichtweise auf Gott als Verursacher der eigenen Not, die Einsicht in die Gerechtigkeit Gottes, weil die Menschen durch ihr Verhalten zum Leiden beigetragen haben, und das Festhalten an Gott, der aus der Not erretten kann, ist auch für die Psalmen charakteristisch. Allerdings fehlt in den Klageliedern die tröstliche Perspektive weitgehend.

Auch wenn die Klagelieder wenig Trost zu bieten haben, liegt zumindest im Aussprechen der Not vielleicht ein erster Schritt in Richtung einer Überwindung des Leidens. „Jerusalem erinnert sich“ (Klgl 1,7) – das Stichwort *zkr* kommt in diesem Zusammenhang öfter vor. Es umschreibt einen Erinnerungs- und Klagevorgang zur Bewältigung der Katastrophe. Der Text will trotz aller Not zum Gebet hinführen und dazu auffordern, Gott als Ansprechpartner für das Leiden anzusehen. Gott ist Adressat der Klage und des Hilferufes, ihm wird das Leid geklagt. Leiden hat im Gebet, in der Klage einen Ort. Nicht nur Jerusalem und ihre Bewohnerinnen und Bewohner werden zum Erinnern aufgerufen, sondern auch Gott wird dazu aufgefordert, die Ferne aufzugeben und sich wieder an die Stadt und die Menschen zu erinnern (Klgl 3,19).

In Klgl 3,20–21, dem als Rede eines Mannes gestalteten – im Vergleich mit Lied 1, 2 und 4 etwas jüngeren – Lied,²⁷ findet sich eine Kombination von Seele und Herz an einer Stelle, die so etwas Ähnli-

²⁷ Vgl. *Christian Frevel*, Die Klagelieder (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 20/1), Stuttgart 2017, 43–44.

ches wie den aus den Psalmen bekannten „Stimmungsumschwung“ beschreibt:

²⁰ Meine Seele (*nəpəš*) erinnert sich (*zkr*) immer daran und ist niedergedrückt in mir.

²¹ Das will ich mir zu Herzen nehmen, und darauf will ich hoffen.

V. 20 bezieht sich auf die vorausgehende Notschilderung, V. 21 dagegen auf die folgende Erinnerung an vergangenes Gnadenhandeln und Erbarmen Gottes. Der Vorgang des Erinnerns ist hier individuell einem Einzelnen zugeordnet, der gleichzeitig repräsentativ für das kollektive Gedächtnis des ganzen Volkes steht. Der Text beschreibt den Übergang vom schmerzhaften Erinnern (*zkr*) an die Not der Vergangenheit zur Rückerinnerung an die noch davor liegende Gnade Gottes (Klgl 3,21–22). Diese Stelle ist eine Schlüsselstelle für die Intention der Klagelieder: Sie fordern dazu auf, sich trotz aller gegenwärtiger Gewalt an das davor liegende Erbarmen Gottes zu erinnern. Der Zorn Gottes wird als vorübergehende Phase dargestellt.

Die Verbalisierung von Leidenserfahrungen in einer Bedrohungssituation ist ein erster Schritt der Bearbeitung von Ängsten und Nöten.²⁸ Das Gottesbild der Klagelieder verbindet gewaltvolle und barmherzige Seiten: Der Appell an Gott, genau hinzusehen und sich wieder an sein Volk zu erinnern, hat nur Sinn, wenn von

Gott nicht nur Gewalt, sondern auch Erbarmen und Trost erhofft werden.²⁹ So zeigen die Klagelieder mit ihrer körperlichen, „ganzheitlichen“ Sprache und ihren facettenreichen Menschen- und Gottesbildern vielleicht Ansätze auf, mit Leiderfahrungen und Erfahrungen von Gottesferne umzugehen. Das Aussprechen und Erinnern ist ein erster Schritt auf dem Weg der Verarbeitung und Bewältigung von Leiden.

Die Autorin: Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Marianne Grohmann, geb. 1969 in Wien, studierte Evangelische Theologie sowie Lehramt Religion und Deutsch in Wien und Berlin, 1992/93 ein Jahr mit „Studium in Israel“ und 1995/96 im Rahmen von Doktoratsforschungen an der Hebräischen Universität Jerusalem; 2007 war sie als Fulbright Visiting Scholar an der University of Berkeley in Kalifornien; seit 2007 ist sie außerordentliche Professorin, seit 2019 Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; jüngste Publikationen: *Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible* (SBL Resources for Biblical Study 93), hg. gemeinsam mit Hyun Chul Paul Kim, Atlanta 2019; *The Role of Senses in Lamentations 4*, in: Annette Schellenberg / Thomas Krüger (Hg.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East* (SBL Ancient Near East Monographs 25), Atlanta 2019, 181–198.

²⁸ Was Erich Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, in: *ders.*, *Psalmenauslegungen* 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 7, zu den sog. „Feindpsalmen“ sagt, gilt auch für die Klagelieder.

²⁹ Vgl. Christian Frevel, Die Klagelieder (s. Anm. 27), 192 f.

Darius Asghar-Zadeh

Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?

♦ Die Leidthematik ist auch im Islam bedeutsam. Zugleich weist der Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster, darauf hin, dass sich die Theodizeefrage im Islam jenseits des historisch kontingenten Rahmens von rationalistischer Religionskritik und aufkeimendem Atheismus etwas anders konfiguriert hat. Im Koran wie auch in der rationalen Tradition der islamischen Theologie (*Mu‘tazila* und *Aš‘ariya*) stünden zwar die gebräuchlichen Erklärungsversuche von Leid durch Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologische Depotenzierung im Vordergrund, allerdings weisen drei aktuelle theologische Entwürfe auch in Richtung (islamische) Mystik. (Redaktion)

Wie die anderen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum, so kennt selbstverständlich auch der Islam die Problematik der religiösen Verarbeitung von Leiderfahrungen und die Schwierigkeit der entsprechenden theologischen Reflexion.¹ Schließlich ist die Erfahrung von Not, Schmerz, Krankheit und Tod eine anthropologisch bedingte Grunderfahrung, die eben auch jeden gläubigen Menschen ereilen und zum verzweifelden Fragen nach dem Warum, aber auch nach der Möglichkeit, religiös damit umzugehen, treiben kann.

Die christliche Theologie verortet die theologische Leidbewältigungsfrage, ins-

besondere durch die aufklärerisch akzelebrierte rationalistische Religionskritik und den modernen Atheismus herausgefordert, im Rahmen der Theodizee-Debatte.² Zwar lässt sich für den traditionell-orthodoxen islamischen Zugang feststellen, dass hier eher eine koranisch fundierbare „Abwehr der Theodizeefrage“ sichtbar wird.³ So steht im Islam eher die Sinnproblematik des menschlichen Leids zur Debatte als die Frage nach einer Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der Vernunft.⁴ Die theologische Reflexion kennt jedoch diverse Umgangsformen mit der Thematik, die als Theodizeeotypen einordenbar sind. Der

¹ Neben diversen leidassoziierten Vokabeln lassen sich als die zwei dem Leidbegriff semantisch naheliegendsten arabischen Pendanten „*alam* (Schmerz, Leid, Harm)“ und „*adā* (Leid, Unbehagen, Mühsal, Qual, Pein, Bedrückung)“ anführen (*Hüseyin Inam*, Reflexionen des Leids bei Muslimen. Zwischen Alltagserfahrungen und Theologie, in: *Andreas Renz* u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 87–98, hier 88 f.).

² Vgl. *Klaus von Stosch*, Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem, in: *Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch* (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 77–109, hier 77 f.

³ Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick*, Warum? Das Leiden als Frage an Gott in Islam und Christentum, in: *Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch* (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009, 175–200, hier 187 f. mit Bezug auf *Hans Zirkler*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 204–220.

⁴ Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick*, Warum? (s. Anm. 3), 177.

hier angelegte Beitrag versteht sich nicht als Suche nach einer islamischen Theodizee im Sinne einer Form der Gottesrechtfertigung, sondern in erster Linie als Darstellung sowohl der wichtigsten traditionellen islamischen Umgangsformen zum Leidbegriff als auch einiger jüngerer Verständniszugänge aus dem Bereich der islamischen Mystik.

1 Koranische Schwerpunkte

Der Koran thematisiert das menschliche Leid vielerorts und zeigt vorwiegend Tendenzen zu einer Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologischen Depoten-zierung⁵ von Leiderfahrungen.⁶

Bereits die Entstehung der islamischen Religion steht gewissermaßen in Verbindung mit einer Leidensgeschichte. So hat der Prophet Muḥammad mit den ersten Gefolgsleuten in seiner Heimatstadt Mekka anfänglich wegen seiner Glaubensverkündigung unter Schmähungen und Ver-

folgungen durch Glaubensgegner leiden müssen.⁷ Gleichwohl gibt es Stimmen wie diejenige von Smail Balić, welche das muslimische Weltbild im Allgemeinen eher als optimistisch denn als pessimistisch beschreiben und im Ausgang von Koranversen – wie beispielsweise Q 10:62 („Und nicht befällt die Beistände Gottes Furcht noch werden sie traurig sein.“⁸) – die Möglichkeit einer zuträglichen Lebens- und auch Leidensbewältigung durch eine solche vertrauensbasierte islamische Seelenbestärkung ausmachen.⁹ Insgesamt wird das Leid weniger als theoretisches Problem denn als „Teil der Welt und des Lebens“¹⁰, mitunter gar als Faktor des kosmischen Plans Gottes gesehen.¹¹ Der Koran legt die völlige Umfasstheit jeglichen Leids von Gottes Allmacht und Güte nahe: Dementsprechend kenne Gott alles Zukünftige und bestimme auch alle menschlichen Schicksalsschläge, sodass man die Existenz von Leid nicht grundsätzlich als Widerspruch zur göttlichen Intention deuten kann.¹² Neben der Erfassung von Leid als

⁵ Vgl. zu den Begriffen z.B. Klaus von Stosch, Herausforderung Theologie (s. Anm. 2), 82, 86 bzw. 90.

⁶ Vgl. Jameleddine Ben Abdeljelil / Anja Middelbeck-Varwick, Gerecht und barmherzig? Glauben an Gott angesichts des Leids, in: Volker Meißner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz (Hg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 160–168, hier 165.

⁷ Vgl. hierzu Rudi Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart 2005, 102–112.

⁸ Die Koranverse werden entnommen aus: Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009.

⁹ Vgl. Smail Balić, Art. Leiden. 3. Islamisch, in: Adel Theodor Khoury (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe, Graz–Wien–Köln 1996, 653–654.

¹⁰ Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 31–48.

¹¹ Vgl. Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Toward a Mystical Theodicy, in: Religions 8 (2018), H. 2, 1–13, hier 3.

¹² Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 184 f. mit Bezug auf z.B. Q 3:25 f.: „Doch wie wenn Wir sie versammeln an einem Tag, an dem kein Zweifel, und jeder erhält, was er erworben. Und ihnen wird nichts Übles getan. Sag: O Gott, Herrscher der Herrschaft! Du gibst die Herrschaft, wem Du willst, und entziehst die Herrschaft, wem Du willst, und Du ehrst, wen du willst, und erniedrigst, wen Du willst. In Deiner Hand allein ruht das Gute. Wahrlich, Du bist aller Dinge mächtig [...]“; ferner Q 6:95, 22:5 f., 35:1 f., 57:22.

Strafe gegenüber solchen Menschen, die sich der prophetischen Botschaft widersetzen, wird aus anderen koranischen Sinn- und Bedeutungsspuren deutlich, dass das Leid als pädagogische Disziplinierung, Charakter- und Frömmigkeitsformung auch den gläubigen Menschen erfassen kann, der sich dann bis hin zu seiner genuinen geschöpflichen Wertenthüllung zu bewähren habe. Hier lässt sich Leid durchaus als soteriologisches Medium auf dem Weg zum eschatologischen Heil verstehen. Exemplarisch stehen dabei Koranverse im Vordergrund wie Q 5:95, 6:69, 22:57–61.¹³

Die koranische Botschaft wehrt menschliches zur Rechenschaft ziehen, das Befragen Gottes als gegenüber Dessen transzendenter Hoheit als unangemessen ab; der Mensch könne mit den ihm zur Verfügung stehenden Reflexionsmitteln, mit seinem Verstand die Größe und Weisheit in den göttlichen Wegen nicht vollends erfassen und verstehen (vgl. Q 2:216: „Und Gott weiß es, doch ihr wisst es nicht.“; Q 21:23: „Er wird nicht befragt danach, was Er tut. Doch sie werden befragt.“) Eher müsse er auch in seinem Leid auf Gott vertrauen und sich in Geduld (*ṣabr*) und eben im Vertrauen (*tawakkul*) auf Gottes Barmherzigkeit (*raḥma*) üben.¹⁴

Um zwei für den Zusammenhang markante Narrative der koranischen Tradition anzusprechen, soll an dieser Stelle kurz auf die Botschaft des Ijob-Motivs und der sogenannten al-Ḥiḍr-Erzählung hingewiesen werden: Die koranische Geschichte von Ijob (Ayyūb) präsentiert inhaltlich das, was man als die biblische Rahmenerzählung von Ijobs „Leiden, seiner Bewährung in Geduld (*ṣabr*) und seiner Wiederherstellung“ kennt (Q 21:83 f., 38:42–45).¹⁵ Das erlittene Leid fungiert auch hier als Prüfung (*ibttilāʾ*), die der gläubige Ayyūb im geduldigen Gottvertrauen, zwar nicht ganz ohne Klage, jedoch explizit ohne Gottesanklage, besteht. Freilich nimmt die spätere Auslegungsliteratur in ihrer Rezeption des Ayyūb-Motivs die Frage nach dem unschuldig Leidenden sehr wohl auf.¹⁶ Das andere bezeichnende Narrativ, die Erzählung über die weise Figur al-Ḥiḍr, welche Mose vermeintlich ethisch unvertretbare Ereignisse und Handlungen als im Nachhinein einer höheren göttlichen Absicht entsprechend einsichtig macht, unterstreicht das Postulat vom demütigen Bewusstsein von der Begrenztheit der menschlichen Einsicht und vom notwendigen Vertrauen auf die höheren Ziele Gottes.¹⁷

¹³ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 186 f.; Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens (s. Anm. 10), 37–40; Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought (s. Anm. 11), 3.

¹⁴ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 189 f. mit Bezug auf William M. Watt, Suffering in Sunnite Islam, in: Studia Islamica 50 (1979), H. 1, 5–19, hier 14; Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens (s. Anm. 10), 36.

¹⁵ Stefan Schreiner, Der Prophet Ayyūb und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Tahsin Görgün, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 49–63, hier 60; vgl. Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought (s. Anm. 11), 37.

¹⁶ Vgl. Stefan Schreiner, Der Prophet Ayyūb und das Theodizee-Problem im Islam (s. Anm. 15), 60 ff.

¹⁷ Vgl. Ömer Özsoy, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214). Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 199–211, hier 208–211.

2 Ansätze rationaler Glaubensverantwortung zum Thema Leid

Nun bedeutet der vorgestellte koranische Befund nicht *per se* ein Verbot, sich mit der Leidfrage überhaupt glaubensverantwortend in vernunftgeleiteter Weise auseinanderzusetzen. Schließlich ist dem Islam keine vernunftenthobene religiöse Kulturalität eigen, sondern im Gegenteil, eine lang etablierte Tradition rationalen Theologisierens, welche sich insbesondere in der Disziplin der „philosophischen“ oder „dialektischen Theologie“, dem sogenannten *kalām*, niederschlägt. Dieser bezeichnet seit seiner Entstehung im klassisch-theologischen Rahmen des Mittelalters eine apologetische, besser formuliert: glaubensverantwortende und damit gewissermaßen fundamentaltheologische Form islamisch-theologischer Argumentation.

Die Gedulds- und Ertragenspostulatorik des Koran indiziert in erster Linie die angemahnte kontinuierliche Festigkeit im frommen Gottvertrauen. Auch sind die Pädagogisierungs- und Funktionalisierungsmomente nicht so zu verstehen, als dürfe der (theologisch reflektierende) Mensch überhaupt nicht über die glaubensbezogene Problematik des Leids nachdenken. So fordert gerade der Koran oft implizit ganz grundsätzlich zur sorgfältigen Anwendung der Vernunft auf (vgl. z.B. Q 13:4, 16:12, 30:24) und identifiziert darüber hinaus die Vernünftigkeit des von Gott bereits protologisch *in-spirierten* Menschen als schöpfungstheologisch und anthropologisch zentrale Auszeichnungskonstante des Menschseins überhaupt (vgl. Q 15:29, 32:9, 2:31 ff.). Zwar warnen die Hinweise darauf, der Mensch vermöge in

seiner eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit die Tiefe der göttlichen Wegesintentionen nicht vollends zu verstehen, vor einer Überzeichnung des menschlich-rationalen Vermögens. Jedoch ist der koranischen Botschaft nicht an einem Abwürgen der menschlichen Suche nach Einsicht gelegen. Denn auch Muslimen widerfährt nun einmal unerklärliches Leid, als ungerecht empfundener Schmerz mit dem Gefühl, doch keinen Sinn in zahlreichen Phänomenen des Leids finden zu können.

Ein Blick in die Theologiegeschichte zeigt, wie bereits in der klassisch-islamischen Theologie das Bestreben um eine rationale Auseinandersetzung mit den bestehenden Glaubensinhalten die Problematik der Leidfrage nicht vermied, sondern auf ein vernunftorientiertes Einholen der Sache vor dem Hintergrund orthodoxer Frömmigkeit abzielte. Exemplarisch ist hier die Debatte um das Verhältnis von Gottes Allmacht und Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen zu nennen, die sich zwischen den beiden großen Schulen der klassisch-islamischen Theologie *Mu'tazila* und *Aš'ariya* ereignete:¹⁸ Die Mu'taziliten vertraten eine stark vernunftethisch orientierte Haltung, die Selbstbindung Gottes an die Güte seines Wesens und die menschliche Willens- und Handlungsfreiheit, also auch strikte moralische Verantwortlichkeit. Den Aš'ariten hingegen ging es hauptsächlich um die Wahrung der Lehre von der absoluten Allmacht, Souveränität und Ungebundenheit Gottes, was auch die „Erschaffung“ aller menschlichen Handlungen, ob gut oder böse respektive leiderzeugend miteinschloss. In ihrer vornehmlichen Bemühung um die Wahrung der Rede von Gottes Gerechtig-

¹⁸ Vgl. zu den Kontroversen dieser beiden Schulen z.B. Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010, 73–85.

keit unterstreicht die mu'tazilitische Position die Willensfreiheit und das Vernunftvermögen des Menschen: Aufgrund Seiner Gerechtigkeit und Güte kann Gott nicht für das Übel verantwortlich sein; Gott kann der sogenannten *aṣlah*-Doktrin mancher Mu'taziliten zufolge sogar nur „das Beste“ erzeugen. Eine Verantwortlichkeit für böse Taten ist entsprechend seiner Entscheidungsfreiheit nur dem Menschen zuzusprechen. Eines der bekanntesten Erklärungssysteme findet sich bei dem mu'tazilitischen Denker 'Abd al-Ġabbār (gest. 1024), der vom Grundaxiom eines stets guten Handelns Gottes ausgehend die Theorie von der Pflichtenauferlegung vertrat. Die von Gott auferlegten Pflichten (*taklīf*) zeigen Gottes guten Willen, Seine stets gute Absicht für den Menschen an. Diese gute Grundabsicht schließt auch alle leiderzeugenden Taten mit ein; durch Menschen nicht verursachtes, erfahrenes Leid gilt somit ebenfalls als gute göttliche Hilfe und Mahnung zur Einhaltung der an den für seine Entscheidungen stets verantwortlichen Menschen gerichteten Pflichten. Alles durch Menschen zugefügte Leid ist entsprechend als menschliche Übeltat zu werten. Während diese beschriebenen mu'tazilitischen Zugänge als *funktionalisierende* und *pädagogisierende*¹⁹ Theoriebildungen identifizierbar sind, ist die ebenfalls von 'Abd al-Ġabbār intensiv hervorgehobene Ansicht, alles erfahrene Leid werde (eschatologisch) übertrefflich vergolten, als „teleologische Depoten-zierung“ des Leids zu verstehen.²⁰

Die Haltung der aṣ'aritischen Gegner der Mu'taziliten band sich hauptsächlich an die Position des Namensgebers der Gruppierung, des Gelehrten Abū al-Ḥasan al-Aṣ'arī (gest. 936), und seiner Anhänger, welche Gott in Seiner grenzenlosen Allmacht als Urheber und ethischen Determinator allen Geschehens, ob (menschlicher Auffassung nach) gut oder böse bzw. leidvoll ansahen, um Ihn von jeglicher Gebundenheit – auch von der Gebundenheit an Wesensattribute – völlig freizusprechen. Die menschliche Handlungsfreiheit wird hier eher negiert, alle Handlungen in der Welt seien ursprünglich von Gott erschaffen und – so die Ansicht mancher Aṣ'ariten, die ein Maß an menschlicher Entscheidungsfreiheit spekulativ nicht außer Acht lassen wollten – vom Menschen zur Ausführung bloß „erworben“. Der prominente mittelalterliche aṣ'aritische Gelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) spitzte die Positionen dieser letzteren theologischen Schule zur Übel- und Leidthematik in seinem berühmten, einem Bonmot von Leibniz sehr ähnlichen Diktum von dieser von Gott geschaffenen Welt als „der besten aller möglichen Welten“ zu. Wider den Gedanken einer notwendigen Kausalität aller Weltvorgänge erkennt al-Ġazālīs Theorie das alleinige Wirken in der Welt bei Gott und benennt die faktisch bestehende, stets vom Gotteswillen abhängige Welt als von Gott vollkommen wie gerecht geschaffen und strukturiert. In ihr ist alles, auch die Übel und das Leid, notwendi-

¹⁹ Der mittelalterliche Islam vermittelt in seinen traditionellen Zügen einen Begriff von physischem Leid, anders gewendet vom „Patient-Sein“, als besonders verantwortungsforderndem, rituellem Ort der tiefen Gott-Mensch-Kommunikation, der intensiven Selbstbetrachtung und Frömmigkeitspraxis. (Vgl. hierzu *Ahmed Ragab*, *Piety and Patienthood in Medieval Islam*, London–New York 2018, 123 f., 217–222).

²⁰ Vgl. *Klaus von Stosch*, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 86 f. Vgl. zu den gesamten vorangegangenen Ausführungen zu den mu'tazilitischen Positionen *Anja Middelbeck-Varwick*, *Warum?* (s. Anm. 3), 192 f., ferner *Ömer Özsoy*, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214) (s. Anm. 17), 200 f.

ge Komponente der kosmologischen Perfektion.²¹

3 Die Besonderheit des schiitischen Passionselements

Der Zweig des Schia-Islams nimmt *in puncto* Leidfrage auch innerhalb der muslimischen Kultur gewissermaßen eine Sonderstellung ein, da er spezifische Passionsmotive kennt.²² Diese Passionsmotive basieren auf der zwölfschiitischen Lehre der Imame:²³ Den nach schiitischem Verständnis rechtmäßigen zwölf Nachfolgern des Propheten Muḥammad werden allen, mit Ausnahme des letzten, in die Verborgenheit entrückten Imams, Leidphänomene im Sinne des Martyriums zugeschrieben, darunter Verfolgung, Krankheit, Gefangenschaft oder Ermordung.²⁴ Das prominenteste und glaubensgeschichtlich einflussreichste Passionsmotiv besteht in der Geschichte des Prophetenenkels Imam Ḥusayn (gest. 680), der für die Sache der Befreiung seiner Gefolgsleute in die für

ihn aussichtslose Schlacht bei Karbalā zieht und dort mit zahlreichen Mitstreitern und Familienangehörigen den Märtyrertod erleidet. Grundsätzlich steht hier eine stets idealanthropologische Rolle der Imame im Vordergrund, die mitunter – eben insbesondere im Falle Imam Ḥusayns – durchaus eine proexistenztheologische Dimension erkennbar werden lässt. Diese ist selbstverständlich nicht mit dem christologischen Proexistenzbegriff vom stellvertretenden Sühneleiden Jesu Christi gleichzusetzen, spricht aber für die Möglichkeit einer z.T. strukturanalog einholbaren Hermeneutik der sich solidarisch auch im Leiden und sogar Sterben bewährenden Güte und Gerechtigkeit des Imams.²⁵

Obgleich die triumphtheologische Deutung der Lehre von der messianischen Wiederkunft des zwölften Imams das schiitische Zentralverständnis von der vervollkommenen Imamgeschichte darstellt,²⁶ hat die Leidreflexion insbesondere für die Volksfrömmigkeit weitreichende Konsequenzen: Im Vordergrund steht eine intensive Kultur der Trauer, der Klage und der

²¹ Vgl. zu den vorangegangenen Ausführungen zur Aš'ariya Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 193–196; Ömer Özsoy, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214) (s. Anm. 17), 201 ff. Selbstverständlich lässt sich die Leidfrage mit den oben beschriebenen rationalen Zugangsformen nicht immer und nicht in jeder Hinsicht stillstellen. Insbesondere in einer religionsdialogischen oder gar komparativ-theologischen Perspektive sind es beispielsweise die christlich-theologisch elaborierten Problemdiskurse, welche die Zugangsformen zur Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologischen Depotenzierung des Leids längst mit pointierter Kritik herausgefordert haben. Vgl. dazu Klaus von Stosch, Herausforderung Theologie (s. Anm. 1), 82–92.

²² Vgl. Smail Balić, Art. Leiden. 3. Islamisch (s. Anm. 9), 653 f.; Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 140–154.

²³ Vgl. zur zwölfschiitischen Imamlehre allgemein z. B. Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, Die Schia im Islam, Hamburg 1996, 124–173.

²⁴ Vgl. Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia (s. Anm. 22), 142–148.

²⁵ Vgl. gewissermaßen Hans Zirker, Beobachterbericht zum Forum: Durch Leiden zum Heil? Schiitische und christliche Traditionen, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 155–160, hier 158.

²⁶ Vgl. Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia (s. Anm. 22), 148 f., 154.

damit verbundenen Trauer- bzw. Bußrituale,²⁷ in welcher das Leid des Imams ins Gedächtnis gerufen, zugleich aber auch die Schuld derjenigen historischen Parteigänger Imam Ḥusayns diachron verarbeitet werden soll, die ihn bei der damaligen Schlacht im Stich gelassen hatten.²⁸ Klagendes Trauern und Frömmigkeitsmodale Einsatzbereitschaft verbinden sich hier volksliturgisch zur angestrebten Partizipation an einem soteriologischen Fluchtpunkt.²⁹ Im metahistorisch-hermeneutischen Rückgriff auf das Karbalā-Narrativ hat sich in der Schia eine identitätsbestimmende „Kultur des Leidens“ entwickelt, die dem Leiden Sinn und Tragbarkeit verleiht. Dies geschieht in Form seiner Repräsentation als metaphysischem Wert und Frömmigkeitskriterium im soteriologischen Sinne der Erhaltung und Vollendung der kosmisch-göttlichen Ordnung.³⁰

4 Drei zeitgenössische Zugangsbeispiele

Nasrin Rouzati versucht sich im Rückgriff auf den berühmten islamischen Mystiker Ḡalāl ad-Dīn Rūmī (1207–1273) an einer „mystischen Theodizee“. Rūmī zufolge ist die gesamte kosmische Mannigfaltigkeit Ausdruck der einen göttlichen Realität. Da das wichtigste Ziel auf dem Pfad der

menschlich-spirituellen Entwicklung das Erreichen der genuinen Selbsterkenntnis (*maʿrifat an-naḥs*) sei, sind Anfechtung und Leid kathartische Notwendigkeiten, um den Menschen aus seiner Welt- und Ich-Verhaftetheit zu befreien und ihn auf seinen göttlichen Ursprung zurück zu verweisen. Wichtig sei hier die persönliche Einstellung zum und Umgangsform mit dem erfahrenen Leid: Die willige Bereitschaft zur Selbstreinigung ver helfe eher zu einer Einsicht in die tiefere Bedeutung des Erlittenen als zweifelndes Klagen. Je länger das Leid dauere, desto länger währe der Status menschlicher Gottimmanenz, während Geduld und Vertrauen als praktische Verhaltensformen zu empfehlen seien. Rouzati schließt aus Rūmīs Darstellungen, dass sich authentisches Muslim-Sein auf dem spirituellen Pfad durch geduldiges Gottvertrauen und durch Gottesliebe auch im Leid verwirklicht, bis hin zur inneren Zufriedenheit (*riḍā*) und zum höchsten Stadium innerer Seelenruhe (*naḥs muṭmaʿinna*). Auf diese Weise vermöge der Mensch seine eigentlichen Potenziale zu verwirklichen und zum vollkommenen ‚Spiegel‘ der Offenbarung der göttlichen Namen und Attribute zu werden.³¹

Der zeitgenössische muslimische Theologe und Philosoph *Aḥmad Milad Karimi* stellt die Frage nach Schuld und Heil, nach dem Lebenssinn trotz der „Fragili-

²⁷ Im Übrigen ist der tiefgründige Aspekt trauernder Religiosität trotz der Ambivalenz des Trauerns dem Islam und seiner Theologie auch im Allgemeinen keineswegs fern wie Mahshid Turner in seiner Studie zur muslimischen ‚Theologie der Traurigkeit (*ḥuzn*)‘ gezeigt hat (vgl. *Mahshid Turner, The Muslim Theology of ḥuzn. Sorrow Unravelled. With a Foreword by Alparslan Açikgenç*, Berlin 2018).

²⁸ Vgl. hierzu *Heinz Halm*, *Die Schiiten*, München 2005, 17–25, 39–42.

²⁹ Vgl. ebd., 21.

³⁰ Vgl. hierzu *Behram Hasanov / Agil Shirinov*, *Suffering for the Sake of Cosmic Order: Twelver Shīʿah Islam's Coping with Trauma*, in: *Ilahiyat Studies* 8 (2017), H. 1, 65–93, hier 89 ff.

³¹ Vgl. zum vorangegangenen Abschnitt *Nasrin Rouzati*, *Evil and Human Suffering in Islamic Thought* (s. Anm. 11), 8–11.

tät des Lebens“ insbesondere als eine „Frage der Religion“³². Unter der interpretativen Miteinbeziehung von aktuellen Fernsehserien propagiert Karimi den Islam entgegen einer Theologie des Mitleidens, des letzten Trostes oder der eschatologischen Versöhnung als „Religion des Lebens“ mit einem dezidierten Glauben an Gott als „Gott der Gegenwart“³³. Karimi konzentriert das soteriologische Moment im Umgang mit dem Leid des zerbrechlichen Menschen auf das Gebet, und zwar auf das Gebet in seinem Vollzug als „Frage“.³⁴ Das Gebet ist die Form, in welcher der Islam auch den leidenden Menschen „in den Mittelpunkt des ganzen Geschehens“ stellt und die Seele zur Rührung an das Ewige befähigt.³⁵ So gilt auch im Leid der Selbstbegriff des Muslim als sehnsüchtig nach Gott Fragendem und somit zu sich selbst Zurückkehrendem, dem genau im Moment der hoffnungslosesten Stille die Gegenwart Gottes am nächsten ist.³⁶ Karimi nimmt in intensiver Weise die Botschaft des Koranverses 50:16 auf, der darauf verweist, dass Gott uns näher als die eigene Schlagader ist, wenn er von der heilsamen und versöhnenden „Übernähe“ spricht, die uns im gebetsförmigen Nachvollzug der „Distanzlosigkeit“ zu Gott begegnet. Zugleich unterstreicht er die auch

in diesem Nachvollzug bestehende Wirklichkeit des erneuten Auf-sich-selbst-geworfen-Seins, die der betende (d.h. eben auch und ganz besonders der im Leid betende) Mensch erfährt.³⁷ Diese Gedanken binden sich – stark von Rūmī inspiriert – für Karimi an die Einsicht, dass das Gott-Mensch-Verhältnis im Islam „wesentlich bestimmt [ist] durch die Liebe“.³⁸

Gerade gegen eine „Weltflucht ins Übersinnliche“³⁹ argumentiert Karimi offenbarungstheologisch, indem er die menschliche Vergänglichkeit als ausdrücklich von Gott und entsprechend von Hoffnung getragen sieht.⁴⁰ Dieses Denkmodell versteht den Menschen, auch und gerade den Menschen in seinem Schmerz, insgesamt als von der im koranischen Offenbarungswort immanent wirksamen *Präsenz* Gottes direkt angesprochen, in den Mittelpunkt gestellt und heilsam getragen.⁴¹ Karimi bringt uns hier die Idee eines „realtheistisch“ begriffenen Mit-uns-Sein Gottes nahe, das alle mit unserem Endlichkeitsbewusstsein zusammenhängenden Sinnlosigkeitsängste zu überwinden vermag.⁴²

Einen der aufsehenerregendsten zeitgenössischen Entwürfe zur muslimischen Leidverarbeitung hat der deutsch-iranische Schriftsteller *Navid Kermani* in seiner

³² *Ahmad Milad Karimi*, Warum es Gott nicht gibt und er doch ist, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 59.

³³ Ebd., 64.

³⁴ Vgl. ebd., 65.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. ebd., 66 f., 132.

³⁷ Vgl. ebd., 68, 179. Mystik wird dabei als lebensweltnahe Bewältigungsform aufgefasst, die sich gerade durch die Krise hindurch zu Gott erhebt; vgl. ebd., 191.

³⁸ Vgl. ebd., 77, mit Bezug auf Q 5:34.

³⁹ Ebd., 123.

⁴⁰ Ebd., 124.

⁴¹ Vgl. ebd., 130–133, 145 f.

⁴² Vgl. hierzu ebd., 172–180.

vielbeachteten Habilitationsschrift „Der Schrecken Gottes“ vorgelegt.⁴³ Über eine umfassende Betrachtung sowohl jüdisch-christlicher als auch traditionell-muslimischer Zugänge zum Verhältnis von Gottesfrömmigkeit und Leidfrage hinaus präsentiert Kermani einen Gegenentwurf zum traditionellen Mainstream, indem er, vom Werk – insbesondere vom „Buch der Leiden“ (pers. *Mosibatnāmeḥ*)⁴⁴ – des persischen Mystikers Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (gest.

1221) inspiriert, das Moment der dramatischen Leidklage bei gleichzeitig tiefer Frömmigkeit als islamische Umgangsform herausstellt. ‘Aṭṭār lässt das Hadern mit Gott nicht durch gewöhnliche Gläubige aussprechen, sondern vornehmlich durch als solche bezeichnete „Narren“ bzw. „Verrückte“, die nichtsdestotrotz einen intensiven Gottesbezug aufweisen. „‘Aṭṭār – und das ist entscheidend, um das Anliegen seiner Narren und überhaupt das ‚Buch der Leiden‘ nicht als Negation der Religion mißzuverstehen – fordert nicht zur Ketzerie auf. Er beschreibt einen spezifischen Affekt derer, die mit Gott vertraut sind: ‚Wer aus Liebe zu Ihm brennt, ist rein.‘ [...] Klage und Rebellion sind in den Glauben selbst aufgenommen, sie werden zu einem theologischen, spirituellen und – betrachtet man sie vor dem konkreten Hintergrund der mystischen Rituale – gleichsam liturgischen Motiv, wie man es aus der Hebräischen Bibel kennt.“⁴⁵ Der springende Punkt an dieser Form der Leidverarbeitung besteht darin, dass alle menschliche Rede von Gott in den Modus des Postulats Seiner Wirklichkeit gesetzt wird.⁴⁶ Das bedeutet, „Gottes Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt einzufordern, also – kantisch gesprochen – die Wirklichkeit Gottes und damit seine authentische Selbstrechtfertigung zu postulieren, ohne sie doktrinal vorwegzunehmen.“⁴⁷ Dies schließt die Protest- und Klageform als Konstitutivum der muslimisch vertretenen unaufgebbaren Liebe zu Gott

Weiterführende Literatur:

Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, bietet eingehende allgemeine Reflexionen zur muslimischen Leidverarbeitung sowie einen außergewöhnlichen mystisch inspirierten Zugang. Der Sammelband *Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leiderfahrungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, ist interreligiös angelegt und enthält neben christlichen Beiträgen eine Reihe interessanter und vielseitig orientierter muslimischer Aufsätze.

Nasrin Rouzati, *Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Toward a Mystical Theodicy*, in: *Religions* 8 (2018), H.2, 1–13, eignet sich gut als Information zum generellen islamisch-theologischen Umgang mit der Leidfrage, geht aber auch auf spezifische Zugänge (al-Ġazālī, Rūmī) ausführlich ein.

⁴³ Siehe Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

⁴⁴ Siehe als dt. Übersetzung Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār, *Das Buch der Leiden*, Aus dem Persischen von Bernhard Meyer. Unter Mitarbeit von Nasir Shahin, Mehrdad Razi, Tahereh Matejko und Jutta Wintermann, Mit einer Einführung von Monika Gronke, München 2017.

⁴⁵ Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes* (s. Anm. 43), 210.

⁴⁶ Vgl. hierzu in äußerst treffsicherer Deutung Klaus von Stosch, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 97 f.

⁴⁷ Ebd., 96.

mit ein und vermittelt auf diese Weise ein entschiedenes solidarisches Eintreten für den unerklärlichen Leid Tragenden im Beharren auf der Liebe Gottes, die allein stärker ist als der Tod.⁴⁸

Die hier skizzierten Herangehensweisen vermitteln offenkundig einen vornehmlich spirituell-liturgischen muslimischen Umgang mit der Leidfrage und unterstreichen somit die islamische Konstante eines selbst in größter Verzweiflung unumstößlichen Festhaltens an Gott.

5 Schlussbemerkung

Es bleibt unbestritten, dass im kernbotschaftlichen islamischen Umgang mit der Leidthematik ein unveräußerliches Postulat des vertrauenden Festhaltens an Gott im Vordergrund steht. Die durchaus bestehenden Problemreflexionen, die sich bereits seit der mittelalterlichen spekulativen Theologie ergeben haben, stellen dieses Prinzip ebenfalls nicht in Frage. Nichtsdestotrotz wirft übermäßiges Leid auch im Islam immer wieder neue Sinn- und Umgangsfragen auf, welche das Leiden nicht einfach nur hinnehmen wollen. Dies erweist sich nicht allein an existierenden Phänomenen der expliziten Leidklagen, sondern auch an bewusst spirituell-li-

turgischen Verarbeitungsformen. Solche Bewegungen deuten bereits auf die sich von ihren eigenen Potenzialen her gestellte Aufgabe innerhalb der islamischen Kultur hin, dem Leid in der Welt aus ihrer religiös heils- und gerechtigkeitsorientierten Diktion praktisch-aktiv zu begegnen, wie beispielsweise die stets ausbaufähigen Ansprüche aufkommender muslimisch-seelsorgerlicher Initiativen, sozialer (Not-) Hilfswerke oder die lange Tradition medizinischen Engagements offenbar werden lassen. Theologisch zuträglich dürfte hier die Ausarbeitung einer islamischen „Theologie der Barmherzigkeit“ wirken, da ihre theologische Botschaft qua der integrierten ausdrücklichen Forderung nach barmherzigem Handeln in der Welt einen entscheidenden pragmatischen Anspruch diesseitiger Transformationen nahelegt.⁴⁹ Schließlich verlangt die Tatsache, dass die elaboriertesten theologischen Leidtheorien oder Theodizeen den faktischen Schmerz unerträglichen Leids nicht auszuräumen vermögen, ein Bewusstsein davon, „dass die Frage nach dem ‚Sinn‘ des eigenen und fremden Leids [...] eine existentielle wie konkrete Aufgabe [ist], die alle Gläubigen angesichts der Faktizität und Widerständigkeit der Übel praktisch herausfordert“, „[...] dem Bösen und dem Leiden entschieden entgegenzuwirken.“⁵⁰ Auch die-

⁴⁸ Vgl. ebd., 96 ff. Diese Form des Gottespostulats erinnert nicht zuletzt an Helmut Peukerts Herleitung des Postulats göttlichen Heils als einziger theologisch-wissenschaftstheoretisch sinnvoller Antwort auf die Problematik der auch durch solidarisches Erinnern allein noch nicht erfüllten Gerechtwerdung gegenüber den Opfern der Geschichte (vgl. *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf²1988, 300–310, 342).

⁴⁹ S. hierzu vornehmlich *Mouhanad Khorchide*, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; *ders.*, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. Zur theologischen Bedingung diesseitiger Transformation in der Leiddebatte vgl. z. B. *Klaus von Stosch*, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 89.

⁵⁰ *Jameleddine Ben Abdeljelil/Anja Middelbeck-Varwick*, *Gerecht und barmherzig?* (s. Anm. 2), 164.

ses pragmatische Bewusstsein stößt in seiner erstrebten Handlungskonsequenz erfahrungsgemäß immer wieder an Grenzen, weshalb die muslimisch postulierte Unumstößlichkeit menschlichen Gottvertrauens mit dem Bewusstsein von einer nur durch Gott möglichen letzten Heils- und Erlösungswirklichkeit als äußerster sinnvoller Antwort auch auf das unerträglichste Leid hermeneutisch einsichtig korreliert.

Der Autor: Darius Asghar-Zadeh, Dr. phil., geb. 1982, studierte Katholische Theologie, Islamkunde und Anglistik, promovierte in Komparativer Theologie und ist Post-Doc-Wissenschaftler am Zentrum für Isla-

mische Theologie (ZIT) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie Habilitand am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn. Publikationen in Auswahl: Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie, Paderborn 2017; Arabisch-islamische Philosophie: Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Rušd, in: Martin Breul / Aaron Langenfeld, Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn 2017, 54–66; Zur Möglichkeit eines gemeinsamen theologischen Sprechens von Christen und Muslimen. Konturen interreligiöser Theoriebildung, in: CIBEDO-Beiträge 3 (2019), 128–135.

Anne Koch

Wie wird Leid in alternativen Religionsformen thematisiert?

♦ Die Autorin untersucht anhand einiger einschlägiger Printmedien und Internetportale, in welcher Form sich alternative Religionsformen mit Leid auseinandersetzen. Ihre Diagnose lautet recht klar: „Fehlanzeige“. Zwar zeigen die beispielhaften Darstellungen der ausgewählten Angebote durchaus Motive der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Leidens. Gegen die verbreitete funktionale Definition des Religionsbegriffs, der als Kriterium unter anderem die Bewältigung von Leid einschließt, lautet das Resümee des Beitrags aber insgesamt, dass das Thema Leid „im untersuchten kleinen Segment alternativer Religion das ‚Verschwiegene‘ des Diskurses“ sei. (Redaktion)

Wer nach dem Thema Leid in derzeitigen Angeboten zu Veranstaltungen, Dienstleistungen und in Publikationen alternativer Religionsformen¹ sucht, wird rasch feststellen: Fehlanzeige. Das Thema ist abwesend. Das ganze Themenfeld von Trauer, Verlust, Scheitern, Leiden, Altern, Sterben wird zumindest in diesen Worten und ausdrücklichen Benennungen nicht angegangen. Selbstverständlich richten sich viele Praktiken darauf, Leid in Form von Krankheit, Unsicherheit, Belastungen und vielem mehr zu beheben –, doch auf der Sprachebene taucht dieser Hintergrund nicht auf. Das ist erklärungsbedürftig. Ebenso hat sich die Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten wenig über die angesprochenen Themen dem Phänomenfeld alternativer Religionsformen genähert. Ich beginne mit dem letzteren, definiere dann ei-

nen Ausschnitt alternativer Religionsformen, den ich hierauf anhand von Quellen analysieren werde.

1 Ein blinder Fleck religionswissenschaftlicher Forschung

Von religionswissenschaftlicher Seite ging es bei alternativen Religionsformen bislang sehr schnell und intensiv eher um die sozio-kulturellen und konzeptionellen Zusammenhänge, als dass die Lehren und ‚Glaubensüberzeugungen‘ dargelegt worden wären, zu denen Ansichten über das Leid und Leiden gehörten. Dieses Fehlen von inhaltlich orientierten Arbeiten mag zum einen damit zusammenhängen, dass es zunächst die neuen Sozialformen seit den „langen 1960er-Jahren“² waren, die re-

¹ „Alternative Religionsformen“ meint das breite und oft lose organisierte Spektrum außerhalb der christlichen Kirchen, der muslimischen und jüdischen Verbände, s. Punkt 2.

² Peter Bräunlein, „Die langen 1960er Jahre“, in: Peter Dinzelsbacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/1: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen, Paderborn 2015, 175–220.

ligionssoziologisch an ihnen wahrgenommen wurden.³ Sodann wurde und wird kulturwissenschaftliches und religionswissenschaftliches Selbstverständnis sehr stark konzeptionell ausgetragen: über „critical terms“⁴, „key terms“⁵, die Entwicklung eines „vocabulary“⁶. Zu diesen zählen zum Beispiel Begriffe wie Territorium, Körper, Medien, Erinnerung, Geschlecht, Identität, Person, Relikt, Opfer, Wert, Transformation oder Schreiben, während eben ‚inhaltliche‘ Konzepte wie Leiden, Hoffen, Gnade oder Schuld kaum zu finden sind.⁷ Die interdisziplinäre Ausdifferenzierung der Kulturwissenschaften tat ein Übriges, um diese Form der Zusammenarbeit über Schlüsselkonzepte als geeignete Arbeitsform erscheinen zu lassen.⁸ In dieser Annäherung an ‚Religion‘ ging es mehr darum, ein postkolonial belastbares Grundvokabular zu entwickeln, das nicht einfach „abendländischer“ oder „westlicher“ Ideen- und Geistesgeschichte entstammt. Stattdessen seien Traditionsbestände auf der Grundlage von translationswissenschaftlichen und komparatistischen Errungenschaften ver-

gleichend zu erschließen. Dazu zählt, dass der Austausch als Diskurs gesehen wird, an dem beide Seiten mitwirken und Bezeichnungen ihre Bedeutung verändern, wenn sie aufgegriffen werden. Bei allen unterschiedlichen Methoden und Modellen mit ihren teils inkompatiblen Axiomen war so zumindest ein gemeinsames Gesprächsthema abgesteckt. Dabei blieb eines auf der Strecke: die historische und vor allem inhaltliche Rekonstruktion der Gruppierungen: Was genau sind eigentlich die Glaubensüberzeugungen? Es scheint, als traue man diesen nicht zu, wirklich relevant für das Innenleben dieser Gruppierungen zu sein. Als wären soziokulturelle Faktoren viel stärker entscheidend für die Transformationsdynamik von Organisationen. Freilich gibt es einige Ausnahmen im Bereich alternativer Religion, etwa die historische Perspektivierung von Esoterik und Schamanismus durch Kocku von Stuckrad⁹ oder des Neopaganismus durch Ronald E. Hutton¹⁰. Auch jüngst sind einige interessante Werke entstanden, beispielsweise zum Neo-Kabbalah Centre in Berlin¹¹ und

³ Markus Hero, *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*, Würzburg 2010.

⁴ Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago–London 1998.

⁵ David Morgan (Hg.), *Key Words in Religion, Media and Culture*, New York 2008.

⁶ Robert Segal / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Vocabulary for the Study of Religion I–III*, Leiden 2015, zugleich online: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/vocabulary-for-the-study-of-religion> [Abruf: 24.11.2019].

⁷ Jason B. Bivins, „Belief“, in: Steven Engler / Michael Stausberg (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford 2016, 495–509, hier 503.

⁸ Alexandra Grieser, „Perspektivität als Arbeitsform: Ein Beitrag der Religionswissenschaft zur Bearbeitung komplexer Gegenstände, zur Plausibilität von Religion und Wissenschaft und den Rhetoriken der Genetik“, in: Thomas Meier / Petra Tillessen (Hg.), *Über die Grenzen und zwischen den Disziplinen. Fächerübergreifende Zusammenarbeit im Forschungsfeld historischer Mensch-Umwelt-Beziehungen*, Budapest 2011, 159–178.

⁹ Kocku von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen (Gnostica: Texts and Interpretations 4)*, Leuven 2003.

¹⁰ Ronald E. Hutton, *Pagan Britain*, London 2013.

¹¹ Nicole Maria Bauer, *Kabbala und religiöse Identität. Eine religionswissenschaftliche Analyse des deutschsprachigen Kabbalah Centre*, Bielefeld 2017.

zur Szene des Heavy bzw. Pagan Metal¹² –, um nur einige wenige zu nennen. Andere sehen aus wie eine Geschichte des globalen Reiki.

2 „Alternative Religionsformen“

Zusätzlich zu diesem auszumachenden Vakuum in Bezug auf eine deutlicher inhaltliche Beschäftigung liegt die zweite Schwierigkeit in der Abgrenzung eines so stark sich wandelnden und heterogenen Feldes wie dem der „alternativen Religion“.¹³ Dieses Feld wird nicht selten als „Reste-rampe“ angesehen für das gesamte Spektrum neben den christlichen Kirchen und ähnlich lange in der europäischen Religionsgeschichte eingeführten Religionsgruppen. Waren es vor allem transkulturelle Religionsformen aus afrikanischen, melanesischen, sibirischen oder südostasiatischen Traditionen, die im Gefolge der ersten Moderne aufgegriffen wurden, so sind es heute zunehmend – und in institutionalisierter Vielfalt dann vor allem im Gefolge der zweiten Moderne – auch gänzlich neue mediale Formate wie digitale Religion, Öko-Spiritualität im Sinne von green religion und dark green religion¹⁴, sowie das Feld von non-religion bzw. non/un-believing und schließlich sogenannte Säkularismen, also aus begrifflichen Übernahmen

aus Naturwissenschaften wie Quantenphysik, Medizin und Psychologie abgeleitete Weltanschauungen¹⁵. Bei letzterem denke man etwa an Energiemedizin, Quanten- oder Neurotheologie, Bioenergetik, Thera-logie. Für den Bereich der komplementären und alternativen Medizin habe ich einmal versucht, Sortierungen zu erarbeiten, um Übersicht zu schaffen im Bereich der alternativen Religionsformen, und bin dabei bereits auf umstrittene Begriffsfelder gestoßen („komplementär“ versus „alternativ“ zum Beispiel) und auf etliche Möglichkeiten, diese fast ausnahmslos hybriden Formen nach religionsgeschichtlichen Hintergründen oder nach Art der Handlungsformen zu ordnen.¹⁶

Dieser Aufsatz kann also auch nur erneut leisten, einen verschwindend kleinen Ausschnitt inhaltlich im Bezug auf den Umgang mit Leid und Leiden zu analysieren, und zwar einen geringfügigen Ausschnitt sowohl historisch als auch im Quellenmaterial einer bestimmten Strömung, die ich annäherungsweise regionalen spirituellen Dienstleistungsmarkt nennen würde. Damit knüpfe ich an die Arbeit von Markus Hero¹⁷ zum spirituellen Dienstleistungsmarkt als Konzept und als historisches Feld der ersten Dekade dieses Jahrhunderts im Ruhrgebiet/D an sowie an meine religionsökonomischen Ausführungen dazu, in denen weitere Dynamiken

¹² *Serina Heinen*, ‚Odin rules‘. Religion, Medien und Musik im Pagan Metal (Religion und Medien 3), Bielefeld 2017.

¹³ *Christoph Wagenseil*, „Esoterik und alternative Spiritualität von A bis Z“, in: Remid. Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Marburg (23.09.2017), <https://www.remid.de/blog/2017/09/esoterik-und-alternative-spiritualitaet-von-a-bis-z/> [Abruf: 24.07.2019].

¹⁴ *Bron Taylor*, „Earth and Nature-Based Spirituality: From Deep Ecology to Radical Environmentalism“, in: *Religion* 31/2 (2001), 175–193.

¹⁵ *Stefan Binder / Anne Koch*, „Holistic Medicine between Religion and Science. A Secularist Construction of Spiritual Healing in Medical Literature“, in: *Journal of Religion in Europe* 6 (2013), H. 1, 1–34.

¹⁶ *Anne Koch*, Religionsökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2014.

¹⁷ *Markus Hero*, Die neuen Formen des religiösen Lebens (s. Anm. 2).

dieses Partialmarktes in ihren Folgen für die inhaltliche Konturierung der Anbieter herausgearbeitet werden.¹⁸ Unter dem ausgewählten Segment, das einen Eindruck und Überblick zum spirituellen Dienstleistungsmarkt verschaffen soll, wähle ich typische Intermediäre, wie die neue Institutionenökonomie sie nennt. Intermediäre sind etwa „Portale“ zu bestimmten Bereichen im Internet,¹⁹ die Angebote sammeln und Diskussionsforen, Veranstaltungskalender und Ähnliches zur Verfügung stellen, das sind Messen (wie etwa die Esoterik-,²⁰ Yoga-, Ayurvedamessen) als auch regionale (print und online) Veranstaltungsmagazine zu „alternativen Religionsformen“.²¹ Eine Übersichtsinternetseite des TV-Moderators von Mystica zu Zeitschriften kann einen guten Eindruck davon geben, wie divers die Angebote, Anbieter/innen und religionsgeschichtlichen Anknüpfungen sind, die darunter auf Objektebene zusammengefasst werden.²²

3 Leid als Thema in alternativen religiösen Portalen

Ausgewählt werden hier lediglich fünf deutschsprachige, regionale Intermediäre aus Bayern und Österreich –, alle zugleich

Print-Anzeigemagazine und Internetportale,²³ nämlich *Kraftquelle* für „Berchtesgadener Land & Salzburg mit Umland“ im Zeitraum 2017–2018, *Prisma/vivita* für Bayern, dann *Ursache\Wirkung* mit Schwerpunkt auf 2019, *vita-leben.at* sowie *Bewusst Sein*. Sie sind werbeanzeigen- bzw. inseratfinanziert, liegen in Biofachmärkten, manchen Yogastudios und alternativen Einrichtungen kostenlos auf, können gegen eine geringe Gebühr meist auch im Print abonniert werden und finden sich inzwischen auch online, teils zum PDF-Download.

3.1 Das Thema Leid in *Kraftquelle*

Hier ergibt sich als erste Schwierigkeit für eine Recherche zum Thema Leid in *Kraftquelle*, dass dieses Stichwort erst gar keine emische Unterkategorie des Magazins ist, die nämlich bezeichnenderweise lauten: Ayurveda, Bewusstsein, Ernährung, Frauen, Gedichte & Zitate, Gesundheit, Herzsentdeckungen, Interview, Kräuterkennen, Lebensfragen, Lebensweg, Musik – Stimme – Tanz, Psychologie, Spiritualität, Sexualität & Partnerschaft, Tantra, Wege der Heilung, Weiblichkeit.²⁴ Eine Seitensuche ergibt keinen Treffer zu „Leid“ in den Titeln (insgesamt 119, davon einige

¹⁸ Anne Koch, Religionsökonomie (s. Anm. 15).

¹⁹ Zum Beispiel die Seite <http://www.enjoyliving.at>, Geist & Seele, Spiritualität und dort die drei Kategorien Meditation, Riten & Rituale, Esoterik, <http://www.enjoyliving.at/geist-und-seele-magazin/spiritualitaet.html>, hier etwa auch ein Beitrag zu Tod und Trauer: <http://www.enjoyliving.at/geist-und-seele-magazin/spiritualitaet/meditation/das-individuelle-grab-ort-der-erinnerung-und-des-innehaltens.html> [beide Abruf: 24.11.2019].

²⁰ Zum Beispiel die Messe Spiritualität & Heilen in Wien, März 2020, <https://www.messeninfo.de/SPIRITUALITAET-Heilen-M804/Wien.html> [Abruf: 24.11.2019].

²¹ Überblick siehe https://secret-wiki.de/wiki/Spirituelle_Zeitschriften [Abruf: 24.11.2019].

²² <https://www.mystica.tv/rezensionen/zeitschriften/> [Abruf: 24.11.2019].

²³ Es gibt hier selbstverständlich noch viel mehr wie Lebenswege Magazin. Ökologie, Ganzheitliche Heilweisen, Kreativität, neues Bewusstsein: <http://www.lebenswege-magazin.de> (bis Ende 2018), s. a. speziell zu Gesundheit: <https://www.wogibtes.info/rubrik/758917/Alternativ/>.

²⁴ <https://www.kraftquelle-bgl.de/artikel/> [Abruf: 28.10.2019; mit Heft 11 wird das Magazin ab September 2019 eingestellt.]

Titel mehrfach einsortiert, bereinigt sind es noch ca. 80) quer durch alle Kategorien. „Kraft/-quelle“ (13mal) und „heilen/heilsam“ (9mal) hingegen kommen sehr häufig vor. Leid muss somit über eine zweite Ebene von Konzepten erschlossen werden. In die engere Wahl kommen hier „heilen“, insofern es eine Ursache impliziert, von der zu heilen ist, und ein Beitrag zu Trauer. Angesprochen wird sehr häufig Krankheit und zwar in einem holistischen, also körperlich-psychischen Verständnis, da ein Schwerpunkt des Magazins auf Ayurveda, ayurvedische Medizin und Projekte erkennbar ist.

In der Unterkategorie „Lebensfragen“ findet sich ein Beitrag „Der Trauer begegnen“²⁵ der Trauerbegleiterin Jutta Groß-Reichl. Leid wird als „Trauer“ und „Schmerz“ in der breiten Veranlassung durch „Trennung, Tod, Krankheit und noch vieles mehr“ implizit thematisiert. Im Umgang wird stark gemacht, dass es Mutes bedürfe, dieses Gefühl des/der anderen zuzulassen und dem Prozess des Trauerns einen Raum zu geben. Positiv hervorgehoben wird, dass der Schmerz „immer ein individuelles Erleben ist“! Es wird nicht wirklich ausgeführt, weshalb das so anzuführen ist, ob es die Chance bedeutet oder den Gewinn, sich zu spüren oder zu wandeln, sei daher dahingestellt.

Aufschlussreich ist ein Beitrag über „Das innere Kind – Kraftquelle oder emotionaler Zerstörer?“²⁶, in dem in einem sehr eng gefassten Kausaldenken spätere Persönlichkeitsmerkmale über das emotiona-

le Erleben während Schwangerschaft und Geburt erklärt werden, vermittelt über die Produktion von körpereigenen Stoffen wie Adrenalin. Ob jemand „später“ ein problem- oder lösungsorientierter Mensch sein wird, werde dort bereits begründet. Leid wird hier wiederum nur implizit in einem biologisch-psychologischen Verständnis auf eine frühe Abhängigkeit rückgeführt. Ein Zellgedächtnis und ein Gedächtnis im „limbischen System“ werden eingeführt – als Übersetzung von „Unterbewusstsein“, um zu erklären, wo spätere „Muster, Glaubenssätze und Prägungen, unsere Vermeider, Ängste, Sorgen, Zweifel“ abgelegt werden und woher ihre hohe Wirksamkeit rührt.

Bei allen diesen sehr kurzen Beiträgen von einer knappen Seite steht am Ende ein Link zu einem Angebot (Buch, Coaching, Produkt, Charity, Therapie, Praktik, Ernährungsberatung usw.). Die Texte sind daher in ihrer Pragmatik als werbende Texte wahrzunehmen, die sich in der Gattung des Zeitschriftenbeitrages verstecken. Das Anzeigenbanner am rechten Seitenrand ist typisch für Portale.

3.2 Das Thema Leid in *Prisma/vivita*

*Prisma. Magazin für Bewusstsein und Lebensfreude*²⁷, seit Dezember 2017 *vivita*.[®] Das *Lebensfreude-Magazin*, ist eine regionale Portalzeitschrift zu spirituellen und ganzheitlich-gesundheitlichen Themen.²⁸ Das Suchergebnis zu „Leid“ verzeichnet fünfzig Treffer, allerdings fast ausschließ-

²⁵ Jutta Groß-Reichl, Der Trauer begegnen. Artikel vom 22.02.2017, <https://www.kraftquelle-bgl.de/trauer-grossreichl/> [Abruf: 28.10.2018].

²⁶ Artikel vom 05.02.2017 von Susanne Moser und Brigitte Duft, <https://www.kraftquelle-bgl.de/innere-kind-moser-duft/> [Abruf: 28.10.2018].

²⁷ Seit 1997 erschienen 124 Ausgaben.

²⁸ <https://www.vivitamagazin.de/index.php> [Abruf: 24.11.2019], Ausgaben für Franken und Südbayern/Schwaben inklusive Eventguide.

lich zu „leider“. Als Leiden sind bekannt das tägliche Leiden an der „Gedankenflut“ („Stoppt das Gedankenkarussell“), chronische Leiden (die als Folge von Hormonausschüttungen aufgrund falscher Gedanken dem einzelnen zugeschrieben werden), die Frage „Warum ausgerechnet ich?“²⁹ Letztere wird zunächst angesichts eines personalen Gottes formuliert und dann über die Ablehnung von (christlichen) Sündenvorstellungen übergeleitet zum karmischen Zusammenhang, unter dem die Dinge schon Sinn machten, wie sie passieren. Hier, wie in anderen Beiträgen, werden als individualpsychische Ursachen für Leiden Gier, Hass und Egoismus angeführt, fast schon formelhaft, und Achtsamkeit als probates Gegenmittel.

3.3 Das Thema Leid in *Ursache\Wirkung*

Das in Wien herausgegebene Heft und Internetportal „Ursache\Wirkung“ behandelt als einziges unabhängiges Magazin im deutschsprachigen Raum relevante Themen in den Bereichen Gesellschaft, Gesundheit, Spiritualität, Ökologie, Kultur und Politik aus buddhistischer Sicht. Gründer und Herausgeber ist Univ.-Prof. Dr. Peter Riedl³⁰. Nachdem die Einsicht in Leben als Leiden, die Ursachen des Leidens und der Weg aus dem Leiden zu den zentralen vier edlen Wahrheiten im Buddhismus gehören, ist zu erwarten, dass in dieser Quelle Leid eine zentralere Rolle einnimmt. Buddhistische Lehre und angewandte Weltsicht spielen sich zwar nicht im alternativ-religiösen Segment ab –, doch zeigen die Beiträge eine große Nähe

zum gesellschaftlichen Therapiediskurs.³¹ Für 2019 erscheinen bislang drei Beiträge zum Leiden (zwei im Segment Spiritualität, einer in Leben), 2018 war es keiner, 2017 zwei Beiträge, 2016 einer in BLOG, wobei dort nur kurz die vier edlen Wahrheiten erläutert werden unter der Überschrift Leiden und Lieben. Im ersten Beitrag „Leid und andere Gefühle“ (15.01.2019), vom „Kräuterdoktor“ (so ist es unterschrieben) Georg Weidinger, schildert der Autor aus der vernachlässigenden Atmosphäre seines Elternhauses und seiner Kindheit, die ihn Traumwelten hat aufsuchen lassen. Der zweite Beitrag „Ich suche die Leidfreiheit“ (25.02.2019) ist ein Interview von Christina Riedl mit dem österreichischen Psychotherapeuten und Meditationslehrer Christoph Köck über Vipassana Meditation. Diese Einsichtsmeditation könne helfen, „leidbringende Muster auf(zu)heben“. Auf die Frage, ob das Ziel der eigenen Leidfreiheit nicht dem Mitgefühl für andere im Wege stehe, wird geantwortet, dass erst Raum für andere entstehe, wenn man nicht mit eigenen Problemen beschäftigt sei. Was genau Leid sei, wird nicht thematisiert, eher, dass „Bewusstsein und Achtsamsein“ hilfreiche Haltungen im Alltag darstellen. „Woran die Menschen wirklich leiden“ (12.07.2019) von Paul Köppler ist eine Einführung in die buddhistische Lehre. Als Wege aus dem „innerlichen“ und dem „gewöhnlichen“ Leiden werden das Umdeuten der Situation, die Akzeptanz von Situationen und ein Sich-Entkoppeln von Situationen angeführt. In allen Texten ist markant, wie Leid in einem psychohygienischen Interpretationsrahmen behan-

²⁹ O. Autor, vivita 120/2018, <https://www.vivitamagazin.de/index.php/gluecklich-leben/item/warum-ausgerechnet-ich> [Abruf: 24.11.2019].

³⁰ <https://www.ursachewirkung.at/impressum> [Abruf: 24.11.2019].

³¹ Bei aller Diskussionswürdigkeit von Abgrenzungen wie ‚moderner westlicher Buddhismus‘, ‚modernistischer Buddhismus‘, ‚alternativ-religiöser Buddhismus‘, ‚Achtsamkeit‘.

delt wird und Achtsamkeit als Schlüssel gesehen wird, und damit eventuell auch instrumentalisiert ist, um die Wahrnehmung von Welt zu verändern. Sich um andere zu kümmern wird als universales menschliches Grundbedürfnis gesehen, so dass Leid nicht ausdrücklich mit ethischen Handlungsregeln verknüpft wird.

3.4 Das Thema Leid in *vita-leben.at*

„VITA möchte seine Leserschaft mit den Themenschwerpunkten Mindstyle, Psychologie & Sinnsuche, Yoga & In Balance, persönliche Entfaltung, Wohlbefinden & Gesundheit u. v. m. dazu anregen, das Schöne und Wahrhafte im Leben (wieder) zu entdecken. [...] VITA – für alle Frauen (und Männer) zw. 30 und 60 Jahren, die ... auf der Suche sind nach inneren Werten und Freude haben an persönlicher Entwicklung ... Wert auf einen bewussten, positiven & gesunden Lebensstil legen ... sich für Spiritualität und Weisheit interessieren, ganz ohne ‚Hokuspokus‘.“³²

VITA verortet sich im alternativ-religiösen und Lifestyle-Segment in den Kategorien Ayurveda, Cannabis/CBD, Mindstyle, Gesundheit, Beauty, Astrologie/Horoskop. Eine Seitensuche nach Leid bleibt ergebnislos. Die Werbeanzeigen und Teilnehmerschaft beim Amazon Partnerprogramm weisen ein hohes kommerzielles Interesse auf. Das hat Auswirkungen auf die ‚Artikel‘, die oft produktausgerichtet sind und die Trends der Segmente widerspiegeln. Wie bereits in *Kraftquelle* werden Themen von Depression bis Krankheit über Handlungsmöglichkeiten zu ihrer Lösung oder des Umgangs mit ihnen ange-

gangen. Eine kleine Glosse über Glück und die Frage, inwiefern es machbar sei und wie es sich zu Unglück verhalte, kommt zu dem Schluss, dass ein Eintauchen in „Freude“ noch jenseits des Glücks liege, da letzteres nur Kehrseite des Unglücks sein könne, und sakralisiert daraufhin Freude „als eine erhöhte Schwingungsfrequenz im Körper, verändertes Bewusstsein, mehr Licht im eigenen Wesen“ und: „Gelebte Spiritualität ist Freude. Denn Freude erlebe ich als etwas Göttliches.“³³

3.5 Das Thema Leid in *Bewusst Sein*

Online und Print-Ausgabe von *Bewusst Sein. Metaphysik, Sinnsuche und die energetischen Dimensionen des Lebens* werden vom Wiener Verein Arbeitskreis für Metaphysik nach eigenen Angaben seit 1983 herausgegeben, die darin die Verbreitung „metaphysischen Wissens“ sehen.³⁴ Die Befunde von oben wiederholen sich mit Blick auf die fünf Hefte von 2019: „unruhige Seelen“ erfahren, wie sie Frieden finden, es findet sich ein Buchauszug, wie Depression und Burnout „losgeworden“ werden können, Lebenskraft und -energie sind auch hier die Schlüsselwörter.

4 Fazit

Die Analyse eines Samples auf der Grundlage der Entscheidung, Intermediäre in Print und online Portalen am derzeitigen spirituellen Dienstleistungsmarkt zu untersuchen, kommt zu einem deutlichen Ergebnis: Leid ist im untersuchten kleinen Segment alternativer Religion das „Ver-

³² <http://www.vita-leben.at> [Abruf: 24.11.2019], im Impressum erscheint: Franz Grössler, Einzelunternehmen / Freies Gewerbe, Elsterweg 1, 8431 Gralla, Österreich.

³³ Daniela Hutter, <https://vita-leben.at/2019/03/19/tennis-match-go-federer/> [Abruf: 24.11.2019].

³⁴ Impressum 2019, <http://bewusst-sein.net> [Abruf: 24.11.2019].

schwiegene“³⁵ des Diskurses. Im semantischen Feld finden sich höchstens Krankheiten, Stress und Unglück und sehr stark die Gegenbegriffe von Kraftquelle, Lebensfreude und Glück. Leid wird veralltäglicht und entkolossalisiert zu Gedankenkarussell, Frühjahrsmüdigkeit und selbstgemachtem Stress.³⁶ Trauer ist „individuelles Erleben“, die Themen werden alle für einzelne als AdressatInnen angegangen. Gesellschaft und gegenwärtige Kultur erscheinen nur schemenhaft unter wenig positiven Vorzeichen als schnelllebig, anspruchsvolle Arbeitswelten und belastete chemische Substanzen. Statt der großen Theodizee und eines kosmischen Leides finden sich individuelle Hindernisse auf dem Weg des Selbst zu sich. Lösungen von Lebensproblemen werden in einem Amalgam aus biochemischen Erklärungen für Zustände und einer Popu-

lärpsychologie angeboten, denen gemein ist, dass sie leidvolle Zustände in ihrem Modell einsinnig erklären. Das Metaphysische des Leidens und seiner Ursachen, die kollektive Struktur und Einbindung der Menschheit in Leiden scheint außer in der buddhistisch geprägten Quelle in den Sampeln nicht auf.³⁷ Die Ergebnisse sind natürlich im Zusammenhang der untersuchten Quellenart zu deuten, wodurch sich die überdeutliche Abwesenheit des Themas zumindest etwas relativiert. Es ist ein Dienstleistungsmarkt, der mit positiven Bildern und Emotionen Produkte bewerben möchte und dabei der Werbepsychologie folgt. Das „Leiden der anderen“ (Susan Sonntag) und das Leiden der Kreatur, der Tiere oder wenigstens der heimischen Bienen, stehen dabei im Wege.

Ein wesentlicher Hintergrund für diesen Grundton ist die positive Psychologie³⁸, die in alternativen Religionsformen popularisiert wird. Aus Erkenntnissen zu psychologischen Vorgängen wie der selbsterfüllenden Prophezeiung, zur Wirksamkeit von (Auto)suggestion und positiven Bildern werden diese Zugänge, die auf Ressourcen, Resilienz und Transformation orientiert sind, favorisiert. Positive Emotionen wie Hoffnung, Dank, Geliebtsein spielen empirisch vielfach belegt für die spirituelle Entwicklung, fürs Wohlbefinden und den Selbstwert eine essenzielle Rolle,³⁹ wobei das Wachsen an der Krise

Weiterführende Literatur:

Franz Höllinger/Thomas Tripold, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur (Kulturen der Gesellschaft 5), Bielefeld 2012. Der Titel spricht das sich wandelnde Feld, das die beiden Grazer Religionssoziologen in klarer und aufschlussreicher Weise behandeln, bereits an!

³⁵ Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. Main 1993 (Erstausgabe 1972).

³⁶ Timo Heimerdinger / Anne Koch, „Es guckt und blinkt. Der Versandkatalog ‚Die moderne Hausfrau‘ als Versprechen auf Problemlösung und Lebensfreude“, in: Zeitschrift für Volkskunde 115 (2019), H. 2, 216–237.

³⁷ Das war und ist zum Teil anders, wenn in New Age oder früherem Ayurveda die kosmische Einbindung des Bewusstseins ein wichtiges Theorieelement ist.

³⁸ Lisa J. Miller (Hg.), Part Seven: Positive Psychology and Spirituality, in: The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality, Oxford 2012.

³⁹ James M. Day, Religion, Spirituality and Positive Psychology, in: Journal of Adult Development 17 (2010), 215–229, hier 216 (DOI 10.1007/s10804-009-9086-7).

eine ebenso wichtige Funktion hat.⁴⁰ Aufgrund des starken Bedürfnisses nach Erklärung und Weltverstehen – ausagiert in einem im hohen Maße komplexitätsreduzierenden Sinne in alternativen Religionsformen – sowie der Sehnsucht nach eigener Bedeutsamkeit und eines Lebenssinns gewinnt die Aktivierung positiver Semantik Oberhand.

Die Autorin: Anne Koch, Religionswissenschaftlerin, Forschungsprofessur Interreli-

giosität an der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz; Forschungsschwerpunkte: zeitgenössische Religion, religiös-weltanschaulicher Pluralismus, Religionsästhetik; Publikationen: zusammen mit K. Wilkens (Hg.), *Bloomsbury Handbook of Cognitive and Cultural Aesthetics of Religion* (HCCAR), London u. a. 2019; *Religionsökonomie. Eine Einführung* (Religionswissenschaft heute 10), Stuttgart 2014; zus. mit Petra Tillessen / Katharina Wilkens, *Religionskompetenz. Praxishandbuch im multikulturellen Feld der Gegenwart*, Münster 2013.

⁴⁰ Cristal Park, The Psychology of Religion and Positive Psychology, in: Psychology of Religion Newsletter. American Psychological Association Division 36 28/4 (2003), 1–8, hier: 6f.

Partnerschaft und Ehe heute

Julia Knop

BEZIEHUNGSWEISE

Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie

Welche Ressourcen aus Bibel und Tradition, Lehre und Leben, Liturgie und Ökumene tragen zu einem zeitgemäßen Verständnis heutiger Lebensformen bei? Welche theologischen Entwicklungen sind nötig und an der Zeit? Das Buch führt Analysen von Ehe und Familie aus den verschiedenen theologischen Fachperspektiven zusammen.

384 S., kart., ISBN 978-3-7917-3098-1
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Christoph Gellner

Leiderfahrungen als Ort des Aufbrechens der Gottesfrage?

Erkundungen in der Gegenwartsliteratur

♦ An ausgewählten Beispielen moderner Literatur geht Christoph Gellner der Frage nach, wie Literat/inn/en sich in unserer Zeit mit Erfahrungen von Leid und Schmerz beschäftigen und welche Fragen dabei aufbrechen, welche Ängste und Hoffnungen sie reflektieren und welche Worte sie für das oft nur schwer Sagbare in ihren literarischen Darstellungen finden. Der Beitrag zeigt, wie Autor/inn/en Leid und Gott miteinander in Beziehung setzen, mit der Theodizeeproblematik ringen und sich anklagend-rebellisch, distanziert, ja mitunter sogar humorvoll mit ihrem eigenen Gottesbild und ihrer Spiritualität angesichts der Verwundbarkeit und Begrenztheit des Lebens auseinandersetzen. (Redaktion)

„Schmerzen sind, wer auch immer etwas anderes sagt, nicht gut. Ich kann sie nicht verwenden. Manche können das. Bei mir aber, Herr, könntest du dir das sparen“, heißt es in *Péter Esterházy*s Tagebuch seiner Bauchspeicheldrüsenkrebserkrankung (ungar. Original 2016, dt. 2017). „Wozu sollten wir das Nicht-Gute in der Welt mehren?“¹ Neben dem Zwiesgespräch mit der „Bauchspeicheldrüsenfee“ im eigenen Inneren – wenige Monate vor seinem Tod am 14. Juli 2016 spitzt es sich zur Frage zu: „wozu, zum Teufel nochmal, [...] du bist“²? – drängt es den moribunden Schriftsteller immer wieder zur Zwiesprache mit Gott: „Du kannst im Wesentlichen auf mich zählen, auch wenn ich nicht mit allem in diesem deinen Leidensprojekt einverstanden bin. Unter uns gesagt, ich habe schon deine Kreuzigung als Übertreibung empfunden“³, notiert er am 15. Juli 2015. Als Vor-

satz zitiert der Romancier im August 2015 aus einer Mail Andris Viskys: „Gegenüber Gott haben wir – in Sachen körperliches Leiden – immer recht. Halte dich daran. Halte dich.“⁴

Angesprochen auf die von ihm literarisch wiederholt thematisierte Theodizeefrage: „warum es in der Welt das Böse gibt, wenn es den guten Gott gibt“, antwortete Esterházy in einem Interview im August 2014, „dass ich [...] einen solchen Gott nicht möchte“⁵. Angesichts der Chemotherapie will es ihm im Oktober 2015 scheinen, „als wäre der Körper nicht gut erfunden. Als Konstruktion. Mit Verlaub, Herr, kann es sein, dass Räder statt der Füße besser gewesen wären? Wir sind wieder da, bei der Zufälligkeit“⁶ der Schöpfung: „Also hat sich’s herausgestellt, dass es nirgends gut

¹ *Péter Esterházy*, *Bauchspeicheldrüsentagebuch*, München 2017, 85.

² Ebd., 235.

³ Ebd., 49.

⁴ Ebd., 96.

⁵ *Marianna D. Birnbaum*, *Die Flucht der Jahre*. Ein Gespräch mit Péter Esterházy, München 2017, 51.

⁶ *Péter Esterházy*, *Bauchspeicheldrüsentagebuch* (s. Anm. 1), 178.

ist, und der Herr sieht dem ungerührt zu. Im Nicht-Guten zu leben, kann auch gut sein, weil leben so gut ist. Bisher habe ich so gedacht, auch jetzt denke ich so, doch manchmal fällt mir ein, was ist wenn ... das Nicht-Gute sehr schlecht ist?“⁷

1 Worte für das Schwersagbare

In einer der letzten Eintragungen zieht Esterházy eine Art Resümee: „Diese Bauchspeicheldrüsengeschichte schien am Anfang eine gute Idee zu sein, sie verbesserte die Menschen, Anteilnahme, Liebe [...] Rücksichtnahme [...] Betroffenheit [...] entfalteten sich in ihren Spuren, doch stellt sich langsam heraus, dass dies für einen einzigen Menschen zu viel ist und solche Welterlösungsprojekte [...] besser dir überlassen werden sollten, Herr [...] Bedenke bloß, ein Gott ohne Hoffnung, ja, der wäre tatsächlich ein hoffnungsloser Fall. Auf diesen eine Welt zu gründen lohnt sich nicht. Wobei es durchaus sein kann, dass du dir das anders vorstellst. Ich kann dir nur schwer folgen, doch nehme ich an, das sei die Ordnung der Dinge. Laudetur.“⁸

Einen ganz anderen Ton schlägt dagegen der Lyriker Robert Gernhardt in seinem posthum erschienenen Gedichtband *Später Spagat* (2006) an. Nach den „K- [für Krankheit- bzw. Krebs-] Gedichten“ von 2004 versuchen diese Sterbegedichte ein letztes Mal den für Gernhardts Schaffen

typischen Spagat von Ernst und Spaß, um angesichts von „Blut, Scheiss und Tränen“⁹ „Worte für das Schwersagbare zu finden“, wie der vom Autor gezeichnete Klappentext ankündigt: „Stirbst wie nur je ein Tier? / Nimms leicht. / Tod wird durch nichts erweicht: / Siegt.“¹⁰

Anders als Georg Büchner, der im Schmerz den Fels des Atheismus sah, vollzog Heinrich Heine, Gernhardts großes Vorbild in Sachen Witz, Spott und Komik, auf seinem Pariser Schmerzenslager das paradoxe Zugleich von Gottesbekenntnis und Gottesanklage: „Ich werde den lieben Gott, der so grausam an mir handelt, bey der Thierquälereigesellschaft verklagen“¹¹, lautet sein letztes Zeugnis 14 Tage vor seinem Tod. Gernhardt übernimmt lediglich die satirisch-parodistische Abrechnung mit allen religiösen Sinnfestlegungen. Der Binnenzyklus „Aus dem Lieder- und Haderbüchlein des Robert G.“ ruft die christliche Bilderwelt nurmehr auf, um sie zu verwerfen, etwa die Kontrafaktur eines Kirchengesangbuchlieds „Geh aus mein Herz oder Robert Gernhardt liest Paul Gerhardt während der Chemotherapie“¹². Wenn von Gott die Rede ist, dann von einem *deus malignus*, der eine „Menschheit voll Furcht“ will („Der sich das erdachte, war / furchtbar.“¹³). Gehörten in der alten christlichen *ars moriendi* Gott und Teufel zu den Streitparteien am Sterbebett, wobei Gott die Oberhand behalten sollte, sind sie bei Gernhardt beide „gleich grausam“¹⁴.

⁷ Ebd., 182.

⁸ Ebd., 189.

⁹ Robert Gernhardt, *Später Spagat. Gedichte*, München 2008, 34.

¹⁰ Ebd., 42.

¹¹ Karl-Josef Kuschel, Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe, Düsseldorf 2002, 312.

¹² Robert Gernhardt, *Später Spagat* (s. Anm. 9), 17–19.

¹³ Ebd., 40.

¹⁴ Erich Garhammer, „Sterbegroße“. Wie Literaten auf das Sterben blicken, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017), 91.

Herrgott! Ich fiel aus deiner Hand
grad in des Teufels Krallen.
Doch hör! Der kleine Unterschied
ist mir nicht aufgefallen.¹⁵

Leid als Ort der Gotteserfahrung? Die Gegenwartsliteratur spiegelt ein widersprüchlich-vielstimmiges Panorama, postmetaphysische Todesdeutungen treten immer häufiger an die Stelle dezidiert antimetaphysischer Positionierungen der vorausgegangenen Jahrzehnte. Immer weniger arbeitet man sich – wie noch *Christine Lavant* in ihren zwischen geistlicher Dichtung und moderner Lyrik oszillierenden rebellischen Gebetsgedichten¹⁶ oder *Fritz Zorn* (Pseudonym für Federico Angst) in seiner zum schockierenden Kultbuch avancierten Gottesverfluchung *Mars* (1977)¹⁷ – emotional-polemisch an überkommenen Sinn- und Tröstungsangeboten ab. Dennoch setzen Schriftsteller/innen bis in die jüngste Gegenwart Gott und Leid aufschlussreich in Beziehung, nicht zuletzt in autobiografischen Krankheits- und Sterbenarrativen.

2 Offene Wunde Theodizee

Es war der frühe Krebstod, gegen den sein zehn Jahre jüngerer Bruder Matthias ankämpfte, bis er 1980 kurz nach bestandener Matura mit nicht einmal 21 Jahren starb, der *Thomas Hürlimann* (* 1950)

zum Schriftsteller machte. „Wir versuchten alle, das wegzulügen“, erläutert der Schweizer Bundesratssohn. „Er sagte: Nein, jetzt heißt die Wahrheit, ich krepriere, ich verrecke [...] In dem Moment, in dem so ein Lügengebäude zusammenbricht, werden die Sätze anders.“¹⁸

Von dieser „biographischen Tätowierung“¹⁹ rührt Hürlimanns existenziell wie theologisch aufwühlende Auseinandersetzung mit der *Theodizeeproblematik*, die sein Œuvre wie ein roter Faden durchzieht. Das begann bereits mit seinem literarischen Debüt, dem Geschichtenband *Die Tessinerin* (1981). „Mein Bruder war tagelang, nächtelang am Verenden. Fast vier Jahre war er krank. Er wusste, dass es die Krankheit zum Tode war“, verschränkt Hürlimann die Titelgeschichte einer im Dorf hinter Einsiedeln immer fremd gebliebenen, sterbenden Frau mit dem Sterben seines Bruders, das er anders nicht zu erzählen vermochte. „Sterben sei Wahnsinn. Wie ein Wahnkranker fühlte der Sterbende sich verfolgt. Alles, was er denke, träume, fühle, sehe, höre – es sei bestimmt von dieser einen, wahnsinnigen Idee: Du stirbst! Du!“²⁰

Hürlimanns Roman *Der große Kater* (1998) handelt von zwei Tagen im Leben der Schweizer Bundespräsidentenfamilie und erzählt von einem politischen Alphatier mit Spitznamen Kater, seiner an Gottes Vorsehung zweifelnden Gattin Marie

¹⁵ Robert Gernhardt, Später Spagat (s. Anm. 9), 19.

¹⁶ Vgl. Christoph Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel, Darmstadt 2004, 161–174 („Vergiß dein Puschwerk, Schöpfer“).

¹⁷ Vgl. Karl-Josef Kuschel, Was macht der Krebs mit den Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen, in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 453–470; Christoph Gellner, „Zuviele, Warum? gefragt? Theodizeempfindlichkeit im Raum der Literatur, in: Eva-Maria Faber (Hg.), Warum? Der Glaube vor dem Leiden, Fribourg 2003, 15–33.

¹⁸ Daniel Lenz / Eric Pütz, LebensBeschreibungen. Zwanzig Gespräche mit Schriftstellern, München 2000, 110 u. 113.

¹⁹ Ebd., 110.

²⁰ Thomas Hürlimann, Die Tessinerin. Geschichten, Frankfurt a. Main 1984, 122 f.

und ihrem dem Tod geweihten Sohn. Diesem autobiografisch gefärbten Zeitroman liegt unverkennbar die biblische Familienfiguration um Abraham zugrunde. Das vorangestellte Genesiszitat 22,1–2 („Und Gott versuchte Abraham [...]“) ruft die Abgründigkeit Gottes auf, wie sie die drei Elemente der biblischen Erzählung: Sohnesopfer, Suspension der Vernunft, Moralkonflikt provozieren. Kierkegaard, auf den das zweite Romanmotto verweist, sah den geprüften gottesfürchtigen Patriarchen als prototypischen Glaubensritter. „In den Modi von Transfiguration und Tragikomik“, deutet Michael Braun, „wird Hürlimanns literarische Bibelrezeption zur existentiellen Verhängnisforschung.“²¹

Schon als 7-Jähriger hatte Kater der Gedanke verstört, der ihm jetzt wieder schmerzhaft ins Bewusstsein dringt: Wenn der Herrgott es zulasse, dass ein unschuldiges Kätzchen leiden muss, könne die Welt nicht gut sein. Mit der Frage nach der Verantwortung Gottes wälzte er seit seiner Jugend im Kloster Einsiedeln „einen klassischen Stein des Anstoßes. *Unde malum*. Woher kommt das Böse. Theologisch formuliert: Gott hat alles geschaffen, das Universum, unsere Welt und die Menschen. Ja, alles schuf dieser Gott [...] Maries Schönheit und den Körper meines jüngsten Sohnes. Aber kann denn Gott, der Allgütige, auch sein eigenes Gegenteil erzeugen? Oder klafft da ein Widerspruch, ein entsetzlicher Irrtum in der göttlichen Logik? Mein Sohn ist krank, auf den Tod ist er krank, und wer lässt ihn leiden, wer lässt ihn krepieren – ein allgütiger Gott? [...] Woher, wenn nicht aus Gott, kommt das Böse, das Leiden, der Tod.“²²

Im Zentrum von Hürlimanns Politthriller steht das Medienspektakel eines Staatsbesuchs in der Schweiz, hinter dem Rücken des Bundespräsidenten wird eine Intrige vorbereitet, um ihn zu Fall zu bringen. Das spanische Königspaar weilt zu einem Staatsbesuch in der Eidgenossenschaft (Hürlimanns Vater hatte 1979 tatsächlich das Amt des Bundespräsidenten inne). Geplant ist eine große Luftkampfshow in den Alpen. Für das Damenprogramm setzt Pfiff, der Chef der Sicherheitspolizei, ein langjähriger Weggefährte und Rivale des Präsidenten, eigenmächtig den Besuch eines Berner Kinderspitals aufs Programm, wo der jüngste Sohn des Präsidenten qualvoll im Sterben liegt. Der durch die vorhersehbare Weigerung der Präsidentengattin hervorgerufene Eklat, kalkuliert Pfiff, werde ihn endlich selber ins Zentrum der Macht befördern.

Nicht ganz zu Unrecht verdächtigt Marie ihren Mann, er sei „eine Art Abraham“ und bereit, den eigenen Sohn auf dem „Altar der Öffentlichkeit“²³ zu opfern. Beim Galadiner zu Ehren der spanischen Monarchen provoziert sie einen Disput über die gebrechliche Einrichtung der Welt, kritisiert sie doch vor den offiziellen Gästen ihren Gatten: „die Welt meines Mannes ist von Gott geschaffen, und das heißt natürlich, dass alles, was geschieht, aus Motiven geschieht, die an sich gut sind [...] Und dieser Gott, bohrte sie weiter, ‚ist wirklich und wahrhaftig ein *guter* Gott [...] Und lässt es zu, dass unschuldige Kinder qualvoll sterben? [...] Wenn der Schöpfer wirklich und wahrhaftig allgütig ist, müßte doch [...] ein Hauch seiner Güte zu fühlen sein“, beharrt Marie angesichts des sinnlo-

²¹ Daniel Weidner (Hg.), Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016, 200.

²² Thomas Hürlimann, Der große Kater. Roman, Frankfurt a. Main 1998, 43.

²³ Ebd., 48.

sen Leidens unschuldiger Kreaturen, „seiner Güte [...] nicht seiner Grausamkeit!“²⁴

Der apostolische Nuntius setzt versiert zur gängigen schultheologischen Entlastung Gottes an, der zwar als Letztursache, nicht aber als willentlicher Anstifter des Bösen zu gelten habe: „Unsere Gastgeberin ist wie viele der irrigen Ansicht, Gott sei durch die Vorsehung in unsere Taten involviert“, lässt Hürlimann ihn die von Thomas von Aquin aufgebrachte Zulassungstheorie referieren. Gänzlich unsensibel biegt der Festbankettgast die schmerzlich beunruhigende religiöse Frage in eine kulinarische Frage um: „wenn ich jetzt vorher oder voraussehe, dass man uns demnächst das Dessert serviert, so habe ich durch diese Äußerung keineswegs den Anspruch erhoben, ich, Tomaselli, hätte die zu erwartende Köstlichkeit angerichtet [...] Unserem Herrn geht es in puncto puncti nicht anders. Er weiß alles. Und sieht alles. Und zugegeben, Frau Bundespräsident, er sieht das Kommende kommen. Aber daraus abzuleiten, er habe es ausgeheckt, direkt bewirkt oder gar verschuldet, scheint mir eine unzulässige Interpretation.“²⁵

Nach längerer Diskussion verliert der Präsident – anders als Kierkegaards Abraham – den Glauben: „lieber Juan Carlos [...] meine Frau hat vollkommen recht. Unsere Welt ist mitnichten im Guten verwurzelt [...] wenn wir nachdenken [...] und ins Innere der Schöpfung schauen, sehen wir Leiden, überall Leiden. Nicht das Gute, das Böse ist wirkungsmächtig

[...] und was uns [...] wie das Paradies erscheint, ist in Wahrheit eine Stätte des Übels, des Sterbens, des Verwesens [...] Majestät, ich bin der Vater eines Sohnes, der elend krepieren muß.“²⁶

Schließlich gelangt er zu der paradoxen Überzeugung, der „Große Niemand“ offenbare ihm im Sterben des krebskranken Sohnes „seine Abwesenheit“, gerade dadurch teile er ihm mit, „daß es ihn gibt“²⁷. Wie in der biblischen Abrahamserzählung wird nicht der Sohn, sondern „ein Tier“ geopfert: er selbst, der „große Kater“ verhindert die mediale Ausschachtung seines chemotherapierten Sohnes und verwehrt „den Kameraaugen des Öffentlichkeitsgottes“²⁸ den Zutritt zum Sterbezimmer. „Im Zenit und am Ende“ tritt er von seinem Amt zurück: „Was ist der Mensch? Ein König, ein Käfer, ein Nichts“, zieht „Kater Abraham“ gegenüber Juan Carlos das Fazit. „Die Krone krabbelt ins Grab. Der Zenit war sein Sturz.“²⁹

3 Die Wunde des Leben-Wollens und Sterben-Müssens

In der stark divergierenden Art der Selbstthematisierung ihrer tödlichen Krebserkrankung halten die Tagebuchtexte von Christoph Schlingensief und Wolfgang Herrndorf eine Art Vergrößerungsglas auf deren irr- und widersinnige Unbegreiflichkeit.³⁰ Unter dem Joseph-Beuys-Imperativ „Wer seine Wunde zeigt, wird ge-

²⁴ Ebd., 128f.

²⁵ Ebd., 130.

²⁶ Ebd., 183.

²⁷ Ebd., 185.

²⁸ Ebd., 214.

²⁹ Ebd., 198.

³⁰ Vgl. *Christoph Gellner*, Gebetszeugnisse in zeitgenössischen Krankheits- und Sterbenarrativen. Theologisch-literarische Erkundungen, in: *Simon Peng-Keller* (Hg.), *Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care*, Göttingen 2017, 229–250.

heilt“³¹ protokolliert der Performancekünstler *Christoph Schlingensief* (1960–2010) die beschämende „Wunde des Leben-Wollens und Sterben-Müssens“³². *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein* (2009): Schon der Titel lässt die intensive Auseinandersetzung mit Religiös-Spirituellen anklingen: „Schafft das heutzutage überhaupt jemand, über seinen Glauben, von mir aus auch über seinen Nichtglauben zu sprechen, ohne ins Rutschen zu kommen? Meistens wird doch sowieso geschwiegen“³³, gibt sich der katholisch sozialisierte Aktionskünstler überraschend als gläubiger Christ zu erkennen. „Eins ist klar: Ich bin kein Atheist. Und ich kann jetzt auch nicht sagen, na gut, das Universum ist irgendwie so etwas Höheres. Nee, ich brauche das konkreter: Mit Maria, Jesus und Gott, mit diesen dreien, möchte ich auf alle Fälle weiterleben [...] es gibt viele Wünsche, es gibt viele Ängste, es gibt viel Hoffnung. Hoffentlich beschützen die da oben mich jetzt.“³⁴

Seltsam genug: Mitten im „Totalcrash“³⁵ beschäftigen Schlingensief „diese Verbindungen zur Welt über mir“, spürt er doch, „dass da in mir wieder etwas auftaucht, was ich vergraben hatte“³⁶. Schlingensiefs berührendes Schmerztagebuch dokumentiert wiederholt Anläufe der Hinwendung zu Gott wie auch der Abwendung von ihm. Religions- und Gotteskritik begegnet ebenso wie ernstgemeintes religiöses Bekenntnis, ja, spirituell bewe-

gende Erfahrungen von Trost und Behütetsein: „Vor ein paar Tagen in der Kapelle [...] Da habe ich geredet, ganz leise vor mich hin geredet, obwohl niemand anderes da war. Habe gefragt, wie ich wieder Kontakt herstellen kann [...] Ich bin ganz still geworden und habe hochgeguckt, da hing das Kreuz, und in dem Moment hatte ich ein warmes, wunderbares, wohliges Gefühl. Ich war plötzlich jemand, der sagt: Halt einfach die Klappe, sei still, es ist gut, es ist gut.“³⁷ Zehn Tage später streicht Schlingensief die prekäre Resonanzlosigkeit seiner Kontaktsuche heraus: „Jesus ist trotzdem nicht da. Und Gott ist auch nicht da. Und Mutter Maria ist auch nicht da. Es ist alles ganz kalt.“³⁸

Angesichts des Widersinns seines tödlichen Krebsleidens konfrontiert der 47-jährige Gott mit den bedrängenden Warum-Fragen, seiner Wut und Trauer, seinem entschiedenen Protest: „Warum wird das alles jetzt kaputt gemacht? Warum? Mit wem rede ich da eigentlich? Du sagst ja doch nix.“³⁹ Über weite Strecken spricht Schlingensief die Sprache alttestamentlicher Beschimpfungen und bringt eine vergessene, verdrängte Tradition biblischer Klage- und Anklagespiritualität ins Spiel, die viel beunruhigender, ungetrösteter und rebellischer ist als ihre kirchlich-liturgisch gezähmte Rezeption glauben macht: „Ich bin aggressiv und wütend und habe den Draht zu Jesus und zu Gott verloren. Ich kann nicht mehr beten [...] das,

³¹ *Christoph Schlingensief*, *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung*, München 2010, 197.

³² Ebd., 160.

³³ Ebd., 127.

³⁴ Ebd., 129 u. 131.

³⁵ Ebd., 110.

³⁶ Ebd., 168 f.

³⁷ Ebd., 24.

³⁸ Ebd., 71.

³⁹ Ebd., 47.

lieber Gott, ist die größte Enttäuschung. Dass du ein Glückskind einfach so zertrittst [...] Und all die anderen Leute, die an dich glauben, zertrittst du auch, zum Beispiel die, die nach Lourdes laufen und dennoch nicht geheilt werden. Pure Ignoranz ist das.“⁴⁰

Das macht die verstörende Faszination dieses Krebstagebuchs aus, die leid-, schmerz- und theodizeempfindliche Auseinandersetzung mit und vor Gott, die sich immer wieder anschickt, selbst im Leiden das Leben zu feiern. „Es passiert so viel Leid, dass ich mit Gott wirklich meine allergrößten Probleme habe [...] Das ist doch eine Beschmerzungen, die da stattfindet. Gott ist ein Schmerzsystem. [...] Das ist doch bescheuert“, empört sich Schlingensief mit ijobscher Verve am Karfreitag 2008. „Das Gottesprinzip ist im Laufe der Jahrhunderte zu einem Prinzip der Schuld und des Leidens verkommen. Warum ist das Gottesprinzip kein Freudenprinzip? Warum denkt man nicht an Gott und preist ihn, wenn man sich freut, auf der Welt zu sein?“⁴¹

Am liebsten würde er allen Menschen zurufen, „wie toll es ist, auf der Erde zu sein. Was einem da genommen wird, wenn man gehen muss.“ Dennoch gebe es „zu viele Fehlkonstruktionen, an denen zu tausend Millionen Prozent niemand auf der Erde schuld ist“, für diesen rätselhaft-dunklen Abgrund Gottes und der Schöpfung führt Schlingensief Genschäden, Unfälle und Naturkatastrophen an: „Mein Gott, was für gigantische Kraftwerke von Leiden fliegen hier rum, da muss man doch auf deren

Bitten mal hören“⁴²! Die letzte Eintragung zitiert Schlingensiefs 87-jährigen Onkel, der ihm in einem Telefongespräch erklärt hatte: „ich habe auch manchmal das Gefühl von Gott verlassen zu sein, ich weiß auch nicht, wie ich mit ihm zusammenkommen soll [...] das ist eben das Paradox mit Gott“, entwickelt Schlingensief daraus ein bewegendes Gottesbild: „Da ist einer weg, ist nicht da, aber trotzdem ganz nah bei uns. Wenn jemand nicht da ist, dann ist er vielleicht einfach das Ganze [...] Dann kann er alles sein und selbst in seiner Abwesenheit anwesend sein.“⁴³

4 Gib mir ein Jahr, Herrgott, an den ich nicht glaube

Anders als Schlingensief und die Krebsliteratur der 1970/80er-Jahre klammert Wolfgang Herrndorf (1965–2013) die religiös-metaphysische Dimension ostentativ aus. Als „mühsame Verschriftlichung meiner peinlichen Existenz“⁴⁴ bezeichnete der Maler und Schriftsteller sein Erinnerungs-, Traum- und Trauerjournal *Arbeit und Struktur* (2013), das zunächst als Autorenblog in annähernder Echtzeit den Verlauf seiner dreijährigen bösartigen Gehirntumorerkrankung mitverfolgen ließ. Der spröde Titel umschreibt pointiert Herrndorfs Produktivitätsimperativ: „nur Arbeit hilft. Alle Panik ja immer nur dem Gedanken an die verlorene Arbeitszeit geschuldet.“⁴⁵ Bis der 48-jährige am 26. August 2013 sein durch zunehmenden Sprachverlust und zerebrale Ausfälle immer stärker

⁴⁰ Ebd., 51 f.

⁴¹ Ebd., 210 f.

⁴² Ebd., 249.

⁴³ Ebd., 254.

⁴⁴ Wolfgang Herrndorf, *Arbeit und Struktur*, Reinbek b. Hamburg 2015, 405.

⁴⁵ Ebd., 392.

eingeschränktes Leben mit einem Revolver selbst beendete („ein letzter Triumph des Geistes über das Gemüse“⁴⁶), kann er in einem regelrechten Kreativitätsschub mehrere Schreibprojekte (*Tschick, Sand, Bilder einer großen Liebe*) abschließen: „Gib mir ein Jahr, Herrgott, an den ich nicht glaube, und ich werde fertig mit allem. (ge- weint)“⁴⁷.

Begleitet von der Furcht verrückt zu werden, changiert Herrndorfs Tumor-Chronik „zwischen der Vorstellung eines folgenlosen Verschwindens des Einzelnen in einer Welt ohne Gott und Jenseits, ohne Spekulation auf eine Nachwelt, und dem als irrational empfundenen Wunsch, Spuren zu hinterlassen, nicht nur als Buch-Autor, sondern auch als materiell gewordenes Ich“⁴⁸. Als harter Atheist zitiert Herrndorf wenige Monate vor seinem Tod aus dem Buch der Weisheit (2,1–5) des Alten Testaments⁴⁹. Für Herrndorf ist „danach“ nichts und niemand, der Tod beendet und besiegelt „die unbegreifliche Nichtigkeit menschlicher Existenz. In einem Moment belebte Materie, im nächsten dasselbe, nur ohne Adjektiv.“⁵⁰ Nachts wiederholt er „in Endlosschleife“ ihm trostreich scheinende Sätze und Gedanken und baut „aus ihnen ein kleines Abendgebet zusammen“:

Niemand kommt an mich heran
bis an die Stunde meines Todes.
Und auch dann wird niemand kommen.

Nichts wird kommen, und es ist in meiner Hand.⁵¹

„Wenn man stirbt, stirbt das Bewusstsein“, hält Herrndorf fest. „Ein paar Gedanken, die sich vergeblich selbst untersuchen, ein paar Ideen vielleicht, zu weiten Teilen ein Ramschladen, das meiste secondhand.“ Dazu scheint er die Vorstellung von einem allwissenden Buchhalter-Gott ebenso zu zählen wie die sinnlose Auflehnung gegen die Absurdität des Universums: „Irrendwo ein Buchhalter, der die Inventarliste schreibt, die immer wieder angefangene und nie vollendete Sicherungskopie des ganzen Unternehmens, flüchtigen Medien, Tagebüchern, Freunden, Floppy Discs und Papierstößen anvertraut in der Hoffnung, sie könne eines Tages auf einem ähnlich fragwürdigen Betriebssystem wie dem eigenen unter Rauschen und Knistern noch einmal abgespielt werden. Der Versuch sich selbst zu verwalten, sich fortzuschreiben, der Kampf gegen die Zeit, der Kampf gegen den Tod, der sinnlose Kampf gegen die Sinnlosigkeit eines idiotischen, bewussten Kosmos, und mit einem Faustkeil in der erhobenen Hand steht man da auf der Spitze des Berges, um dem herabstürzenden Asteroiden noch einmal richtig die Meinung zu sagen.“⁵²

Eine Frage, „die sich Krebskranke angeblich häufiger stellen, die Frage ‚Warum ich?‘“, sei ihm „noch nicht gekommen. Ohne gehässig sein zu wollen, vermute ich,

⁴⁶ Ebd., 198.

⁴⁷ Ebd., 22.

⁴⁸ Elke Siegel, „die mühsame Verschriftlichung meiner peinlichen Existenz“. Wolfgang Herrndorfs „Arbeit und Struktur“ zwischen Tagebuch, Blog und Buch, in: Zeitschrift für Germanistik 26 (2016), H. 2, 348–372, hier 360.

⁴⁹ Wolfgang Herrndorf, Arbeit und Struktur (s. Anm. 44), 394 f.

⁵⁰ Ebd., 255.

⁵¹ Ebd., 110 f.

⁵² Ebd., 214.

dass diese Frage sich hauptsächlich Leuten aufdrängt, die, wenn sie Langzeitüberlebende werden, Yoga, grünen Tee, Gott und ihr Reiki dafür verantwortlich machen. Warum ich? Warum denn nicht ich? Willkommen in der biochemischen Lotterie.“⁵³ Über der demonstrativen Kälte seines Blicks auf alles vermeintlich Metaphysische sollte nicht vergessen werden, was Wolfgang Herrndorf an Intensität des Daseins in der Gegenwart findet. Als beglückende Erfahrung verdichteter Zeit berichtet er von Passionen, die ihn immer wieder die Schönheit der Natur erleben lassen: „Rudern auf dem See mit Freunden. Leider kann man mit den morschen Riemen nicht

durchziehen. Aber schön ist der Dunst am Ufer am Abend.“⁵⁴ Wie nie zuvor vermittelt ihm ein Sonnenaufgang die Freundlichkeit der Welt: „Einzig mir nachvollziehbare religiöse Handlung immer gewesen: der in allen frühen Zivilisationen praktizierte Kult um die frühmorgendliche Erwartung und Verehrung der Sonne. Aber alles, was danach kam und das Bild der Sonne ersetzte durch andere Bilder und die Bilder durch Abstracta und den Gott fröhlicher Gegenwart durch jenseitige Finsternis –“⁵⁵

Kritik an furchterregenden Höllen- und Jenseitsvorstellungen konventioneller Kirchenchristlichkeit, die mit einem Gott des Zorns, der Plagen und der Angst vor postmortaler Vergeltung drohte, begegnet auch bei Schlingensief. Doch während Schlingensief in seinem Krebstagebuch wie seinen letzten Theaterproduktionen seinen Schmerz, seine Verzweiflung und seine Ängste exponiert, dominiert in Herrndorfs Notaten dezidierte Coolness. Die wird durch vier eingeschobene Gedichte kontrastiert, die, jeweils am Ende abgeschlossen mit „Arbeit und Struktur“, listenartig Titel anderer Krebsbücher aneinanderreihen, darunter auch Schlingensiefs Schmerztagebuch⁵⁶. Einige Titelzitate scheinen kritisch die Banalisierung von Krebs auf dem zeitgenössischen Buchmarkt aufzuspießen wie Lance Armstrongs „Wie ich den Krebs besiegte und die Tour de France gewann“⁵⁷ oder „Malt Mami jetzt den Himmel bunt?“, die Trauergeschichte eines US-amerikanischen Lobpreisleiters über seine an Krebs gestorbene junge Ehefrau, die „ein neues Verständnis von Gottes

Weiterführende Literatur:

Walter Groß / Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.

In seiner inspirierenden Verbindung von biblischen, theologiegeschichtlichen und literarischen Zugängen noch immer ein unüberholt fundierter Kontrapunkt zu allzu glatten Antworten.

Simon Peng-Keller / Andreas Mauz (Hg.), Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende, Berlin 2018 (<https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/162179/>).

Theologie und Literaturwissenschaft, Psychologie, Philosophie und Ethik im Dialog mit Spiritual Care, Palliativmedizin, Krankenhausseelsorge und -pflege über heutige Krankheits- und Sterbeerzählungen.

⁵³ Ebd., 181.

⁵⁴ Ebd., 266.

⁵⁵ Ebd., 323.

⁵⁶ Ebd., 199.

⁵⁷ Ebd., 314.

Größe auch in schweren Zeiten“⁵⁸ vermittelt. Ähnliches mag für Ken Wilbers „Mut und Gnade“ gelten, hält man sich Herrndorfs scharfe Invektiven gegen alle Esoterik vor Augen, oder auch für „Wunder sind möglich. Spontanheilung bei Krebs“⁵⁹.

Bei der Mehrzahl der poetisch-assoziationsreichen Buchtitel wie „Ich mal mir ein Tor zum Himmel“⁶⁰, „Ich komm als Blümchen wieder“⁶¹ oder „Flieg nicht eher als bis dir Federn gewachsen sind“⁶², handelt es sich um Veröffentlichungen über den Krebstod von Kindern, Jugendlichen oder jungen Erwachsenen, die sterben mussten, bevor sie richtig gelebt hatten, häufig litten sie wie Herrndorf an Gehirntumor. Was bringt diese in scheinbar dadaistisch-lakonische Poesie gefasste Trauerarbeit nicht alles zum Klingen, wieviel Unausgesprochenes zwischen Schmerz, Empathie und Sehnsucht kommt in diesen Buchtitelgedichten ins Schwingen, wofür sie gerade in ihrer Verschwiegenheit zu allererst eine Resonanzsphäre öffnen? Dass im Raum säkularer Literatur an die Stelle der Not, die man mit dem Gebet hat, ein Gedicht als Ausdrucksmedium treten kann, wäre kein Einzelfall.

Dies gilt erst recht für das von Herrndorf zitierte, nicht näher ausgewiesene Goethe-Gedicht⁶³ – es folgt kaum zufällig unmittelbar auf die im Tagebuch erwähnte Lektüre von Psalm 88, einem ausschließlich als Anklage Gottes gestalteten Kran-

kengebete. In denkbar größtem Gegensatz zu Herrndorfs „kleinem Abendgebet“ erinnert es den kindlichen Wunsch, es gäbe ein „Ohr“, ja, „ein Herz“ für „meine Klage“ um „Erbarment“, den der erwachsene Tagebuchschreiber nurmehr als geliebtes Sprachzitat aufzurufen, als Gebet jedoch nicht zu realisieren vermag:

Da ich ein Kind war,
Nicht wusst', wo aus, wo ein,
Kehrte mein verwirrtes Aug'
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.⁶⁴

Das bestätigt nicht zuletzt Herrndorfs Roman *Sand* (2011), der durch eine Vielzahl religiöser Anspielungen (insbesondere auf das biblische Ijob-Buch) die Theodizeefrage umspielt, durch subversive Erzähltechniken jedoch die Frage nach Gott bzw. einem göttlichen Heilsplan problematisiert, ja, mit einem Protagoras-Zitat jedwede Theodizee abweist: „Was die Götter angeht, so ist es mir unmöglich zu wissen, ob sie existieren oder nicht, noch, was ihre Gestalt sei. Die Kräfte, die mich hindern es zu wissen, sind zahlreich, und auch die Frage ist verworren und das menschliche Leben kurz.“⁶⁵ Ursprünglich sollte der Roman „Die Wüste des Bösen“ heißen: „Das Böse in der Welt ist das Thema dieser als Thril-

⁵⁸ Dany Oertli, Malt Mami jetzt den Himmel bunt? Die wahre Geschichte eines bewegenden Abschieds, Asslar 2009 (Verlagswerbung). Weitere Recherchenachweise in Christoph Gellner, Gebetszeugnisse in zeitgenössischen Krankheits- und Sterbenarrativen. Theologisch-literarische Erkundungen (s. Anm. 30).

⁵⁹ Wolfgang Herrndorf, Arbeit und Struktur (s. Anm. 44), 315.

⁶⁰ Ebd., 408.

⁶¹ Ebd., 47.

⁶² Ebd., 408.

⁶³ Es handelt sich um die dritte Strophe der frühen großen Hymne „Prometheus“.

⁶⁴ Wolfgang Herrndorf, Arbeit und Struktur (s. Anm. 44), 306.

⁶⁵ Wolfgang Herrndorf, Sand. Roman, Berlin 2011, 344.

ler nur getarnten Antitheodizee geblieben“, erläutert Michael Maar. „Eine Welt, in der das Geschilderte passiert, wird nicht von einem sowohl mächtigen als auch gütigen Gott regiert.“ Eine Frage lässt Herrndorfs Roman *Sand* indes offen: „die nach dem Sinn. Er ist nicht leicht herauszusieben aus dem Sand der Wüste, dem ewig gleichförmigen Nihil. Ein kleines glitzerndes Partikel findet sich aber vielleicht doch. Es ist ein elementares, der Ratio nicht untergeordnetes Gefühl: das Mitleid mit dem Lebendigen [...] Es gibt eine Reststrahlung von Empathie in der Kälte des Alls.“⁶⁶

Der Autor: *Christoph Gellner*, geb. 1959, Dr. theol., Studium und Promotion mit einer Arbeit auf dem Grenzgebiet von Theologie, Literatur- und Religionswissenschaft in Tübingen. Z. Zt. Leiter des Theologisch-pastoralen Bildungsinstituts der deutschschweizerischen Bistümer TBI in Zürich. Lehraufträge an den Universitäten Zürich und Luzern. Schlüsselpublikationen: „... nach oben offen“. *Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile*, Ostfildern 2013; *Die Bibel ins Heute schreiben. Erkundungen in der Gegenwartsliteratur*, Stuttgart 2019; zusammen mit Georg Langenhorst: *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*, Ostfildern 2013.

⁶⁶ *Michael Maar*, „Er hat's mir gestanden“. Überlegungen zu Wolfgang Herrndorfs „Sand“, in: *Merkur* 66 (2012), 340.

Johanna Schwanberg

Zeig mir deine Wunde

Kunstwissenschaftliche Betrachtungen über die Notwendigkeit des Sichtbarmachens von Leid

♦ Wie sehr menschliches Leben und Denken von seiner Verwundbarkeit her geprägt ist, zeigt sich auch in der bildenden Kunst. Johanna Schwanberg gibt in diesem Beitrag zunächst einen Einblick in die künstlerischen Darstellungen von Wunden und Verletzungen. Anhand exemplarischer Beispiele aus der Kunstgeschichte veranschaulicht sie, wie Wunden im Wandel der Zeit verstanden und ins Bild gesetzt werden. Der zweite Teil des Beitrags fasst die Konzeption der Ausstellung „Zeig mir deine Wunde“ des Dom Museums Wien zusammen. Mit einer Beschreibung der Exponate und Räume der Ausstellung illustriert sie, wie es gerade bildende Kunst vermag, „den Finger auf die Wunden zu legen und die Betrachterinnen und Betrachter zu sensibilisieren“. (Redaktion)

1 Verwundbarkeit als anthropologische Kategorie

Gebäude sind verwundbar. Die Gesellschaft ist verwundbar. Menschen sind verwundbar, körperlich und seelisch. Spätestens gegen Ende des Lebens wird die Verletzbarkeit des Menschen unübersehbar.

Wie sehr Verwundbarkeit das menschliche Dasein prägt, sodass von einer zentralen anthropologischen Kategorie gesprochen werden kann, wurde in den letzten Jahren besonders augenfällig. Durch Flüchtlingswellen und Terroranschläge im öffentlichen Raum rückte dieses Moment verstärkt in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit – für manche überraschend, hatte sich doch die westliche Gesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und vielen Jahren des Friedens und vor dem Hintergrund immer besserer medizinischer Versorgung dem Schein hingegeben, unverwundbar zu sein.

Das Bestreben, Verwundungen zu mindern, ist ein menschliches Grundbedürfnis und äußert sich in Strategien, sich vor Kälte, Krankheiten und Gewalt zu schützen. Ein Bemühen, das sich in zahlreichen mythologischen Erzählungen und literarischen Texten wiederfindet. So taucht etwa die Nereide Thetis, die Mutter des Achilleus, ihren Sohn in das Wasser des Styx, um ihn unverwundbar zu machen. Allerdings wird die rechte Ferse durch die Hand der Mutter nicht von der Flüssigkeit bedeckt, sodass Achilleus verwundbar bleibt und schließlich durch einen ihn genau an dieser Stelle treffenden Pfeil des Paris getötet wird. Ähnlich ergeht es dem Helden Siegfried in der Nibelungensage, der in Drachenblut badet, um Unverwundbarkeit zu erlangen. Er geht schließlich durch eine Verletzung an der Schulter zugrunde, die durch ein herabfallendes Lindenblatt nicht vom Drachenblut benetzt wurde. Beide Erzählungen

spiegeln nicht nur die zutiefst menschliche Sehnsucht nach Unverwundbarkeit, sondern auch die Tatsache wider, dass dieser Wunsch stets Utopie bleibt.

Jeder Mensch hat eine verletzbare Stelle, und genau diese bestimmt seine Existenz. Wäre ein Leben ohne Verwundbarkeit überhaupt erstrebenswert? Macht die Fragilität des Lebens, die körperliche wie seelische Verletzlichkeit, nicht erst empfindsam für die Sinnlichkeit des Daseins, für Beziehungen, für die Schönheit des Augenblicks? Bringen nicht erst gerade Verwundbarkeit und der Versuch, damit zu rechtzukommen, so etwas wie Kunst, Literatur und Musik hervor?

Besonders sichtbar werden Versuche des Ankämpfens gegen Verwundbarkeit seit Beginn der Neuzeit, die das menschliche Leben als eines begreift, in dem es nicht um die „Anerkennung der Vulnerabilität, sondern um deren ‚Aufhebung‘“¹ geht. „In diesem Sinne lässt sich die Neuzeit als bis in die Gegenwart fortwirkendes Projekt zur Überwindung der unterschiedlichsten potentiellen oder tatsächlichen körperlichen, psychischen, sozialen, ökonomischen, politischen, pädagogischen Leiden durch medizinische, technische, politische, ökonomische, ökologische und pädagogische Maßnahmen beschreiben.“² Dass alle Versuche des neuzeitlichen Menschen, Verwundungen zu vermeiden, an Grenzen stoßen oder sogar neue Verwundbarkeiten hervorbringen, lässt sich an zahlreichen Beispielen nachvollziehen. Etwa an technologischen Erfindungen, die das Le-

ben sicherer zu machen scheinen, aber zu Umweltzerstörungen führen, die das Leben gefährden. Die Geschichte zeigt auch, dass die Angst, verwundet zu werden, bzw. Anstrengungen, sich gegen Verwundungen zu schützen, häufig zur Verwundung anderer führen, sodass es schwierig ist, von erlittenen oder potenziellen Verletzungen zu sprechen, ohne nicht auch die Kehrseite der Medaille – nämlich die Fähigkeit des Menschen, zu verletzen – mitzudenken, wie es der Philosoph Fabian Bernhardt mit Bezug auf Paul Ricoeur getan hat: „Die Fähigkeit zu handeln, das heißt, etwas zu tun, impliziert die Möglichkeit zu verletzen, das heißt, jemandem etwas anzutun. Handlungsvermögen (agency) und Verletzlichkeit gehören zusammen. Im Altgriechischen und der Sprache der Lateiner war dieser Zusammenhang noch deutlich gegenwärtig. Wir haben uns daran gewöhnt, das begriffliche Gegenstück zur ‚Aktion‘ in der ‚Reaktion‘ zu erkennen. Der Gegenbegriff zum lateinischen *actio* lautete ursprünglich jedoch nicht *reactio*, sondern *passio*.“³

2 Verwundung der Leinwand und Verletzung des Künstlerkörpers

Wunden und Verletzungen sowie, daran gekoppelt, Leid und Schmerz gehören seit über 2000 Jahren zu den zentralen Themen der europäischen Kunstgeschichte. Ihre Bilder haben sich allerdings grundlegend geändert. Während etwa noch in

¹ Daniel Burghardt / Markus Dederich / Nadine Dziabel u. a. (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*, Stuttgart 2017, 9.

² Ebd.

³ Fabian Bernhardt, „Der eigene Schmerz und der Schmerz der anderen. Versuch über die epistemische Dimension von Verletzlichkeit“, in: *Verwundbarkeit. Hermeneutische Blätter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Zürich* (2017), H. 1, 7.

der griechischen Antike „nicht die Wunde, sondern der verwundete Mensch oder das verwundete Tier“ gezeigt wird, stellt „[d]ie europäisch-abendländische Kunst [...] beginnend mit dem 7. Jahrhundert Zusammenhänge dar, in die der Körper des einzelnen Menschen integriert ist, die ihn übergreifen. Die Wunde kann in das Zentrum dieser Darstellungen rücken, Mitte der Darstellung werden, auf die das andere konzentriert ist.“⁴ Diese zunehmende Fokussierung auf die Wunde in der Kunst geht mit der Veranschaulichung der Leidensgeschichte Jesu Hand in Hand, so Reinhard Hoeps: „Durch das Christentum ist die Wunde in der europäischen Kunst bildwürdig geworden, und aus der Aufgabe, die Wunden Jesu – dann auch die der Märtyrer – in ihrer religiösen Bedeutsamkeit angemessen und überzeugend zu präsentieren, sind Bildfindungen hervorgegangen, die einerseits der theologischen Reflexion das imaginäre Potential des christlichen Glaubens nahebringen, die andererseits aber auch von einem erheblichen Bewusstsein für die Bedingungen und die genuinen Möglichkeiten des bildsprachlichen Ausdrucks zeugen.“⁵

Befasst man sich mit der Geschichte des Christentums bzw. der sakralen Kunst, fällt auf, dass das Thema der Verwundung Christi in den Anfängen keineswegs in dem Maß präsent war, wie dies später der Fall ist. Hoeps spricht davon, dass „sich die Geschichte der Bildwürdigkeit der Wunde von der Spätantike bis zur Reformati-

on als eine Geschichte der zunehmenden Verwundung des Christus-Körpers“⁶ präsentiert. Im Spätmittelalter sind Verwundungen so allgegenwärtig, dass „die gesamte Geschichte Jesu als einzige Wunden-Biografie erzählt werden“⁷ konnte. Bedeutend wurde in dem Zusammenhang das Johannesevangelium, in dem geschildert wird, dass nach dem Tod Jesu ein Soldat eine Lanze in die Brust des Leichnams stieß und aus der Öffnung Blut und Wasser geflossen seien (Joh 19,34).

Eine entscheidende Rolle kommt diesbezüglich den Kirchenvätern, allen voran Augustinus, zu, die das ausgestalteten, was im Neuen Testament ansatzweise angelegt ist. Sie sahen in der Öffnung des Körpers, der Seitenwunde Christi und den aus ihr strömenden Flüssigkeiten das zentrale Offenbarungsgeheimnis bzw. den Ursprung alles Heilbringenden. Die Wunde wird zum Geburtsort der Kirche sowie der Sakramente, Blut und Wasser zum Zeichen und Medium von Taufe und Eucharistie, „das den göttlichen Körper mit den Menschen verband; sein Blut als Opfer für sie und wie das Wasser ein Mittel zur Reinigung ihrer Sünden“⁸. Entsprechend verehrt wurde die Wunde als Quelle des Lebens und des Glaubens. In diese Verehrung einbezogen wurden auch die verletzenden Instrumente, vor allem die Heilige Lanze, die Christus die Wunde zufügte. Die Wunde galt aber nicht nur als Austrittsstelle der heilbringenden Flüssigkeiten, sondern war umgekehrt auch der Zugang, um ins In-

⁴ Gustav Schörghofer, *Drei im Blau. Kunst und Glaube. Mit einem Beitrag von Julian Schutting*, St. Pölten–Salzburg–Wien 2013, 69.

⁵ Reinhard Hoeps, „Bilder der Wunde“, in: Reinhard Hoeps / Richard Hoppe-Sailer (Hg.), *Deine Wunden. Passionsimaginationen in christlicher Bildtradition und Bildkonzepte in der Kunst der Moderne*, Bielefeld 2014, 9–29, hier 23 f.

⁶ Ebd., 45.

⁷ Ebd., 50.

⁸ Ebd., 45.

nere des Glaubens und zu Christus vorzudringen und Heil zu erlangen. Demgemäß zahlreich sind auch Darstellungen von Wunden, die bei Herz-Jesu-Bildern bis zur realen Verletzung des Bildträgers in Form eines Schnitts ins Papier führen können, sichtbar etwa an dem herausragenden kleinen Blatt „Das heilige Herz“ (vor 1470) aus der Wiener Albertina.⁹

Verwundbarkeit stellt auch in der Moderne jenseits der christlichen Passionsikonografie ein Hauptmoment der Kunst dar, wobei sich die Auseinandersetzung mit Wunden auf mannigfaltige Weise gestalten kann. In Werken Francisco de Goyas oder später Max Beckmanns und Käthe Kollwitz' werden Grausamkeiten und Verwundungen aufgrund von Kriegen aufgezeigt. Künstler und Künstlerinnen wie Francis Bacon oder Frida Kahlo wiederum thematisieren die Verletzlichkeit des Körpers und geben Einblick in die Fragilität der menschlichen Existenz – ein Aspekt, der in der Kunst nach 1945 und dann vor allem in performativen Kunstformen nochmals eine existenziellere Dimension bekommt. Günter Brus, VALIE EXPORT, Gina Pane, Marina Abramović u. a. erklären ihren eigenen Körper zum Medium der Kunst; sie bilden Wunden nicht ab, sondern verwunden sich im Rahmen von Aktionen selbst. Auch wenn solche Werke keineswegs einen christlichen Hintergrund haben, ja im Gegenteil mitunter sogar ausgesprochen kirchenkritisch sind, so verbindet sie mit den christlichen Verwundungsbildern doch die Grundidee, dass nur durch den geöffneten Körper, durch das Zeigen von Verwundbarkeit, positive Veränderungen und

somit Heilung von gesellschaftspolitischen oder persönlichen Verletzungen eintreten können.

Um das Öffnen von Räumen, um ein Blicken hinter die Dinge und nicht um Dekonstruktion geht es auch jenen Künstlerinnen und Künstlern des 20. Jahrhunderts, die das herkömmliche Tafelbild zerstören und Verletzungen des Bildträgers zum Hauptstilmittel ihrer Kunst machen. Zum Inbegriff der Thematisierung von Verwundung im Sinne des Öffnens und Erneuerns wurde das Œuvre Lucio Fontanas. In der abstrakten Werkgruppe „Concetto spaziale“ brachte der in Argentinien geborene italienische Künstler seit 1949 unterschiedlich farbigen Leinwänden expressive Stiche, Löcher und Schnitte bei, um durch das Durchbrechen der materiellen Bildoberfläche – sowohl räumlich als auch metaphorisch – neue Dimensionen zu erobern, wie er in seinem letzten Interview betonte: „Ich habe nicht Löcher gemacht, um das Bild zu ruinieren. Ganz im Gegenteil: Ich habe Löcher gemacht, um etwas anderes zu finden.“¹⁰

3 Konzeption der Ausstellung „Zeig mir deine Wunde“

Als ich vor einigen Jahren die Leitung des neu zu konzipierenden Dom Museum Wien am Stephansplatz übernahm und mir als eine der ersten Ausstellungen eine epochenübergreifende Schau zur „Wunde“ vorschwebte, war mir noch nicht bewusst, wie aktuell und komplex das Thema ist. Allerdings erschien die Thematik wie

⁹ Thomas Lentjes, „Nur der geöffnete Körper schafft Heil. Das Bild als Verdoppelung des Körpers“, in: Christoph Geissmar-Brandi / Eleonora Louis (Hg.), Glaube, Hoffnung, Liebe, Tod. Von der Entwicklung religiöser Bildkonzepte, Ausst.-Kat. Kunsthalle Wien, Klagenfurt 1995, 152.

¹⁰ Zit. nach Simone Philippi (Hg.), Kunst des 20. Jahrhunderts. Museum Ludwig Köln, Köln 1996, 222.

geschaffen für ein Museum in kirchlicher Trägerschaft mit herausragenden sakralen historischen Werken und einer bedeutenden Sammlung moderner Kunst rund um den Domprediger und Kunstförderer Monsignore Otto Mauer.

Da sich die Eröffnungsausstellung „Bilder der Sprache und Sprache der Bilder“ ein Jahr davor mit einem epochenübergreifenden medialen Thema – nämlich der Verbindung von Wort und Bild – befasste, wollte ich die zweite Schau einer Thematik widmen, die ebenso aktuell wie zeitlos ist und einen Aspekt des menschlichen Lebens betrifft, der im wahrsten Sinn des Wortes unter die Haut geht. Zudem ist Verwundbarkeit ein Moment, das Besucherinnen und Besucher unterschiedlichster Kulturen, Religionen und Generationen berührt, da niemand im Lauf seines Lebens erlittenen oder drohenden Verwundungen entgeht.

In der Schau „Zeig mir deine Wunde“ stellten wir ein Jahr lang Werke unterschiedlichster Epochen unter sechs verschiedenen, mit offenen, verheilten oder potenziellen Wunden in Zusammenhang stehenden Aspekten einander gegenüber. Die einzelnen Bereiche widmeten sich folgenden Themenfeldern: „Wunden des Körpers, Wunden der Seele“, „Politik der Verwundung“, „Instrumente der Verwundung“, „Hinwendung zur Wunde“, „Die Verwundung der Welt“ und „Wunde als Fest“. Die Kapitel beinhalteten Exponate vom Mittelalter bis zur Gegenwart und bezogen Werke aus den eigenen Beständen sowie Leihgaben aus dem benachbarten Stephansdom, aus Pfarren der Erzdiözese Wien, österreichischen Stiften, in- und ausländischen Museen, Galerien, Privatsammlungen und Künstlerateliers mit ein. Nicht nur Epochen, sondern auch Medien und Gattungen betreffend umspann-

te die Präsentation eine große Bandbreite und zeigte Arbeiten aus den Bereichen Malerei, Grafik, Fotografie, Textil-, Video-, Buch- und Performancekunst sowie Kunsthandwerk.

Zentral dabei war, dass die Exponate weder ikonografisch noch chronologisch-kunsthistorisch angeordnet waren. Anliegen der Ausstellung war es auch keineswegs, theoretische Überlegungen zur Verwundbarkeit durch Kunstwerke zu illustrieren. Vielmehr ging es darum, durch assoziative, mitunter auch gezielt kontrastierende Hängungen Besucherinnen und Besucher anzuregen, über ein zentrales Thema des Menschseins nachzudenken.

Ein nicht minder wesentliches Anliegen der Ausstellung war es darzustellen, wie ähnlich die Fragen sind, mit denen sich Künstlerinnen und Künstler verschiedener Epochen befassen, auch wenn die formalen Antworten je nach Kunstentwicklung und Kunstwollen ganz unterschiedlich ausfallen mögen.

Die Konzeption der Ausstellung baute auf einer Kombination von ästhetischen und inhaltlichen Gegenüberstellungen und Gruppierungen auf. Mitunter gingen sakrale und profane, mittelalterliche und gegenwärtige Werke einen harmonischen Dialog miteinander ein, mitunter prallten sie hart aufeinander und irritierten. Gezielt wurden immer wieder Brüche hergestellt. So stach aus einem düsteren Ausstellungsbereich rund um Kriegsverwundungen eine chinesische Sommerteeschale (960–1279) hervor, bei der die Verletzung des Objekts durch Vergoldung der Bruchstelle besonders aufgewertet wird. Das Text-Bild Gerhard Rühms „Wunde/r“ (2004) verwies inmitten von Waffendarstellungen darauf, dass Verletzung und Heilung eng miteinander verknüpft sind. Oft sind es nur minimale Veränderungen,

die aus einer Wunde ein Wunder werden lassen.

Der Ausstellungstitel „Zeig mir deine Wunde“ nahm beim Titel eines Werks von Joseph Beuys Anleihe, der eine seiner legendären, 1974/75 entstandenen Installationen „Zeige deine Wunde“ benannt hat. Leitmotivisch für die Ausstellung war der Aspekt des Herzeigens der Wunde – im Sinn des Stehens zur eigenen Verletzlichkeit, aber auch der Öffnung dem Anderen gegenüber. Umgekehrt setzt dieser Akt jemanden voraus, der hinschaut, der die Augen nicht verschließt und sich der oder dem Verwundeten zuwendet. Zum Inbegriff dieses „Zeigens der Wunde“ mit Hoffnung auf Erlösung durch ein mitfühlendes Gegenüber wurde in der Literatur die Figur des Gralskönigs Amfortas in Wolfram von Eschenbachs „Parzival“. Erst durch hinschauendes Mitfühlen und die beim zweiten Besuch endlich gestellte Frage Parzifals nach der Ursache der Verwundung und der damit verbundenen Schmerzen kann Amfortas von seinem Leiden erlöst werden.

Passend zum Titel wählten wir als Bildmotiv für Plakat, Katalog und Folder die hyperrealistische Skulptur eines isolierten Arms des schwedischen Künstlers Anders Krisár. Der Arm ragte surreal aus der Wand hervor; er weist Spuren gewaltsamer Berührung in Form von Fingerabdrücken auf, ohne dass die Haut verletzt worden, eine Wunde sichtbar wäre. Zugleich ist die Hand zur Faust geballt, als würde sie sich wehren wollen. Verletztwerden und die Möglichkeit, selbst jemanden zu verletzen, finden sich in diesem Objekt auf spannungsvolle Weise gemeinsam dargestellt. Die Schau ging dem Titel entsprechend von der These aus, dass das Zurschaustellen von Verwundbarkeit nicht nur für ein dialogisches Miteinander und den christli-

chen Glauben, sondern auch für die Kunst wesentlich ist. Nur eine Kunst, die das Innerste nach Außen kehrt, berührt. Nicht umsonst zählen Künstlerinnen und Künstler, die nicht zuletzt ihre eigenen Verwundungen auf die Leinwand gebracht haben, zu den am teuersten gehandelten auf dem Kunstmarkt. Zudem kommt Kunst beim Sichtbarmachen von Verwundungen eine entscheidende Rolle zu. Bildende Kunst hat mehr als alle anderen Medien die Möglichkeit, den Finger auf Wunden zu legen und die Betrachterinnen und Betrachter zu sensibilisieren. Zugleich kommen durch die ästhetisch komplexe Struktur von Bildern auch in zutiefst erschütternden Werken Momente des Positiven und Hoffnungsvollen zum Ausdruck. Erkan Özgen stellte dies in seinem in der Ausstellung zu sehenden Video „Wunderland“ (2016) auf beeindruckende Weise dar.

4 Ausstellungsrundgang und Einbeziehung der Besucherinnen und Besucher

Der Rundgang begann mit einem Raum, der das Thema in seiner Vielgestaltigkeit durch ausgewählte Werke anriss. Zugleich erhellten die hier versammelten Werke das Verhältnis von Gegenständlichkeit und Abstraktion, von stark sichtbaren bis nahezu unsichtbaren Spuren von Verwundungen. Zum einen fanden sich hier historische Exponate, die eng mit dem Kern des christlichen Glaubens und der Passion Jesu verbunden sind; zum anderen spannte der Raum den Bogen bis zu Arbeiten zeitgenössischer Künstlerinnen und Künstler, in denen es wie bei Renate Bertlmanns „Maladies des Mystiques“ in performativen Werken um genderspezifische Fragen oder wie bei den Farbfleckenbildern und Skulp-

turen Iris Legendres oder Romain Sarrots um abstrahierte Wundenspuren geht. Die Aufmerksamkeit zog gleich beim Betreten der Ausstellung ein ungemein expressives Kruzifix eines unbekannten Künstlers (Anfang 18. Jahrhundert) auf sich. Es ist über und über mit Wunden bedeckt; die klaffende Seitenwunde wird zum Teil eines größeren Ganzen, in dem die Verwundung das werkbestimmende Element ist. Dem ausdrucksstarken Werk stand diagonal ein schlichtes Objekt mit einem versilberten Holzrahmen gegenüber. Es stammte aus der Reliquienschatzkammer des Stephansdoms: Das ungefärbte Leinen enthält laut Inschrift auf dem silbernen Rahmen als Reliquie ein Stück des Schweißstoffs Christi (1474/1902).

Der zweite Raum versammelte unter der Überschrift „Wunden des Körpers, Wunden der Seele“ Exponate, die vor Augen führen, dass sichtbare Wunden immer auch mit unsichtbaren Verwundungen zusammenhängen und, umgekehrt, seelische Wunden zu unübersehbaren Verletzungen am Körper führen können. Mitten im Raum schwebte „Shelter (Colored Horizon)“ (2017), eine hautfarbene fragmentierte weibliche Skulptur des Otto-Mauer-Preisträgers Manfred Erjautz. Sie steht eindrucksvoll für die Verletzlichkeit und Ausgesetztheit des Menschen; zugleich verweist der Titel der poetisch-surrealen Arbeit auf den Aspekt des Schutzgebens. Neben dem Fotokünstler Andres Serrano und Predellenflügeln aus dem beginnenden 16. Jahrhundert mit Darstellungen der „Sieben Schmerzen Mariens“ und des „Heiligen Johannes“ waren hier vor allem Künstlerinnen und Künstler aus dem Feld der Performance- und Aktionskunst des 20. und 21. Jahrhunderts wie Günter Brus, Katriona Daschner, VALIE EXPORT und ORLAN vertreten. Ihre Werke stehen für ei-

nen künstlerischen Ansatz, der deutlich macht, dass die Arbeit am eigenen Körper, mitunter auch das Öffnen der Haut und das Unter-die-Oberfläche-Blicken neue Wege und Freiheiten erschließen kann.

Um Macht und Ohnmacht, um Krieg und Kriegswunden, aber auch um den Versuch, Traumata zu verarbeiten und aus der Verletzung Kraft zu schöpfen, kreiste jener Ausstellungsbereich, den wir „Politik der Verwundung“ nannten. Rund um das zentrale Bild dieses Kapitels, eine spätklassizistische Kreuzigung, die 1938 von Nationalsozialisten beim Sturm auf das Erzbischöfliche Palais zerschlitzt wurde, waren vor allem Werke zeitgenössischer Künstler und Künstlerinnen wie Erkan Özgen, Lamia Joreige und Sophie Ristelhueber zu sehen. Sie belegten, dass Verwundungen häufig auf Machtkämpfe und gewaltsame Auseinandersetzungen in Zusammenhang mit politischer, religiöser oder geschlechterspezifischer Unterdrückung zurückzuführen sind.

Nicht die Wunden an sich, sondern die verletzenden „Instrumente der Verwundung“ standen im Mittelpunkt eines eigenen Kapitels, das besonderes Augenmerk auf die Waffen und Geräte legte, die zu Verletzungen führen. Oft kontrastieren die Gegenstände in der künstlerischen Darstellung mit der Zartheit und Lebendigkeit der Haut, in die sie wie in Jan de Beers „Marter des heiligen Sebastian“ (um 1510/15) oder Louise Bourgeois' „Ste. Sébastienne“ (1992) eindringen oder die sie berühren.

Eine singuläre Stellung nahm die mittige Ausstellungswand des Hauptraumes ein. Sie präsentierte auf der einen Seite die oben beschriebene monumentale spätklassizistische Kreuzigung mit den Spuren des nationalsozialistischen Gewaltregimes. Auf der Rückseite prangte ein großformatiges Barockgemälde aus dem 18. Jahrhun-

dert mit einem Wundenmotiv, dem im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben und unserem Ausstellungsmotto zentrale Bedeutung zukommt. Denn es stellte den „ungläubigen Thomas“ dar, der dem auferstandenen Christus direkt in die diesem durch Longinus' Lanze beigebrachte Seitenwunde greift. Erst durch die Berührung der Wunde realisiert der zweifelnde Apostel, dass es sich um den Erlöser handelt – ein Motiv, das über den religiösen Aspekt hinaus leitmotivisch für die These der Ausstellung stand, dass nur dort, wo dem Gegenüber die Verwundung auch erfahrbar wird, innere Berührung und Überzeugung stattfinden können.

Mit den historischen Werken eines „Schmerzensmanns mit Engel“ (um 1480)

Weiterführende Literatur:

Daniel Burghardt / Markus Dederich / Nadine Dziabel u. a. (Hg.), Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen, Stuttgart 2017.

Reinhard Hoeps / Richard Hoppe-Sailer (Hg.), Deine Wunden. Passionsimaginationen in christlicher Bildtradition und Bildkonzepte in der Kunst der Moderne. Ausst.-Kat. Kunstsammlungen Ruhr-Universität Bochum – Situation Kunst, Bielefeld 2014.

Christoph Geissmar-Brandt / Eleonora Louis (Hg.), Glaube, Hoffnung, Liebe, Tod. Von der Entwicklung religiöser Bildkonzepte. Ausst.-Kat. Kunsthalle Wien, Klagenfurt 1995.

Johanna Schwanberg (Hg.), Zeig mir deine Wunde. Ausst.-Kat. Dom Museum Wien, Wien 2018.

und einer Darstellung des „Barmherzigen Samariters“ (um 1820), aber auch modernen wie gegenwärtigen Arbeiten von Joseph Beuys und Hermann Nitsch widmete sich das Kapitel „Hinwendung zur Wunde“ vorrangig den Themen Heilung und Narben.

Verwundet werden nicht nur göttliche und menschliche Wesen. Vor allem Tiere sind in höchstem Maße verwundbar. Auch die Natur insgesamt und die gebaute Umwelt sind ständigen Verletzungen ausgesetzt, sei es durch Umwelteinflüsse oder durch menschliche Gewalt in Form von Kriegen oder gezielter Zerstörung. Das Kapitel „Die Verwundung der Welt“ brachte dies anhand von Exponaten aus dem Wiener Stephansdom und zeitgenössischen Arbeiten Gabriele Rothemanns, Kader Attias oder Hana Usuis zum Ausdruck.

Den Rundgang beendeten die Besucherinnen und Besucher nicht im Leid verharrend. Vielmehr führte die Schau im letzten, „Wunde als Fest“ betitelten Kapitel die Sinnlichkeit und vitale Energie, die Verwundungen und den daraus hervortretenden Körperflüssigkeiten wie vor allem Blut geschuldet sein können, anhand von Bildern Guillaume Cortois', Hermann Nitschs und Lucio Fontanas vor Augen.

Erst wenn der Mensch selbst aktiv mitwirkt, besteht die Möglichkeit, dass seelische und körperliche Wunden heilen. Diesem Gedanken folgend, ermöglichte es die installative und interaktive Arbeit „The Scar Project“ (2005 ff.) der kanadischen Künstlerin Nadia Myre den Besucherinnen und Besuchern, sich im Rahmen der Ausstellung bewusst den eigenen Verwundungen zuzuwenden.¹¹ Auf kleinen Leinwänden konnten diese ihren Wunden und

¹¹ Mit Dank an Sarah Jonas für das Sichten der entstandenen Werke und die Mitwirkung an dem Text.

Narben gestalterisch Raum geben. So entstanden zahlreiche Werke, die uns jeden Tag aufs Neue aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit, Offenheit und Kreativität überraschten. Mithilfe von Scheren, Nadeln, Bleistiften und Fäden stickten, stachen, schnitten und schrieben die Besucherinnen und Besucher ihre teilweise zutiefst persönlichen Erfahrungen zum Thema Schmerz und Verwundung in den Stoff der Leinwände ein. Raumgreifende Schlitze im Stoff, bis hin zu kleinen punktuellen Stichen und reduzierten, sensiblen Einschnitten, die auf den ersten Blick beinahe nicht erkennbar sind – die kreativen Interpretationen des Themas waren so vielfältig wie die Geschichten dazu, welche die Besucherinnen und Besucher meist anonym in die bereitgestellten Notizhefte schrieben. Sie erzählten von eigenen psychischen und physischen Erkrankungen, tiefsitzenden Ängsten oder vom Verlust eines geliebten Menschen. Die Betrachtung der einzelnen Werke zeigt unübersehbar: Schmerz und Verwundung sind elementare Bestandteile eines jeden Lebens. Die Frage ist, welche Möglichkeit der Mensch findet, um diese in sein Leben zu integrieren und sie anzunehmen. Auch davon sprechen die Leinwände. Viele der Arbeiten thematisieren Prozesse der Heilung und Aufarbeitung: So wurden zuvor in den Stoff geschnittene Wunden in oftmals mühsamer Kleinarbeit mit Hilfe von Nadel und Faden wieder sorgsam verschlossen und mit kleinen Notizen und Gedanken ergänzt. Die Gestaltung der Leinwände nahm teilweise Stunden in Anspruch. Manche Besucherinnen und Besucher kamen immer wieder ins Museum, um an ihrer Leinwand weiterzuarbeiten. Der Gedanke, mit der eigenen

Geschichte Teil des künstlerischen Projekts von Nadia Myre wie auch der gesamten Wunden-Schau im Dom Museum Wien zu werden, war für viele Besucher und Besucherinnen ein Ansporn, sich an „The Scar Project“ zu beteiligen.

Die Autorin: Mag.^a Dr.ⁱⁿ phil. Johanna Schwanberg; geb. 1966 in Wien; Kunst- und Literaturwissenschaftlerin; Studium an der Universität Wien sowie an der Universität für angewandte Kunst; 2001 promoviert über die „Bild-Dichtungen von Günter Brus“ (2003 veröffentlicht im Springer Verlag); seit 2013 Direktorin des Dommuseum Wien mit der Sammlung Otto Mauer; seit 2011 Lehrbeauftragte an der Universität für angewandte Kunst an der Abteilung „Kunstgeschichte“; 2005–2013 Universitätsassistentin mit besonderer Lehrbefugnis („Docens Ordinarius“) im Fachbereich Kunstwissenschaft der KU Linz; Mitwirkung an Forschungsprojekten sowie Tätigkeit als Ausstellungskuratorin, etwa „Kreuzungspunkt Linz“ im Lentos im Rahmen von Linz 09; zahlreiche Veröffentlichungen als Kunst- und Literaturkritikerin für „Parnass“, „spectrum“, die „Presse“, das Feuilleton der „Furche“, sowie für die Ö1-Serie „Gedanken für den Tag“; Publikationen (Auswahl): Dom Museum Wien. Kunst, Kirche, Gesellschaft, Berlin 2017; Highlights aus dem Dom Museum Wien. Historische Schätze und Schlüsselwerke der Moderne, Berlin 2017; Bilder der Sprache und Sprache der Bilder. Ausstellungskatalog des Dom Museum Wien, Wien 2017. Was spricht das Bild? Gegenwartskunst und Wissenschaft im Dialog (zusammen mit Monika Leisch-Kiesel), Bielefeld 2011.

Hildegard Wustmans

„Glauben Sie mir?“¹

Glaubensfragen in Zeiten des sexuellen Missbrauchs

Erstes Beispiel: Donald Trump. Er verbreitet nachweislich Lügen. Daran ändert sich auch nichts, wenn diese als alternative Fakten bezeichnet werden. Der Grund seiner Lügen ist offenkundig: Es geht um die verbale Untermauerung dessen, was seine WählerInnen von ihm erwarten. Aus diesem Grund werden gezielt falsche Aussagen, z. B. mit Blick auf EinwandererInnen oder den Klimawandel, formuliert.

Zweites Beispiel: VW. Seit September 2015 weiß die Öffentlichkeit, dass der deutsche Autobauer VW nachweislich die Abgaswerte bei Dieselmotoren manipuliert hat, indem eine illegale Abschaltechnik eingebaut wurde. Beworben wurden die Dieselmotoren als *clean Diesel*. Auch dies ist ein deutlicher Fall von Betrug den KundInnen und der Öffentlichkeit gegenüber. Warum das alles? Es geht um Profite und Marktanteile.

Drittes Beispiel: katholische Kirche. Die katholische Kirche hat lange Zeit die Unwahrheit in Bezug auf sexualisierte Gewalt an Schutzbefohlenen durch Priester gesagt, wenn sie denn überhaupt etwas gesagt hat. Es ist inzwischen offenkundig, dass im Rahmen der katholischen Kirche weltweit systematisch vertuscht, verleugnet und versetzt wurde. Der Grund ist schnell ausgemacht und eindeutig: Es ging um Institutionen- und Täterschutz. Dieses Agieren offenbart eine schamlose Seite der

Kirche, der es vor allem um die Unantastbarkeit des Klerus geht.

Alle drei Beispiele stehen für die Ungeheuerlichkeit, wie mit Tatsachen umgegangen wird. Sie belegen exemplarisch, wie systematisch Fakten vertuscht und / oder geschönt wurden. Inzwischen ist all das bekannt; und dennoch gibt es begeisterte AnhängerInnen von Donald Trump, kaufen Menschen noch Autos von VW und engagieren sich immer noch Männer und Frauen, Kinder und Jugendliche in der katholischen Kirche. Aber es reicht vielen Kirchenmitgliedern. Dies lassen Austrittszahlen vermuten und die Aktion Maria 2.0 zeigt das ebenso. Zu lange wurde systematisch verschwiegen, verschleppt, vertuscht, versetzt, verharmlost und all das nachweislich über das Jahr 2010 hinaus.

Am 28. Januar 2010 hat der Jesuit Klaus Mertes SJ das Tabu gebrochen, in dem er sich in einem Brief an ehemalige Schüler des Canisius-Kollegs in Berlin gewandt hat, um mit ihnen über den erfahrenen Missbrauch in der Schule zu sprechen und eine Aufarbeitung zu ermöglichen. Dieser Brief hat eine Lawine der Enthüllungen in Gang gesetzt. Im Nachgang wurden von der Deutschen Bischofskonferenz Leitlinien geschärft, die Präventionsmaßnahmen in den Diözesen deutlich intensiviert und nachhaltig verbessert. Aber erst die im September des vergange-

¹ Dieser Text basiert auf einem Vortrag, der am 22. Mai 2019 am Fachbereich 07 der Goethe-Universität Frankfurt a. M. gehalten wurde. Der Text ist geringfügig überarbeitet worden, der Vortragsstil wurde beibehalten.

nen Jahres herausgebrachte MHG-Studie hat gezeigt, dass es an Aufarbeitung und vor allem an der Bearbeitung der systemischen Faktoren deutlich mangelte.² Daran wollen die Bischöfe in einem Synodalen Prozess, in Zusammenarbeit mit dem ZDK, arbeiten. Hier geschieht etwas, man kann auf die Ergebnisse gespannt sein und vor allem auch darauf, welche Konsequenzen tatsächlich gezogen werden und welche Konflikte man in der deutschen Ortskirche und im Kontext mit der Weltkirche einzugehen und auszutragen bereit ist. Dass dies zwingend erforderlich ist, zeigen die Ergebnisse der MHG-Studie, die erschreckend, abgründig und bestürzend sind. Vor allem erste Reaktionen von einigen Bischöfen haben gezeigt, wie überfordert sie und das System mit diesen Enthüllungen sind. Exemplarisch wurde dies bei der Pressekonferenz vom 25. September 2018 in Fulda deutlich. Auf dem Podium sitzen neben den Wissenschaftlern u. a. der Vorsitzende der Bischofskonferenz Reinhard Marx und der Missbrauchsbeauftragte Stefan Ackermann. Die letzte Frage wurde von Frau Florin vom Deutschlandfunk

gestellt, welche die Bischöfe nach persönlichen Konsequenzen fragt und ob jemand von den versammelten Bischöfen vielleicht an Rücktritt gedacht hätte. Mit einem Wort erfolgt die Antwort. Es ist ein NEIN. Und es ist zugleich das letzte Wort der Pressekonferenz.³

Die MHG-Studie hat die katholische Kirche in Deutschland im Innersten getroffen. Im Aufarbeitungsprozess geht es um die Wahrheit über Täter und um die Opfer, deren Authentizität bis in die Gegenwart angezweifelt wird.⁴ Im Rahmen der Ausführungen soll ein Aspekt in besonderer Weise in den Blick genommen werden – die Glaubensfragen, die Überlebende von Missbrauch formulieren.

1 Missbrauch verspottet das christliche Freiheitsversprechen

Jede Form von Missbrauch überschreitet Grenzen und missachtet die Menschenwürde sowie das Recht auf freie Selbstbestimmung.⁵ Für Missbrauch gilt in der Regel, dass er sich dann anbahnt, wenn Le-

² https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, 29 [Abruf: 03.05.2019].

³ Vgl. *Christiane Florin*, Missbrauch sind immer die anderen, in: *Lebendige Seelsorge* (2019), H. 3, 178–181, hier 179.

⁴ Vgl. *Gregor Maria Hoff*, Kirche zu, Problem tot! Theologische Reflexionen zum Missbrauchsproblem in der katholischen Kirche, in: *Kursbuch 196 Religion, zum Teufel*, 2018, 26–39, hier 32.

⁵ Zu Definitionen und Begrifflichkeiten vgl. *Mary Hallay-Witte / Bettina Jansen* (Hg.), *Schweigebbruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 36 f. Ebenso die Definition der MHG-Studie. „Dieser schließt sowohl Handlungen nach dem 13. Abschnitt sowie weitere sexualbezogene Straftaten des Strafgesetzbuchs (StGB) ein als auch solche nach can. 1395 § 2 CIC in Verbindung mit Art. 6 § 1 des Apostolischen Schreibens *motu proprio datae* „*Sacramentorum sanctitatis tutela*“ (SST), nach can. 1387 CIC in Verbindung mit Art. 4 § 1 Nr. 4 SST wie auch nach can. 1378 § 1 CIC in Verbindung mit Art. 4 § 1 Nr. 1 SST, soweit sie an Minderjährigen oder Personen begangen werden, deren Vernunftgebrauch habituell eingeschränkt ist (Art. 6 § 1 Nr. 1 SST). Zusätzlich können dabei unter Berücksichtigung der Besonderheiten des Einzelfalls auch Handlungen unterhalb der Schwelle der Strafbarkeit, die im pastoralen oder erzieherischen sowie im betreuenden oder pflegerischen Umgang mit Kindern und Jugendlichen und Erwachsenen Schutzbefohlenen eine Grenzverletzung oder einen sonstigen sexuellen Übergriff darstellen, einbezogen werden. Sie betreffen alle Verhal-

benslagen prekär sind und / oder sich Situationen der besonderen Bedürftigkeit ergeben. Vor allem Priestern wurde lange Zeit in solchen Zusammenhängen uneingeschränkt zugetraut, dass sie Menschen auf ihrem individuellen Weg kenntnisreich begleiten, ihnen zur Seite stehen, wie es sonst niemand tut. Im wahrsten Sinn des Wortes überantwortet sich jemand in diesen Zusammenhängen der Autorität einer anderen Person, der man zutraut, dass sie Hinweise und Vorschläge unterbreitet, wo man gar nicht umhin kann, diese zu befolgen, weil sie gut, überzeugend und damit richtig sind. Mehr noch, der Priester bewegt sich im Raum der Liebe. Und der Priester hat dieser Liebe „in einer besonderen Weise [zu] entsprechen, was die Repräsentanz so anstrengend wie kostbar macht.“⁶ Finden solche Begegnungen in einem „gesunden“ Setting statt, dann handelt es sich dabei um eine Dreiecksbeziehung zwischen Priester, der zu begleitenden Person und Gott. Wenn allerdings diese ursprüngliche Dreiecksbeziehung binär codiert wird, bahnt sich Unheil an, denn dann erfolgt die „Verwechslung von geistlichen Personen mit der Stimme Gottes“⁷. So zeigt sich in den Formen des sexuellen und des spi-

rituellen Missbrauchs, „dass sich ein ‚Seelenführer‘ in der Seele eines anderen Menschen festsetzt und sie nach seinem Willen steuern will; er besetzt sie als Aufpasser, als ihr Kontrolleur; gibt ihr seinen Willen als ihren Willen vor; nimmt die Gottesposition in der religiösen Intimsphäre der anvertrauten Person ein.“⁸ Wenn das geschieht, dann mutiert der Priester von einer Person mit Autorität zu einer Person, die ihre Macht schamlos und unverschämt ausnutzt.⁹ All das wird dadurch verstärkt, dass es zwischen den Beteiligten ein asymmetrisches Beziehungsverhältnis gibt: das Amt, die Stellung, der gute Ruf, der Wissens- und Erfahrungsschatz ...

Inzwischen ist hinlänglich bekannt, dass der Missbrauchstäter langsam und in der Regel wohl überlegt vorgeht.¹⁰ Missbrauch geschieht nicht im Affekt. Missbrauch wird kalt geplant. Am Beginn des Missbrauchs steht die Beziehung, in die sich Grenzverletzungen einschleichen. Ein solches Vorgehen ist gewalttätig. Es führt Stück für Stück in die Isolation und in eine verstärkte Abhängigkeit. Letztlich hat man es mit Menschen zu tun, die emotional und spirituell abhängig und damit ausgeliefert sind. Aus einem solchen Geflecht ist kaum

tens- und Umgangsweisen mit sexuellem Bezug gegenüber Minderjährigen und erwachsenen Schutzbefohlenen, die mit vermeintlicher Einwilligung, ohne Einwilligung oder gegen den ausdrücklichen Willen erfolgen. Dies umfasst auch alle Handlungen zur Vorbereitung, Durchführung und Geheimhaltung sexualisierter Gewalt.“ https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, 29 [Abruf: 03.05.2019].

⁶ Gregor Maria Hoff, Kirche zu, Problem tot! (s. Anm. 4), 33.

⁷ Klaus Mertes SJ, Ethische und theologische Beurteilung, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Zum Umgang mit geistlichem Missbrauch, Fachtagung der Pastoralkommission (III), der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) und der Jugendkommission (XII) am 31. Oktober 2018 im Erbacher Hof, Bonn 2018, 35–45, hier 35.

⁸ Klaus Mertes SJ, Ethische und theologische Beurteilung, in: ebd., 35.

⁹ Vgl. Hans-Joachim Sander, Wenn moralischer Anspruch schamlos wird. Von der Unverschämtheit im sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Schuldkultur, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019), 83–92.

¹⁰ Dieses Vorgehen ist auch unter der Bezeichnung „Grooming“ (v. a. aus dem Internet) bekannt und folgt dem gleichen Muster: Vertrauen und Nähe aufbauen, um schließlich zu missbrauchen.

zu entkommen. Und wenn es gelingt, dann ist es für eine / einen selbst wie für andere kaum nachvollziehbar, dass das alles möglich war. Aber es war möglich, weil die TäterInnen eine ganze Palette an Mustern beherrschen und einsetzen: sie stehen für Sicherheit und Orientierung, Zugehörigkeit zu einer Elite und Nähe zu besonderen Persönlichkeiten. Zugleich herrschen mehr oder weniger verdeckt Druck und Zwang, Denk- und Sprechverbote, Kontrolle und Isolation. Und für TäterInnen im Kontext der katholischen Kirche kann eindeutig festgehalten werden, dass lange Zeit der Täterschutz vor dem Opferschutz stand.

Wenn sich ein Opfer irgendwann dann doch befreien kann, Erlittenes ins Wort bringt, sieht es sich häufig mit übler Nachrede, Verleumdungen und Vorwürfen konfrontiert. Man glaubt ihm oder ihr nicht. Dabei ist der Schritt, sich einer anderen Person anzuvertrauen, wesentlich für die Verarbeitung des erlittenen Missbrauchs. Minderjährige sind dabei noch stärker auf Unterstützung angewiesen als Erwachsene. Scham und / oder Angst vor negativen Konsequenzen können auch über lange Zeiträume dazu führen, dass Opfer schweigen.¹¹

Die MHG-Studie zeigt auf, dass als Vertrauenspersonen Eltern, Verwandte und Freunde am häufigsten genannt werden, aber auch Kirchenvertretern kommt eine nicht unerhebliche Rolle zu.¹² Dabei mussten Betroffene von Missbrauch immer

wieder die Erfahrung machen, dass ihnen nicht geglaubt wurde (10,8 %) 6,3 % gaben an, dass das Geschehen verharmlost wurde, 2,3 % wurde gedroht und 5,7 % wurde deutlich gemacht, dass dem Sprechen Sanktionen folgen würden.¹³ Damit ist genau das belegt, was Überlebende von Missbrauch befürchten: negative Konsequenzen nach der Offenlegung des Missbrauchs. All das „spielt Beschuldigten in die Hände und verringert das Entdeckungsrisiko sowie die Gefahr negativer Konsequenzen selbst bei Aufdeckungen der Tat.“¹⁴

Hier wird deutlich, dass Sprechen und Hören immer auch Machtstrukturen abbilden. Eindrücklich konnte dies in dem vom Bayerischen Rundfunk am 6. Februar 2019 ausgestrahlten Gespräch zwischen der früheren Ordensfrau Doris Wagner und Kardinal Christoph Schönborn aus Wien mitverfolgt werden.¹⁵ In diesem Dialog sprechen beide über Missbrauch: es geht um klerikalen Machtmissbrauch, spirituellen und sexuellen Missbrauch. Doris Wagner ist eine Überlebende von spirituellem und sexuellem Missbrauch. Inzwischen ist sie eine wichtige und präsente Stimme, die aufklärt, wie Missbrauch geschieht, systemisch ermöglicht wird und wie die Erfahrungen von Demütigung, Missachtung, Entwürdigung und letztlich Freiheitsraub Menschen zersetzen und Menschenleben kosten.¹⁶ Eine besondere Passage in dem ausgestrahlten Gespräch ist jene, in der es um den Wahrheitsgehalt der Berichte von Op-

¹¹ Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, 266 [Abruf: 03.05.2019].

¹² Vgl. ebd., 269 [Abruf: 03.05.2019].

¹³ Vgl. ebd., 270 [Abruf: 03.05.2019].

¹⁴ Ebd., 272 [Abruf: 03.05.2019].

¹⁵ Diese Dokumentation wurde am 13. April 2019 in Wien im Rahmen der 30. Romy-Preisverleihung (Österreichischer Film- und Fernsehpreis) mit dem Preis der Akademie ausgezeichnet. <https://www.br.de/fernsehen/das-erste/sendungen/report-muenchen/videos-und-manuskripte/missbrauch-kirche100.html> [Abruf: 03.05.2019].

¹⁶ Vgl. *Doris Wagner*, Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, Wien 2014.

fern geht. Diese Passage lautet im Wortlaut: „Ich möchte aber trotzdem, weil mir das unendlich viel bedeutet, noch einmal wirklich von Ihnen hören, was ich bis jetzt noch von niemandem in der Kirche gehört habe, von niemandem in einer Verantwortungsposition, dass Sie mir glauben. [...] Könnten Sie mir das sagen?“ (Doris Wagner)

„Ich habe es Ihnen vorhin schon gesagt, und ich habe Ihr Buch gelesen, und ich glaube Ihnen das.“ (Kardinal Christoph Schönborn, Erzbischof von Wien)

Für Frau Wagner war es außerordentlich wichtig, diese Antwort des Kardinals in der Öffentlichkeit zu erhalten. Und später sagt sie: „Ohne Kamera hätte ich gehault.“¹⁷ Hier geht es aber um mehr als die Ergriffenheit eines Opfers, dem ein Kardinal in der Öffentlichkeit glaubt. Vielmehr ist diese Sequenz des Gespräches machtpolitisch, theologisch und spirituell von grundsätzlicher Bedeutung. Mit anderen Worten: In dieser Sequenz ist genau das ansichtig, was Michel Foucault Pastoralmacht genannt hat.¹⁸

Beim Typ der Pastoralmacht handelt es sich um eine besondere Form individualisierter Macht, die sich im Christentum auf die Person des „Hirten“, des Amtsträgers konzentriert. Diese Macht ist nach Foucault u. a. dadurch geprägt, dass der

Hirte nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jede / jeden Einzelnen bemüht ist: *omnes et singulatim*. Der Hirte ist nur dann ein guter Hirte, wenn er die Herde zusammenhält, keines seiner Schafe verlorenght. Alles, was der Hirte macht, soll zum Wohl seiner Herde sein. Sie ist das Objekt seiner beständigen Sorge.¹⁹

Genau in dieser Spannung steht Kardinal Schönborn im Gespräch und im Besonderen angesichts der Frage von Frau Wagner. Er positioniert sich ihr und damit zugleich allen anderen gegenüber, für die er eine Verantwortung trägt: *omnes et singulatim*. An dieser Stelle sind Macht und Ohnmacht sprichwörtlich zu greifen.

2 „Can the subaltern speak?“²⁰

In ihrem vielbeachteten und kontrovers diskutierten Essay mit dem Titel *Can the Subaltern Speak?* aus dem Jahr 1988 geht die in Kalkutta (1942) geborene Spivak der Frage nach, ob Menschen sich in einer Situation der Ohnmacht überhaupt artikulieren können.²¹ Ihre Aufmerksamkeit gilt jenen, die „sprichwörtlich ‚ganz unten‘ zu finden sind.“²² die in den Mega-Cities auf den Straßen und in Favelas leben oder eben in den ländlichen und vom

¹⁷ <https://www.sueddeutsche.de/politik/profil-doris-wagner-1.4320569> [Abruf: 03.05.2019].

¹⁸ Michel Foucault, „Onmes et singulatim“: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: *ders.*, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits – Band IV. 1980–1988, Frankfurt a. Main 2005, 165–198.

¹⁹ Vgl. ebd., 170.

²⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can The Subaltern Speak?*, in: Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Engl. von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, Wien–Berlin 2008, 17–118.

²¹ Auch Hans-Joachim Sander verknüpft die Überlegungen von Gayatri Chakravorty Spivak in seiner Auseinandersetzung mit dem Thema des Missbrauchs. Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Beschämte Opfer, schamlose Vertuscher und unverschämte Täter, in: *Lebendige Seelsorge* 3/2019, 167–171.

²² *Mariá do Mar Castor Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage, Bielefeld 2015, 192.

Fortschritt weitgehend abgekoppelten Regionen.²³ Folgerichtig kann gesagt werden, dass mit dem Begriff Subaltern keine Identitätsbeschreibung vorgenommen wird, „sondern eine Position und Differenz“²⁴ markiert wird.

Übertragen auf die Zusammenhänge von Missbrauch wird dies z. B. daran deutlich, dass Menschen nicht von sich als Opfer oder Betroffene sprechen wollen, sondern sich selbst als Überlebende des Missbrauchs bezeichnen. Damit markieren sie eine Differenz zu den anderen Sprechenden und nehmen zugleich eine besondere Position im Diskurs über Missbrauch ein. Auch das wurde in dem Gespräch zwischen Frau Wagner und Kardinal Schönborn deutlich.

Doch bleiben wir zunächst beim Text von Spivak, der vor allem eine Kritik an westliche Intellektuelle ist. Sie bezieht sich in ihren Ausführungen auf den Text *Die Intellektuellen und die Macht. Ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze*.²⁵ Hierin kritisiert sie Foucault und Deleuze dahingehend, dass sie die Macht unterprivilegierter Menschen hervorheben, es jedoch versäumen, die dahinterstehenden Ideologien zu thematisieren. Zudem weist sie auf genderspezifische Leerstellen in den Diskursen hin. Spivak schreibt: „Doch die beiden ignorieren systematisch die Frage der Ideologie sowie ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte.“²⁶

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Ziel ihrer Argumentation beschreiben, das darin besteht, den subalternen Raum aufzulösen und damit ein Sprechen zu vermeiden, das sich anmaßt, für andere sprechen und handeln zu können. Ein Sprechen für andere ist ihrer Meinung nach nicht möglich, weil es wiederum selbst dazu führen kann, dass die anderen verstummen.

Der Frage nach dem Sprechen der Subalternen schließt sich eine weitere Frage an: ob den Subalternen denn überhaupt zugehört und geglaubt wird, wenn sie sprechen. Die Strukturen der Macht lassen das (eigentlich) nicht zu. Dies ist auch die Erfahrung von Doris Wagner und anderen Überlebenden von Missbrauch. In dem Gespräch mit Kardinal Schönborn sagt Doris Wagner: „Ich habe so vielen so oft meine Geschichte erzählt, mittlerweile Anzeige erstattet, und so weiter, ich habe in meiner Gemeinschaft von niemandem das gehört: Wir glauben dir, und das hätte dir nicht passieren dürfen.“²⁷

Die Erfahrung des zunächst Nicht-gehört-werdens, der ein Nicht-Glauben-wollen folgt, erklärt, warum es für Frau Wagner so wichtig ist, dass ihr der Vertreter der institutionellen kirchlichen Macht, Kardinal Schönborn, öffentlich Glauben schenkt. Denn nach wie vor ist es so, dass Überlebende von Missbrauch kaum als sprechende Subjekte wahrgenommen werden und wenn sie dann doch das Wort ergreifen, verstören sie, wie an Reaktionen

²³ Der von ihr verwendete Begriff der Subalternen geht wiederum auf Gramsci zurück (der ihn aus dem Vokabular militärischer Dienstgrade entlehnte), der damit all jene im Blick hatte, die nicht nur ökonomisch marginalisiert sind, sondern von einer Vielzahl von Ausschließungen betroffen sind. Vgl. *Mariá do Mar Castor Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie (s. Anm. 22), 192 f.

²⁴ Vgl. ebd., 187.

²⁵ *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can The Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 21.

²⁶ Ebd., 22.

²⁷ <https://www.br.de/fernsehen/das-erste/sendungen/report-muenchen/videos-und-manuskript/missbrauch-kirche100.html> [Abruf: 03.05.2019].

von Bischöfen abzulesen ist und durch Papst em. Benedikt XVI. auf die Spitze getrieben wurde, der den Niedergang der katholischen Morallehre und die 68er für den Missbrauch in der katholischen Kirche verantwortlich macht.²⁸ Oder aber Überlebende werden in ihren Aussagen missverstanden und selbst zu einem Gegenstand konkurrierender Diskurse, wie sich in der Debatte vom Missbrauch des Missbrauchs zeigt.²⁹ Überlebende des Missbrauchs sind Subalterne in der katholischen Kirche. „Sie sprechen, aber kommen mit ihren Anliegen nicht zu Wort.“³⁰ Sie stehen zwischen Reformorientierten und jenen, die bigott ihre Agenda von der Kirche durchsetzen wollen. Diese Konstellation ist jedoch weit aus mehr als ein kirchenpolitischer Streit. Es geht nicht um die Auseinandersetzung über die Gestalt von Kirche. Es geht um ihren Bestand.³¹

Spivak selbst macht diesen Sachverhalt, die „Opferung“ der Subalternen, am Beispiel der Selbstverbrennung von Witwen – der Praxis des Sati – deutlich. Dabei ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass die Selbstverbrennung von Witwen eher die Ausnahme denn die Regel war.³² Sati war nicht vorgeschrieben und wurde auch nicht gewaltsam durchgesetzt. Die Selbstverbrennung einer Witwe wurde als „ein-

drucksvolles Zeichen ihres eigenen Wunsches gedeutet, eine gute Ehefrau zu sein“³³ und es geschah wohl auch deshalb, weil damit Ehre und Würde verbunden waren. Sati bedeutet übersetzt „gute Ehefrau“³⁴. Es muss ebenso festgehalten werden, dass es auch ökonomische Gründe im einheimischen Patriarchat waren, welche die Witwen in die Selbstverbrennung drängten.

Im Jahr 1829 wurde diese Praxis durch die britische Kolonialherrschaft verboten. Die Witwenverbrennung ist für die Briten die Manifestation „des barbarischen und inhumanen Indien“³⁵. Damit werden die Körper der Witwen zu einer machtpolitischen Arena. Spivak schreibt mit Blick auf das Gesetz: „Wo Briten arme, zu Opfern gemachte Frauen sahen, die zur Schlachtbank gingen, haben wir es also in Wirklichkeit mit einem ideologischen Schlachtfeld zu tun.“³⁶ Das Ritual wird „als Verbrechen (Hervorhebung: im Original) neu definiert.“³⁷ Für Spivak ist dies nichts anderes als der Ausdruck dessen, dass weiße Männer die braunen Frauen vor braunen Männern retten wollen.³⁸ Durch das Gesetz wird die Inderin vor den Indern von den Briten in Schutz genommen und damit wird zugleich die zivilisatorische Überlegenheit der Kolonialgesellschaft markiert. Erst die Kolonialmacht hat aus der Tradi-

²⁸ Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html> [Abruf: 03.05.2019].

²⁹ <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/voderholzer-schamt-sich-und-warnt-vor-instrumentalisierung> [Abruf: 03.05.2019].

³⁰ Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Beschämte Opfer, schamlose Vertuscher und unverschämte Täter (s. Anm. 21), 170.

³¹ Vgl. ebd.

³² *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 87.

³³ *Mariá do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie (s. Anm. 22), 196.

³⁴ *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 98.

³⁵ *Mariá do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie (s. Anm. 22), 196.

³⁶ *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 87.

³⁷ Ebd., 89.

³⁸ Vgl. ebd., 98.

tion ein Opferritual gemacht, das zu einem Verbrechen im Rahmen der Kolonialgesetzgebung wurde.

In der Lesart von Spivak zeigt sich darüber hinaus, dass sowohl „das (koloniale und einheimische) Patriarchat *für* (Hervorhebung: im Original) die subalterne Frau“³⁹ spricht. Das lokale Patriarchat idealisiert sie „als Bewahrerinnen der ‚Tradition‘“, die Kolonialmacht sieht in ihnen die „Belegexemplare für die gewaltsam zu modernisierende barbarische Zurückgebliebenheit der Inder“⁴⁰. Eine traditionell-patriarchale Erklärung des freien Willens der Frauen wird durch eine aufklärerische-britische Sicht auf die Dinge ersetzt. Und damit werden die Frauen in den widerstreitenden Diskursen zerrieben. „Zwischen Patriarchat und Imperialismus, Subjekt-konstituierung und Objektformierung, verschwindet die Figur der Frau, und zwar nicht in ein unberührtes Nichts hinein, sondern in eine gewaltförmige Pendelbewegung, die in der verschobenen Gestaltwerdung der zwischen Tradition und Modernisierung gefangenen ‚Frau der Dritten Welt‘ besteht.“⁴¹

Spivak kritisiert somit deutlich das einheimische und das britische Patriarchat und zeigt auf, dass die Frauen „die zum Schweigen gebrachten Subalternen“⁴² sind. „Eine Subjektposition, von der aus sie sprechen“⁴³ könnten, wird ihnen von vorneherein nicht gewährt. Und genau an diesem Punkt kommt Spivak zu der Schlussfolgerung: „The Subaltern cannot speak.“⁴⁴

3 Dem Missbrauch nicht ausweichen oder Sich neuen Glaubensfragen stellen

Wer den Missbrauch überlebt hat, steht vor der schmerzhaften und mühsamen Aufgabe, wieder selbstbestimmt sprach-, handlungs- und entscheidungsfähig zu werden. Es geht um die Wiederaneignung des Lebens. Solche Prozesse brauchen Zeit, weil Selbstbestimmung nicht von heute auf morgen zurückgewonnen werden kann, weil das Leben mit Wunden und Narben erlernt werden muss, weil spirituelle und emotionale Entgiftungen Kraft kosten. Für die betroffenen Personen besteht eine wesentliche Herausforderung darin, zu lernen, sich selbst zu trauen. Es muss erneut gelernt werden, auf die eigene Intuition und das eigene Gefühl zu hören und damit wieder in Alternativen zu denken. Aber der Heilungsprozess spielt sich nicht nur in den Seelen und Körpern der Überlebenden ab, sondern er betrifft als Anklage auch Verantwortliche in Diözesen, Gemeinschaften und Gott selbst. Es sind fragile und höchst prekäre Zusammenhänge, in denen das zerstörte Selbstvertrauen wiederaufgebaut und die Selbstachtung wieder mühsam erlernt werden müssen.

So wie die Überlebenden von Missbrauch lernen, sich selbst zu trauen, so müssen Verantwortliche in den Diözesen und Gemeinschaften darauf achten, sich in zurückhaltender Aufmerksamkeit zu üben.⁴⁵ Diese Zugewandtheit muss gepaart

³⁹ *Mariá do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie (s. Anm. 22), 197.

⁴⁰ *Hito Steyerl*, Die Gegenwart der Subalternen, in: *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 7–16, hier 12.

⁴¹ *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 101.

⁴² *Mariá do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie (s. Anm. 22), 197.

⁴³ Ebd., 198.

⁴⁴ *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? (s. Anm. 20), 104.

⁴⁵ Vgl. *Doris Wagner*, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 177.

sein mit dem unbedingten Entschluss zuzuhören und der Bereitschaft, den Überlebenden zu glauben. Begegnungen mit Bischöfen und VertreterInnen der Kirche sind Teil eines schmerzlichen Entgiftungsprozesses für diese Überlebenden. Das erfordert bei den Betroffenen Mut. Von den GesprächspartnerInnen verlangt es unbedingten Respekt den Personen gegenüber, die Missbrauch erlitten haben. Es geht im Wesentlichen darum, dass die Verantwortlichen in den Diözesen und Gemeinschaften Verantwortung für das übernehmen, was an Menschen geschehen ist. Entscheidend ist auch, dass Überlebenden Raum gegeben wird, damit sie zum Sprechen gehört werden.⁴⁶ Denn es gibt eine Form des Zuhörens, die den / die andere zum Sprechen nicht nur einlädt, sondern geradezu verhilft. Auf diese Form des Sprechens hat die US-amerikanische Theologin Nelle Morton in ihrer Konzeption des *hearing to speech* hingewiesen. Diese Form des Zuhörens schafft einen Resonanzraum, in dem sich jemand freireden kann. Ein solches Zuhören kann heilend sein.⁴⁷ Dabei muss eines klar sein: Überlebende haben oftmals keine Worte für das, was ihnen angetan wurde. Und sie waren mit Tätern konfrontiert, die nicht nur Macht über sie, sondern auch Macht über die Sprache hatten. Auch die Sprache stand im Dienst des Täters. Und noch etwas anderes ist zu bedenken: Opfer waren vielfach von Menschen

umgeben, die ihnen „die Sprache verweigerten“⁴⁸. Ihnen wurde nicht geglaubt, wenn sie von ihrer Angst, ihren Schmerzen berichten wollten. Dessen müssen sich all jene bewusst sein, die mit Überlebenden des Missbrauchs sprechen. Es sollte sie nicht dazu verleiten, seelsorgliche Gespräche zu führen oder auf die Seite der Überlebenden zu treten. Es braucht vielmehr eine neue Eindeutigkeit und Verlässlichkeit, worauf der Jesuit Klaus Mertes schon früh hingewiesen hat. „Schüler, die vor 30 Jahren am Canisius-Kolleg missbraucht wurden, wenden sich heute an mich, weil ich der Rektor des Canisius-Kollegs bin. Sie wollen dem Vertreter der Institution begegnen, in deren Verantwortungsbereich sie missbraucht wurden. Der erste und wichtigste Dienst, den ich ihnen dann leiste, besteht darin, ihnen als Gesicht der Täterseite zugewandt zu sein.“⁴⁹

Im Rahmen der Eindeutigkeit und Verlässlichkeit kommen überdies Gott und die Theologie ins Spiel. Wer die Rede von Gott dazu benutzt, mit Verweis auf Gott selbst zu manipulieren, zu missbrauchen, argumentiert und handelt häretisch. Was Menschen durch Priester geschieht und geschehen ist, hat eine besondere Bedeutung für die Rede von Gott. „Im Alltag muss sich bewähren, was und wie über Gott gesprochen werden kann.“⁵⁰ Rede von Gott bedeutet dann, die *theologici proprii* und *loci theologici alieni* in eine kreative

⁴⁶ Nelle Morton, *The Journey is Home*, Boston 1985, 205 „You heard me. You heard me all the way. [...] I have a strange feeling you heard me before I started. You heard me to my own story. You heard me to my own speech (Hervorhebungen: im Original).“ Vgl. Stephanie Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech). Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 17 (1997), 283–297.

⁴⁷ Byung-Chul Han, *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Frankfurt a. Main 2016, 93 f.

⁴⁸ Vgl. Erika Kerstner / Barbara Haslbeck / Annette Buschmann, *Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch*, Ostfildern 2016, 101.

⁴⁹ Ein Gespräch mit Klaus Mertes SJ, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010), 420–425, hier 424.

⁵⁰ Hans-Joachim Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006, 121.

Spannung zu bringen und zu halten.⁵¹ Diese auf Melchior Cano zurückgehende Unterscheidung besagt, dass es neben den der Theologie eigentümlichen Orten der Darstellung des Glaubens, wie Schrift und Tradition, die katholische Kirche, Konzilien, darüber hinaus Orte gibt, die ihr von außen zukommen, wie die Philosophie, die menschliche Geschichte, die natürliche Vernunft.⁵² Diese Unterscheidung ist bedeutsam für die Ortsbestimmung der Rede von Gott und für den Glauben selbst. Denn daraus ergibt sich, dass es Orte mit Autorität außerhalb der Kirche gibt, denen kirchlich und theologisch nicht mehr ausgewichen werden kann. Der Glaube der Kirche ist ein Ort in der Geschichte, auf den sich die Rede von Gott beziehen muss.⁵³ Und die Überlebenden von Missbrauch sind ein solcher Ort. Zur Autorität eines Glaubens gehört eben nicht nur der Glaubensakt, sondern zugleich die Fähigkeit, Konfrontationen nicht auszuweichen und im Diskurs sprachlich zu bestehen. Für eine solche Autorität sind drei Dinge erforderlich: ein entsprechendes Maß an Wissen, ein sachliches Urteil und der Mut zu den notwendigen Umsetzungen.

Vor diesem Hintergrund ist klar, dass das Herstellen von Autorität ein kommunikatives Beziehungsgeschehen ist. Es geht um Argumentation, Überzeugung und letztlich um die Freiheit des Gegenübers. Die andere Person entscheidet, ob Zustimmung erfolgt oder nicht. Und damit ist Autorität zwingend und notwendig von einer

Macht zu unterscheiden, die jemand qua Amt und Funktion hat. So verstandene Autorität hat man nicht ein für alle Mal. Autorität kann man verlieren, aber auch zurückerlangen. Ein solches Verständnis von Macht und Autorität ist keine Selbstverständlichkeit, ist aber angesichts des Missbrauchs wegweisend. Denn es wirkt in die Theologie hinein, weil sich damit Positionierungen ergeben, die sich Ausschließungen im theologischen Diskurs widersetzen. Daran ist zu arbeiten, gerade im Diskurs mit Studierenden und Seminaristen. Denn mit disziplinarischen Maßnahmen, psychologischen Eignungstests und Korrekturen in der Ausbildung von Priestern allein ist es nicht getan. Es braucht eine theologische Bearbeitung des Missbrauchs in der katholischen Kirche. Warum? Weil man mit ihr systemisch dem Missbrauch in der katholischen Kirche richtig nah kommt, denn die Theologie beinhaltet Motive, sie bestimmt die Codes.⁵⁴

Deutlich wird dies z. B. im Kirchenbild der *societas perfecta*. Es ist noch immer in den Kapillaren der katholischen Kirche zu finden, auch wenn es mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil inhaltlich längst überwunden ist. Kirche als *societas perfecta* sicherte sich gegenüber dem Staat mit Konkordaten ab. Sie entwickelte ein eigenes Führungssystem, mit eigener Ausbildung und klaren Zuordnungen der Mitglieder. Sie strukturierte durch Religion das Leben von Menschen von der Wiege bis zur Bahre. Und die Theologie (vor allem die Dog-

⁵¹ Vgl. Elmar Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1978.

⁵² Vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*. Gaudium et spes, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 581–886, hier 599.

⁵³ Vgl. Elmar Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit* (s. Anm. 51), 19 f.

⁵⁴ Vgl. Gregor Maria Hoff, *Kirche zu, Problem tot!* (s. Anm. 4), 33.

matik und Morallehre) sicherte sie inhaltlich ab und machte deutlich, dass es für innerkirchliche Belange und Positionen keine Außenperspektiven braucht.⁵⁵

Der Umgang mit dem sexuellen und spirituellen Missbrauch kann als Beleg für dieses theologische Denken herangeführt werden und er zeigt zugleich an, dass lange Zeit Worte und Taten innerhalb der katholischen Kirche nicht übereingestimmt haben. Eine prekäre Theologie in Leitungsgremien der Kirche hat die dortigen Diskurse geprägt. Doch diese Theologie und Formatierung von Kirche ist weitgehend an ihr Ende gekommen. Diese Einsicht müssen gegenwärtig Verantwortungsträger in der katholischen Kirche gewinnen, denen der Widerspruch mit Wucht entgegentritt. Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche messen die Kirche an dem, was sie sagt und was sie tut. Das Handeln der Kirche hat eben auch Offenbarungsqualität.⁵⁶ Es „zeigt, wo sie steht und wer sie ist“⁵⁷. Und was sie sagt, gilt nicht, wenn sie nicht danach handelt.

Wer also an Gott glauben will, muss von dem wissen, wie nicht in diesem Glauben gesprochen und wie nicht im Verweis auf ihn gehandelt werden darf.⁵⁸ Auf die Spitze gebracht bedeutet dies, dass der Glaube allein nicht ausreichend ist, um von

Gott christlich zu sprechen. Natürlich ist Glauben unerlässlich, aber erst im Zusammenhang mit den zwei anderen Haltungen, der Hoffnung und der Liebe, kommt man der Darstellung Gottes nahe.⁵⁹ Es ist gerade die Haltung der Hoffnung, die den Horizont des Glaubens erweitert, weil Hoffnung eben nicht nur ein Gefühl, sondern obendrein eine Entscheidung, eine Handlung ist. „Hoffnung ist nicht träge, kann es nicht sein.“⁶⁰ Hoffnung zeigt sich im Tun, im Kontakt. Im Kontext der Theologie zeigt die Hoffnung, dass die theologische Wissensform ohne ein Außen, das sie anfragt, nicht sprachfähig ist. Glauben bedeutet deshalb eine Sprachfähigkeit gegenüber prekären Anfragen von außen; hier zeigt sich erst, ob Hoffnung und Liebe in diesem Glauben stecken oder es sich nur um blindes Festhalten an Sprachregelungen handelt.⁶¹

An diesem Punkt wird die Bedeutung der Glaubensfragen von Überlebenden des Missbrauchs offenkundig. Denn einem Glauben zustimmen zu können bedeutet, die Inhalte dieses Glaubens in das eigene Leben zu integrieren. Dem Glauben wird damit ein personaler Ausdruck gegeben, weil er die eigene Existenz anspricht.⁶²

Angesichts des Missbrauchs ist es somit notwendig und konsequent, dass die Sprache über den Glauben und Gott neu gewon-

⁵⁵ Hans-Joachim Sander, Pastorale Berufe in der Zweiheit von Religions- und Pastoralgemeinschaft – eine Topologie der Seelsorge nach dem Konzil, in: Georg Köhl (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 450–464, hier 458.

⁵⁶ Vgl. Elmar Klinger, Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 36), Münster 1997, 73–83, hier 80.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre (s. Anm. 50), 40.

⁵⁹ Vgl. Erika Kerstner / Barbara Haslbeck / Annette Buschmann, Damit der Boden wieder trägt (s. Anm. 48), 155.

⁶⁰ Martha Nussbaum, Das Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise, Stuttgart 2019, 235.

⁶¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre (s. Anm. 50), 40.

⁶² Vgl. ebd., 110 f.

nen werden muss. Wer nach dem sexuellen Übergriff durch Priester von Gott sprechen will, kommt gar nicht umhin, Gott neu zu sprechen, denn „Gott wohnt in der Sprache“⁶³. Dabei ist Gott mehr als ein religiöser Wortkomplex. Gott ist im Sinn von Abduktionen nahe zu kommen, welche „Zumutungen für religiöse Überzeugungen freisetzen und Umkehrvorgänge in Glauben, Denken und Handeln beinhalten“⁶⁴. Zu solchen Abduktionen zwingen die Glaubensfragen von Überlebenden des Missbrauchs. Sie stellen Glaubende vor die Zumutungen ihres eigenen Glaubens. Denn das, was Schutzbefohlenen angetan wurde, ist ein Verrat an Gott. Und sie klagen nicht nur an, sondern fragen, wie das ihnen zugeführte Leid durch Priester die Rede von Gott, das Beten, das Eucharistie-Feiern verändert. Und sie fragen Gott an. Einige Überlebende des Missbrauchs berichten, dass sie eine Liste haben, mit der sie am Ende der Tage vor Gott treten wollen. Alle Übergriffe, alle erfahrenen Schmerzen an Körper und Seele, alle Fragen sind darin festgehalten, auf welche sie in ihrem Leben keine Antworten bekommen haben. Dabei sind nicht sie es, die sich rechtfertigen und erklären müssen für das, was geschehen ist, sondern es ist Gott selbst.⁶⁵

Überlebende des Missbrauchs konfrontieren mit verworfenen, verschämten und verschwiegenen Aspekten im Glauben und in der Kirche. In ihnen tritt zu Tage, was nicht gesehen, nicht wahr sein soll und doch präsent ist. Wer ihnen gegenübersteht, steht vor dem Kreuz. Die Glaubensfragen von Überlebenden des Missbrauchs konfrontieren mit einer Macht, die aus der

Ohnmacht wächst. „Was die Frage nach der Macht der Ohnmacht betrifft, so habe ich diese in den letzten Monaten insbesondere in der Kommunikation mit den Missbrauchsoptionen erlebt. Sie fühlen sich nicht mächtig, keineswegs, aber sie haben durch ihr Sprechen Berge in Bewegung versetzt. Insofern kann man durchaus auch sagen: vom Kreuz her kommt uns nicht nur Ohnmacht, sondern auch Macht entgegen.“⁶⁶

Eine solche Rede von Gott ist nicht von spiritueller Arroganz, Verspottung und Hohn durchzogen, die darin zum Ausdruck kommen, dass die Darstellung und Realität Gottes miteinander verwechselt werden und in der Kirchenvertreter sich mit Gott identifizieren, aber nicht mit den Menschen. Es sind in besonderer Weise die Erfahrungen von Menschen bedeutsam für die Theologie, so wie Schrift und Tradition ihre Bedeutsamkeit für die Erfahrungen der Menschen haben. So verstandene Rede von Gott hat einen intrinsischen Schutzschild gegen Gewalt und Ideologie. Und im Rahmen einer solchen Rede von Gott glaubt man Überlebenden und stellt beschämt fest, dass es elend ist, wenn eine Überlebende fragen muss: Glauben Sie mir?

Die Autorin: Hildegard Wustmans war bis zum WS 2017/2018 Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, Österreich. Jetzt leitet sie das Dezernat Pastorale Dienste im Bistum Limburg, kommissarisch das Dezernat Schule und Bildung und ist außerdem apl. Professorin am FB 07 der Goethe-Universität Frankfurt.

⁶³ Ebd., 41.

⁶⁴ Ebd., 42.

⁶⁵ Vgl. Erika Kerstner / Barbara Haslbeck / Annette Buschmann, Damit der Boden wieder trägt (s. Anm. 48), 177.

⁶⁶ Ein Gespräch mit Klaus Mertes SJ (s. Anm. 49), 422.

Hermann Glettler

Für ein Plus an Vitalität

Zum Kulturauftrag der Kirche¹

1 Einleitung

„Der Geist ist es, der lebendig macht!“ *Der Heilige Geist* ist der Vivifikator, der Lebendigmacher, der Innovator und Ermöglicher des Neuen. „Dürrem gieße Leben ein!“, heißt es in der berühmten Pfingstsequenz. Aber das Neue ist nicht ein Ding, das vom Himmel fällt. Es muss aus der Erde wachsen. Kulturarbeit ist somit meist ein neues Bebauen der vorhandenen Äcker, eine Weiterentwicklung der Tradition. Gelegentlich braucht es aber auch einen deutlichen Bruch, denn „neuer Wein muss in neue Schläuche“.

Von welchem *Kultur-Begriff* sprechen wir? Selbstverständlich von einem ganzheitlichen, alle Lebensbereiche des Menschen tangierenden und integrierenden Begriff von Kultur. Menschsein ohne Kultur gibt es nicht. Im Speziellen meinen wir hier natürlich auch die sogenannte gehobene Kultur, also alle Zeugnisse eines bewussten kreativen Schaffens, das den Anspruch vermittelt, um seiner selbst willen von Bedeutung zu sein – und in den Rezipienten Denkanstoß im Sinne von Zuspruch, Widerspruch, Bewusstseinsweiterung anregt. Kunst ist all das, was nicht sein müsste – das humane Plus –, das sich vorderhand einer ökonomischen Logik entzieht bzw. ihr zu trotzen versucht. Eine lebendige Kirche ist in all ihren Handlungsfeldern Kultur prägend – wenn sie

den theologischen Prinzipien von Inkarnation und Universalität treu bleibt.

Das II. Vatikanische Konzil erwähnt ausdrücklich die Autonomie, d. h. „*die Eigengesetzlichkeit*“ zeitgenössischen Kulturschaffens (GS 59). Es wird gefordert, dass „das kulturelle Leben“ bei allen zu fördern ist, auch bei Minderheiten, und dass zu verhindern ist, „dass die Kultur ihrem eigenen Zweck entfremdet und politischen oder wirtschaftlichen Mächten zu dienen gezwungen wird“. Bedauerlicherweise finden sich in den Dokumenten des Konzils zu wenige konsequent entwickelte Passagen, aus denen sich ein systematischer Ansatz zu einem kirchlichen Kulturauftrag für Heute entwickeln ließe. Punktuell gibt es Hinweise in SC („Liturgie“) und in GS („Kirche in der Welt von heute“). Ob wir für so einen Auftrag überhaupt bereit wären?

Wir sprechen zunehmend von wünschenswerten „*Kulturen*“ und meinen Haltungen bzw. Desiderate für die Gesellschaft, die an Polarisierungen und Egoismen zu zerbrechen drohen: Wir fordern eine „Kultur“ der Kommunikation, eine Kultur der Versöhnung, des Dialogs, der Begegnung ... Im Blick auf das ökologische Desaster, in dem sich unser Globus befindet, postulieren wir zu Recht eine „Kultur“ des Loslassens, des Maßhaltens, der Beschränkung und des Verzichts. Und im Blick auf neue Formen von Armutsgefähr-

¹ Vortrag anlässlich der Thomas Akademie an der Katholischen Privat-Universität Linz, 13. März 2019.

dungen und angesichts einer durchgängig globalisierten Welt fordern wir mit hoher Dringlichkeit eine „Kultur“ des Ausgleichs, der globalen Geschwisterlichkeit und des solidarischen Handelns.

Mit „Kultur des“, Genetivkonstruktion, benützen wir somit einen sehr weiten Begriff von Kultur im Sinne einer ganzheitlichen Lebensgestaltung zum Wohl aller. *In dieser Weite möchte ich auch den aktuellen Kulturauftrag von Kirche skizzieren*, der sich – für einige überraschend – im Begriff der „Evangelisation“ wie ihn Papst Paul VI. in seiner programmatischen Schrift „*Evangelii Nuntiandi* [EN]“ von 1975 verwendet, findet. Mehr davon im zweiten Teil meines Vortrags. Davon abgeleitet werde ich im dritten Teil einen sehr weiten, aber dennoch spezifisch christlichen Begriff von Spiritualität verwenden, der selbstverständlich auch ins Soziale und Politische hineinreicht. Beginnen möchte ich dennoch mit einem Blick auf die übertragenen Lasten jahrhundertalter Kulturgüter.

2 Kirche ist Verwalterin eines vielfältigen Kulturgutes

Im biblischen Bild des guten Verwalters (Mt 13,52) wird deutlich, dass dieser ers- tens immer wieder „Altes und Neues“ aus seiner Schatztruhe hervorholt, und zweitens genau darauf achtet, wer zu welcher Zeit welche (geistliche) Nahrung nötig hat.

2.1 Last und Chance, Hypothek und Auftrag

„Die Kirche hat im Laufe der Jahrhunderte einen Schatz zusammengetragen, der mit aller Sorge zu hüten ist.“ (SC 123) Dieser Auftrag des Konzils ist nicht leicht

zu erfüllen, wie ein Blick auf die konkreten Zahlen vermuten lässt. Die römisch-katholische Kirche in Österreich erhält 15716 unter Denkmalschutz stehende Objekte, davon 4634 Kirchen, 1756 Pfarrhöfe, 584 Ordensgebäude, 4058 Kapellen, 2373 Bildstöcke, 1974 Friedhöfe und 337 sonstige Objekte. Mit einem *Anteil von 41 Prozent der Denkmalobjekte* in Österreich ist die Kirche der größte Eigentümer. Dass dieser Besitz auch zugleich eine enorme Hypothek darstellt, erklärt sich von selbst. Zum Glück ist die Kulturgut-Bewahrung im Bewusstsein der Bevölkerung tief verankert. Es gibt ein hohes ehrenamtliches Engagement zur Erhaltung von Kirchen, Kapellen und anderen kirchlichen Kulturgütern – beachtlicher Weise auch bei Leuten, die sich sonst eher in kritischer Distanz zur Kirche sehen.

Dennoch: Wir erleben ja nicht nur kulturell blühende Klöster wie hier in Oberösterreich, sondern auch Klosteranlagen, die von ihrer Architektur und Ausstattung her in der obersten Liga mitspielen könnten, aber aufgrund von Nachwuchsman- gel geschlossen werden müssen. *Was tun?* Auch eine Form der Sterbebegleitung von Gemeinschaften und Klöstern ist notwendig, die einst christliches Lebensbewusstsein mit der dazugehörigen Ästhetik geprägt haben. Die Art und Weise, wie diese Prozesse gestaltet werden, kann ebenso zum Zeugnis einer guten kirchlichen Kulturarbeit werden oder auch nicht. Vor allem tut sich die große Frage der Nachnutzung bzw. neuen Verwendung der alten kirchlichen Anlagen auf. Ich denke an die aktuellen Beispiele in Tirol: Klosteranlagen in Imst, Reutte, Scharnitz, Thurnfeld, an das Notburgaheim in Eben sowie an die alte Jesuitenkirche in Hall. Wird es auch in unseren Breitengraden relativ zeitnah eine radikal säkulare Nutzung von nicht mehr

gebrauchten Kirchen und Klöstern geben? Restaurants, Kulturinstitutionen, Start-Up Büros, soziale Institutionen u. a. in den ehemaligen heiligen Hallen? Zivil-religiöse und zivil-spirituelle Nutzungen sind als Alternativen auch anzudenken.

2.2 Denkmalschutz als öffentlicher Auftrag mit Entwicklungspotenzial

Denkmalschutz ist natürlich kein kirchliches Privatvergnügen, sondern eine Sicherung von gewachsenen Kulturgütern und -traditionen für die Zukunft – im Dienst der Allgemeinheit. Es gibt dafür einen staatlichen Auftrag und eine staatliche Verpflichtung. Dabei geht es nicht nur um den Erhalt von sakralen Objekten mit unschätzbarem Wert, sondern auch um die Wahrnehmung und Aufarbeitung der geistigen Inhalte, von denen diese Güter zeugen. Die Arbeit der Diözesanmuseen und anderer kirchlicher Kunstinstitutionen besteht also darin, die alten Schätze der Kirche zugänglich zu machen und für ein heutiges Verständnis zu erschließen. Der *Begriff des Denkmals* hat sich in dieser unersetzbaren Kulturarbeit selbstverständlich auch weiterentwickelt. Von einem rein statischen Begriff – das Denkmal ist ein Objekt, das seine Bedeutung hatte und möglichst zeitunabhängig zu konservieren ist – ist man längst weggekommen, um mit einem dynamischen Begriff des Denkmals auch das kulturelle und geistige Umfeld eines „materiellen“ Zeugen miteinzubeziehen und auf seine damalige und heutige Wirkung hin zu befragen.

Kultur ist ein wesentlicher Bestandteil von Lebensqualität. Das heißt, Lebensqualität wird durch den Grad an Kultur sichtbar. Der Verlust von Kultur führt auch zu einem Verlust von Lebensqualität, die allerdings erst nach geraumer Zeit – wenn

Kulturgüter nicht mehr vorhanden sind – spürbar wird. Kulturverlust ist ein Orientierungsverlust. Kulturelle Werte und Bezüge sind Fixpunkte, an denen Menschen sich orientieren und festhalten können.

2.3 Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Kultur und Kunst sichern

Kirche muss sich heute demütig als Einladende und Gastgeberin bewerben, nicht als über die Arbeit zeitgenössischer Kulturschaffender Urteilende. Sie hat ihre maßgebliche, kulturbestimmende Rolle längst eingebüßt. Mit einem demütigen Selbstbewusstsein kann sie sich um Dialog und neue Aufträge bemühen. Leider ist dieser Paradigmenwechsel nicht in die Konzilstexte eingegangen. Dort wurde noch behauptet, dass die Kirche „die Künstler zu unterweisen“ und „über die Werke der Künstler zu urteilen und entscheiden“ habe (SC 122). Das euphorische Postulat „Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben“ wird leider durch den Zusatz abgeschwächt „sofern sie den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient“ (SC 123). Diese Art der Unterordnung erschwert meines Erachtens einen angemessenen partnerschaftlichen Umgang mit den Kulturschaffenden der heutigen Zeit.

Die Kunst der Gegenwart ist natürlich kein Allheilmittel gegen Lebensfrust und andere Erschöpfungszustände so mancher Zeitgenossen, aber sie trägt in sich ein hohes Potenzial zur Stärkung des Menschen, zur ständig notwendigen Aufklärung im Dienste der Freiheit, sowie zur Entlastung innerhalb einer nervösen und ungeduldierten Gesellschaft. Kunst und Kirche versuchen der Banalisierung des Lebens und

dem fatalen Druck der totalen Ökonomisierung unseres Lebens entgegenzuwirken. Eine ernsthafte Kooperation mit Gegenwartskunst kann in erstarrte kirchliche Gemeinden eine neue geistige Vitalität bringen, Milieuverfestigungen in Frage stellen und durchlässig machen.

3 Evangelisation im umfassenden Sinn ist Kulturarbeit

„Der *Bruch zwischen Evangelium und Kultur* ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.“ Diese wuchtige Ansage stammt von Papst Paul VI. aus seinem heute noch frischen Basisdokument zum Auftrag der Evangelisation (EN 20). Nach Papst Franziskus, der sich 40 Jahre später in vielen Punkten auf dieses epochale Schreiben bezieht, geht es um den Paradigmenwechsel von einer rein bewahrenden Kirchlichkeit, die ihren Anspruch mit zunehmender Defensive verteidigt, hin zu einer missionarischen Kirche, die sich hinauswagt und die Initiative ergreift (Evangelii Gaudium 24). Eine evangelisierende Kirche, so Papst Franziskus weiter in seinem programmatischen Schreiben, „stellt sich durch Werke und Gesten in das Alltagsleben der Menschen“, verkürzt die Distanzen und erneuert sich ständig in der Sorge um den Menschen von heute. Evangelisation greift damit in die Alltags- und Lebenskultur der Menschen ein.

3.1 Eine ganzheitliche Evangelisation prägt Alltags- und Lebenskultur

„Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern.“ (EN 18) Es geht darum, dass „durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden.“ (EN 19)

Aber wie kann es gelingen, dass die Lebensrelevanz der christlichen Botschaft und ihrer Themen in der Mitte unserer Gesellschaft wieder ankommt – auf den Marktplätzen und Meinungsforen unserer Zeit? Vielleicht beginnt dies alles ganz leise. Es ist eine herausfordernde Frage an uns im kirchlichen Milieu, in unserer Seelsorge, wieviel Zuhör- und Zuspruchskraft wir darauf verwenden, dass jeder Mensch seine (alltägliche) Lebens-Kultur weiterbauen und weiterentwickeln kann. Denn die christliche Botschaft hat als einen Kern ja die Einmaligkeit jedes Menschen. Sie fordert uns heraus, mit den Gaben, die Gott uns gegeben hat, verantwortungsvoll umzugehen – und bitte nicht vergessen: Uns auch selbst zu mögen.

Das Postulat einer Kultur prägenden Evangelisation ist in jedem Fall eine beachtliche Vorgabe. Es fühlt sich als Überforderung an. Die vielfache Ent-Machtung der Kirche tut weh, aber wahrscheinlich ist sie heils-notwendig – Einfluss, Ansehen und Privilegien der Vergangenheit werden teils berechtigt in Frage gestellt und uns genommen. Die tiefe Wunde der Miss-

brauchsgeschichte erledigt das Übrige. Was ist zu tun? Lernen! Voneinander und von den Armen. Wir selbst haben zuerst Lernbedarf! Wieder ganz von vorne beginnen – in der Schule der uns von Gott zugemuteten Armut. Das Zerbrechen bzw. lautlose Entschwinden volksskirchlicher Strukturen könnte eine notwendige Stimulation sein.

„Glauben wir an unsere Zukunft?“ Unter diese provokante Frage hat die Diözese Graz-Seckau ihr 800-Jahr-Jubiläum gestellt. In einer Zeit, in der von Zuversicht keine Rede mehr sein kann² – einen Aufbruch wagen? Zukunft säen? Im Glauben an den Auferstandenen – der kein Hero ohne Wundmale ist! – gibt es eine Trotzdem-Kraft, eine Trotzdem-Freude, die uns wieder geschenkt werden kann. Denn eines ist klar: Wenn die christliche Botschaft, also das Neue, das Jesus in unsere Welt gebracht hat, für den Pulsschlag unserer aktuellen Gesellschaft keine Rolle spielt, dann marginalisiert sich kirchliche Kulturarbeit auf die Bemühungen eines Verschönerungsvereines – wenn auch auf kirchliche Riten und Gebräuche spezialisiert.

3.2 Bildung ist ein wesentlicher Teil kirchlicher Kulturarbeit

„Es sind ernste Anstrengungen zu machen, dass sich alle des Rechtes auf Kultur bewusst werden und der Pflicht, sich selbst zu bilden und andere bei ihrer Bildung zu unterstützen; gibt es doch mitunter Lebens- und Arbeitsbedingungen, die die kulturellen Bemühungen des Menschen behindern und das Streben nach Kultur in ihnen ersticken.“ (GS 60)

Die Kirche verfolgt einen ganzheitlichen Bildungsauftrag nach humanistischem Ideal, das sich in der konkreten

Umsetzung in einer vielfach bunter werdenden Gesellschaft zu bewähren hat. Oft stehen den vielen Vorteilen von wachsender Technisierung und Digitalisierung, steigender sozialer und territorialer Mobilität Verunsicherung, Perspektivenlosigkeit und Sinnleere entgegen. Man kann durchaus von einer wachsenden Pluralitäts-Müdigkeit sprechen. Das Verlangen nach unmissverständlichen Antworten und Identitätsmarkierungen angesichts einer immer größeren sozialen Komplexität steigt. Es ist das Einfallstor für populistische Verkürzungen und Manipulationen. Der Ruf nach verlässlichen Werten – und das Kampfgetöse ihrer Verteidigung werden immer lauter.

Kirchliche Bildungsarbeit muss sich in dieser aktuellen Situation bewähren und Identität stiften –, ohne andere Weltanschauungen und religiöse Überzeugungen abzuwerten. Die Kirche hat weit über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus seit 2000 Jahren kulturelle Identität geschaffen. Ohne diese Prägekraft wäre die abendländische Kultur jedenfalls wesentlich ärmer an Inhalten und ästhetischen Zeugnissen –, auch wenn sie sich an ihrem christlichen Erbe mehr oder weniger aggressiv „nur“ abarbeitet. Bildung ist gefragt, denn eine Gesellschaft, die mit ihren kulturellen und religiös begründeten Eigenheiten umgehen kann und diese Identität pflegt, tut sich auch leichter damit, dem Anderen, dem Fremden Raum zu geben. Sie braucht keine Feindbilder, um sich ihrer Identität gewiss zu sein. Man könnte etwas salopp auch sagen: Das Gespräch mit den Gleichgesinnten beherrschen wir schon, jetzt ist das Gespräch mit den Andersdenkenden an der Reihe.

² Vgl. *Heinz Bude*, *Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen*, München 2016.

3.3 Die Option für die Armen ist ein Kultur prägender Ansatz

Die Zukunft der Kirche liegt in einer radikalen, diakonischen Hinwendung zum Menschen in einer dienenden Rolle –, in einem Dienst, „den die Not der Menschen bestimmt“ (Alfred Delp) –, nicht der soziale und ästhetische Geschmack der Kirchengemeinde, gutgemeinte Lebensentwürfe, pädagogische Konzepte oder sozialpolitische Programme.

Die vorausgehende Frage ist immer: In welchen Gesichtern von Armut – man kann auch von den Zeichen der Zeit sprechen – spricht uns heute der lebendige Christus an und bittet: Gib mir zu trinken! Oder: Gebt ihr ihnen zu essen! Ist es ein desaströses Sinn-Defizit, das sich in allen gesellschaftlichen Schichten beobachten lässt? Ist es eine seelische Obdachlosigkeit, die mit einer existenziellen Zerstreuung des Menschen einhergeht, der zwar mit einer Fülle von News und Infos überfrachtet ist, aber sich innerlich nirgendwo mehr zu Hause fühlt. Ist es das Gefühl der Entfremdung – der stille Raub von Freiheit und Selbstbestimmung, weil große Plattformkonzerne (Google, fb, Apple, Amazon) zunehmend über uns Bescheid wissen und uns zu Konsumenten in ihren Systemen degradieren?

Caritas ist der Ernstfall des Evangeliums. Es gibt keine Frohe Botschaft von Gott, die nicht in der konkreten Sorge für den Nächsten Gestalt annimmt. Damit wird sie kulturell relevant. Caritas ist somit kein Nebenschauplatz von Kirche. Sie ist ganz im Zentrum. Das Evangelium provoziert einen neuen Lebensstil, der von Freude und Solidarität geprägt ist. Wirkliche Freude erwächst aus einem leidenschaftlichen Engagement für Menschen, die in Not sind. Es war einer der weitreichends-

ten Fehler der Neuzeit, der sich im Kulturkampf mit einer zunehmend stärker säkularisierten und sich antikirchlich artikulierenden Öffentlichkeit eingeschlichen hat: Der Glaube wurde privatisiert und entpolitisiert, d.h. in den Bereich privater Devotion gedrängt, weg vom eigentlichen gesellschaftlichen Leben.

Die Art und Weise, wie eine Gesellschaft mit ihren schwächsten Mitgliedern umgeht, ist ein Ausweis ihrer Kultur. Jede Form der Marginalisierung, des Ausschlusses der Notleidenden und Armutsgefährdeten von der Möglichkeit, gesellschaftliches Leben mitzugestalten, ist als Unkultur zu bezeichnen und abzulehnen. Analog dazu ist ein respektvoller Umgang mit Minderheiten der Ausweis für eine gute und funktionierende Demokratie.

4 Christliche Spiritualität prägt Lebenskultur

Mehr denn je ist Spiritualität gefragt. Welche, ist natürlich die Frage. Mit Sicherheit ist zur Wahrung einer Überlebenschance unserer Erde eine Spiritualität der Dankbarkeit vonnöten – als Gegenentwurf zur Gier. Ebenso braucht es eine Spiritualität der Solidarität, d.h. der inneren Anteilnahme am „chaotischen Gemenge“ der Menschheitsfamilie mit ihren Verwundungen und Ungleichzeitigkeiten. Gegenüber den gezielt eingesetzten Diktaten der Angst ist eine „Spiritualität des Vertrauens“ überlebensnotwendig.

4.1 Wertschätzung und Dankbarkeit

Aufgrund von Lebenserfahrung und durch die seelsorgliche Begleitung von Menschen bin ich zur Überzeugung gekommen: Dankbarkeit und die daraus entstehende

Lebens- und Zukunftsperspektive ist der Königsweg zum Glauben, die Not maximal der Fluchtweg. Die Not kann nämlich auch das Fluchen lehren und an den Lebensabgrund zerren. Wer vom Modus des Forderns und Einklagens wekommt, gewinnt für sich persönlich an Lebensqualität und wird auch für seine Umgebung verträglicher. Oft scheint es so zu sein, dass es die Erfahrung einer Krise braucht, d. h. ein existenzielles Verunsichert-sein, um das alltäglich Selbstverständliche, die Gabe des Lebens und die vielen damit zusammenhängenden positiven Aspekte als solche wahrzunehmen und wertzuschätzen. Wer grundsätzlich dankbar ist, kann auch mit zeitweiligen Entbehrungen gelassener umgehen. Das Gegenteil von Dankbarkeit ist eine unstillbare Gier nach Noch-Mehr und das Gefühl, in allem zu kurz zu kommen. Undankbarkeit ist Unkultur par excellence.

4.2 Spiritualität als Unterbrechung

Wir haben uns an ein sehr hohes Tempo in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen gewöhnt. Dieser Hochgeschwindigkeitslebensstil muss um des Lebens willen unterbrochen werden. Wirkliche Spiritualität ist immer eine Form der Unterbrechung, ein Stopp im Optimierungswahn unserer Zeit. Spiritualität bedeutet, dem Wesentlichen Raum geben, die Hamsterräder des Funktionierens anzuhalten und innehalten, sozusagen dem Vor- und Nach-Denken Vorrang zu gewähren. Manchmal wird uns die lebensnotwendige Unterbrechung durch eine nicht erwartete Störung einfach „verordnet“. Wirkliche Spiritualität ist eine Einübung ins Loslassen, in die Reduktion des Eigenen, um dem Du mehr Raum zu

geben. Dafür ist es notwendig, die eigene Geschäftigkeit ganz bewusst und gezielt zu bestimmten Zeiten zurückzulassen.

4.3 Gott beim Namen nennen

Andreas Maier, einer der wichtigsten deutschsprachigen Autoren der jüngeren Generation, hat in einem Interview erklärt: „Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen.“³ Christliche Spiritualität versucht inmitten einer sich verschließenden Welt den Horizont auf Gott hin offenzuhalten und das gewaltig Neue der Person und Botschaft Jesu zu bezeugen. Oftmals frage ich mich, warum wir uns schämen, Jesus Christus beim Namen zu nennen. Handelt es sich denn nicht um die wichtigste, Welt-Kultur prägende Gestalt der Menschheitsgeschichte?

Martin Walser, der mit der Aussage überrascht, selbst seit Jahren ein Gottesprojekt zu verfolgen, sagt: „Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung.“⁴ Weiter: „In der Welt der Atheisten hat die Leere keinen Platz. Leere gibt es nur dort, wo Gott fehlt. Und wo er dann durch keinen -ismus ersetzt wird. Eine Welt ohne Leere ist eine zu arme Welt.“ Und selbst bekennt Walser: „Gott fehlt. Mir.“

4.4 Gegen die Vergötzung von Stärke und Erfolg

Dem unperfekten und beeinträchtigten Leben Wertschätzung zukommen zu las-

³ ZEIT-Gespräch Ulrich Greiners mit Schriftsteller Andreas Maier; online: <https://www.zeit.de/2005/12/L-Maier-Inter> [Abruf: 13.11.2019].

⁴ *Martin Walser*, Über Rechtfertigung. Eine Versuchung, Reinbek b. Hamburg 2012.

sen, ist ein enorm wichtiges Signal. Christliche Spiritualität entpuppt sich damit als Kritik am Perfektionswahn unserer Zeit. Alles, was von der idealisierten Norm abweicht, was der Idealvorstellung des perfekten Körpers nicht entspricht, alles, was aufgrund einer Beeinträchtigung, Altersschwäche oder Krankheit nicht mehr mit den Ansprüchen einer hochgestylten Gesellschaft mithalten kann, wird als beschämendes Defizit, als Niederlage oder persönliche Katastrophe erlebt. Das ist heillose Unkultur, die einer Korrektur bedarf. Die jesuanische Frohbotschaft lautet: Selig, die schwach sind, die weinen können und keine Gewalt anwenden – weder gegen sich noch gegenüber anderen! Selig, die Kleinen und Unbedeutenden! Es ist der fundamentale Hinweis darauf, dass wir in einer unvollkommenen Welt leben. Die Seligpreisungen sind ja Bausteine für die kommende, vollkommene Welt, die wir erhoffen und an die wir glauben.

4.5 Der Seele Nahrung geben

Was bedeutet das? Aufbau von Resilienz, Kommunikationsfähigkeit und Kompromissfähigkeit. Wer innerlich leer ist, hat keine Widerstandskraft und meist auch keine Belastbarkeit. Alles wird zu viel und unerträglich. Aber wir müssen einander und uns selbst ertragen. Alles andere führt in die zerstörerische Aggression. Geduld ist als neue alte, überlebensnotwendige Tugend zu entdecken!

Der österreichische Dramaturg Max Reinhardt hat im Jahr 1917, also während des Ersten Weltkrieges, eine Denkschrift zur Errichtung eines Festspielhau-

ses in Salzburg verfasst und in diesem Text von Kunst als einem „Lebensmittel“ gesprochen. Reinhardt schrieb, dass die Kunst sich in den Stürmen des Krieges nicht nur behauptet, sondern als unumgänglich notwendig erwiesen habe für alle, die für ihre Seele Heimstätten suchten. Sie sei „nicht nur ein Luxusmittel für die Reichen und Sättigten, sondern ein Lebensmittel für die Bedürftigen“⁵. Deshalb muss möglichst vielen der Zugang zum „Lebensmittel Kunst“ ermöglicht werden. Hinweisen möchte ich auf die Aktion „Hunger auf Kunst & Kultur“⁶, ebenso auf das Operndorf von Christoph Schlingensiefel in Burkina Faso⁷.

4.6 Der „Transkulturalität“ des Humanen Rechnung tragen

Das Evangelium besitzt eine „transkulturelle Botschaft“, die sich je nach Zeit und Ort immer in einer bestimmten Kultur inkarniert. Christus gehört – obwohl Jude und in Palästina aufgewachsen und gelebt habend – allen Menschen und Völkern. Vorsicht vor der „Sakralisierung einer bestimmten Kultur“, die scheinbar idealerweise mit dem Genuinen des christlichen Glaubens harmoniert. Mit der Mission der neuentdeckten Länder ging der Export der abendländischen Kultur einher. Was damit auch an Zerstörung indigener Kulturen passiert ist, steht uns heute deutlich als historische Schuld vor Augen. Die Bezeichnung (traditionelle) Kultur sagt aber auch noch nichts über die Qualität des Humanen aus. Erschütterndes Beispiel: Die Beschneidung der Frau wird in verschiedenen Ländern Afrikas noch im-

⁵ Vgl. <https://www.sn.at/salzburger-festspiele/max-reinhardts-denkschrift-von-1917-zur-errichtung-eines-festspielhauses-7870618> [Abruf: 13.11.2019].

⁶ <https://www.hungeraufkunstundkultur.at/> [Abruf: 13.11.2019].

⁷ <http://www.operndorf-afrika.com/> [Abruf: 13.11.2019].

mer als unaufgebbarer Teil der überlieferten Kultur bezeichnet. Eine Hollywood-Brave-New-World Unkultur darf natürlich nicht der banalisierende Kulturmotor werden. Durch das Evangelium Jesu kommt es zu einer Kritik, Reinigung und einer von innen her sich vollziehenden Befruchtung unterschiedlichster Kulturtraditionen.

Wichtig ist die Förderung und der Austausch von Kulturen – der Aspekt des interkulturellen Lernens kann nicht hoch genug angesetzt werden. Darin liegt eine große Chance, dass wir als Menschen reifen und zu einer einzigen Menschheitsfamilie zusammenwachsen.

5 Abschluss

Mit einer kurzen Hommage für Günther Rombold möchte ich schließen. Er war ja

über Jahrzehnte kunstsinniger Motor und kunstsinniges Gewissen in der Diözese Linz.

Ein Zitat von ihm, fast willkürlich hervorgehoben: „Kunst ist die Sprache der Religion, auf sie verzichten heißt sprachlos werden.“⁸

Der Autor: 1965 in Übelbach in der Steiermark geboren; Studium der Theologie und Kunstgeschichte in Graz, Tübingen und München; 1991 zum Priester geweiht; von 1999 bis 2016 Pfarrer in Graz St. Andrä-Karlau, wo er der Kunst viel Raum widmete; anschließend Bischofsvikar für Caritas und Evangelisation in der Diözese Graz-Seckau; im September 2017 von Papst Franziskus zum Bischof der Diözese Innsbruck ernannt und am 2. Dezember 2017 in der Olympiahalle in Innsbruck zum Bischof geweiht; in der Österreichischen Bischofskonferenz zuständig für den Bereich „Kunst und Kultur“.

⁸ Statement für die Publikation *Martina Gelsinger / Alexander Jöchl / Hubert Nitsch* (Hg.), *Kunst und Kirche auf Augenhöhe. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz 2000 bis 2010*, Linz 2010.

Florian Wegscheider

Die Ursprünge des Advents

Eine liturgiehistorisch-christologische Spurensuche

1 Einleitung

In der bisherigen liturgiewissenschaftlichen Forschung zu einzelnen Kirchenfesten bzw. Festzeiten lag der Fokus vor allem auf dem Osterfest mit all seinen weiteren Begleitfesten (Karfreitag, Himmelfahrt, Pfingsten etc.). Bei den zahlenmäßig überschaubaren Publikationen zur Genese weiterer Feste ist auszumachen, dass das Fest der Geburt Christi eine zentrale Rolle einnimmt. Dabei beschränken sich die bisherigen Ergebnisse vor allem aber auf der Frage, in welcher Region der Alten Kirche das Geburtsfest zuerst festzumachen und ob Weihnachten (Nativitas) oder Epiphanie älter sei. Mit der hier in gebotener Kürze wiederzugebenden Dissertationsschrift¹ sollen die Ursprünge des Advents erstmals ausführlich dargestellt werden. Dabei ist es erstaunlich, dass bisher noch keine systematischen Versuche unternommen worden sind, ein allgemeines Bild der Entstehung des Advents zu zeichnen, wo doch diese liturgische Zeit stark in der (zumindest westeuropäischen) Kulturmentalität verhaftet ist.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts wurden vereinzelt Versuche unternommen, die Ursprünge des Advents anhand von

Quellenbelegen ausfindig zu machen. Dabei können zwei unterschiedliche Thesenstränge ausgemacht werden, welche in den weiteren Jahren Rezeption gefunden haben. Der *erste Strang*, welcher sich vor allem in Richtung des östlichen Teils des damaligen Römischen Reiches orientiert, ist mit dem französischen Theologen Martin Jugie² verbunden. Der *zweite Strang* versucht hingegen eine Parallelisierung zwischen der Vorbereitung auf Ostern und jener auf das Geburtsfest stark zu machen. Hierfür ist vor allem Josef Andreas Jungmann³ zu nennen. In der hier zu beschreibenden Dissertation wurde eine Vielzahl an Quellen gehoben und neu analysiert. Dabei konnte festgestellt werden, dass sich die Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest (unser heutiges Weihnachten) aufgrund der christologischen Kontroversen am Ende des 4. bzw. am Anfang des 5. Jahrhunderts entwickelt hat. Mit der Etablierung der liturgischen Feier der Geburt Christi sollte den christlichen Gemeinden ein – mitunter jeweils anders konnotiertes – Christusbild vermittelt werden. Eine Deutung desselben erfolgte im zeitlichen Vorfeld des neu entstandenen Geburtsfestes. An dieser Stelle sollen drei

¹ Florian Wegscheider, Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi, eingereicht und angenommen an der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz (2018).

² Vgl. Martin Jugie, La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif, in: EO 22 (1923), 129–152.

³ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Advent und Voradvent. Überreste des Gallischen Advents in der Römischen Liturgie, in: ders., Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck 1941, 232–294.

Beispiele für diese christologischen Akzentuierungsversuche folgen.

2 Synode von Saragossa (380)

Im Zuge der sogenannten Konstantinischen Wende kam es zu einem sprunghaften Anstieg an Christinnen und Christen, die nicht primär aus religiösen Gründen das Christentum gewählt hatten, sondern sich davon vor allem eine Steigerung ihres gesellschaftlich-politischen Einflusses versprachen. Das resultierte nicht zuletzt aus der kaiserlichen Religionspolitik, die verstärkt auf das Christentum als möglichen Garanten für die Einheit im Römischen Reich setzte. Als eine Art Gegenbewegung zu dieser „Vergesellschaftlichung“ des Christentums entwickelten sich geistliche Strömungen, die für ein rigoroser gedachtes Christentum plädierten. Der Priscillianismus – eine dieser Bewegungen – etablierte sich im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts im heutigen Spanien.⁴ Das Anliegen dieser Gruppierung war: Christen hätten ein asketisches, mitunter zurückgezo-

genes und besitzloses Leben im Sinne der Heiligen Schriften zu führen.⁵ Inwiefern der Priscillianismus die in der Literatur angeführten gnostische Tendenzen aufgewiesen habe, kann anhand der heutigen Quellenlage nicht mehr eindeutig gesagt werden. Mit der Synode von Saragossa im Jahr 380 fand aber eine kirchliche Versammlung statt, die bewusst auf die priscillianische Bewegung, wenngleich diese nicht namentlich nennend, reagierte. In acht Punkten, die ausschließlich auf die Anhänger Priscillians abzielten, verurteilten die anwesenden Bischöfe gewisse Praktiken und Lehren. Einer der canones (can. IV⁶) verbot unter Androhung des Anathems (kirchlicher Bannfluch) das Fernbleiben von der Ekklesia⁷ in den Tagen vom 17. Dezember bis zum 6. Januar. Hier ist festzuhalten, dass am 6. Januar das Epiphanie-Fest als Geburtsfest Christi gefeiert wurde. Die Synodenväter verurteilten aber nicht pauschal die Absenz, sondern führten jene Praktiken an, welche dazu führten, dass Gläubige an den genannten Tagen nicht zur Ekklesia kommen könnten: zu Hause zu bleiben, auf das Land zu reisen, sich in die Ber-

⁴ Vgl. *Tarmo Toom*, Was Priscillian a modalist monarchian?, in: *The Harvard theological review* 107 (2014), 470–484.

⁵ Vgl. *Sulpicius Severus*, *chronica* II, 46 (*Andreas Merkt* [Hg.], *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt 2008, 153).

⁶ „Wie an drei Wochen, die vor Epiphanie liegen, niemand von der Kirche fernbleiben soll. Nochmals steht geschrieben: 21 Tage lang, zwischen dem 16. Tag vor den Kalenden des Januars [17. Dezember] und dem Tag von Epiphanie, welches am achten Tag vor den Iden des Januars [6. Januar] ist, soll es keinem erlaubt sein, mehrere Tage nacheinander von der Kirche fernzubleiben, weder sich in den Häusern zu verbergen, noch auf dem Landgut zu verweilen, sich in die Berge zurückziehen oder barfuß zu gehen, sondern zusammenzukommen zur Ekklesia. Wer auf diese Weisungen nicht Acht gegeben haben wird, der wird für immer mit dem Anathema belegt werden. Es ist eine Weisung von den gesamten Bischöfen: Man wird mit dem Anathema belegt werden.“ [Übersetzung des Autors] Synode von Saragossa (380), can. IV (Vgl. *Franco Gori* [Hg.], *I canoni dei concili della chiesa antica* vol. 1. *I concili latini. I concili spagnoli* [SEA 137], Rom 2013).

⁷ Der Begriff Ekklesia ist für die Spätantike nur äußerst schwer zu definieren. Eine mögliche Übersetzung ist schlicht „Kirche“. Damit kann sowohl das Gebäude, die Gemeinschaft, aber auch die liturgische Versammlung gemeint sein.

ge zurückzuziehen.⁸ Der Beschluss der Synode von Saragossa wirft die Frage auf, warum es den Bischöfen derart wichtig gewesen war (Androhung des Anathems), dass die Gläubigen in genau diesen drei Wochen vor Epiphanie zur Ekklesia kommen sollten. Die Antwort kann nur in der Bedeutung dieser Zeit von drei Wochen selbst liegen, schließlich zielte die Synode nicht ausschließlich auf das Fest am 6. Januar ab. Wären die Anhänger des Priszillianismus auch an Epiphanie der Ekklesia ferngeblieben, dann hätte dies genügt, um die Bewegung zu verbieten. Dem war aber nicht so. Das legt die Vermutung nahe, dass die Priszillianer sehr wohl am 6. Januar die Ekklesia aufsuchten, nicht aber in den Tagen davor. Wären die Gläubigen bewusst an Epiphanie ferngeblieben, wären sie bereits aufgrund dieses Umstands von der Gemeinschaft ausgeschlossen geworden. Anzunehmen ist: Epiphanie muss als wichtiges Fest erst wenige Jahre⁹ vor der Synode im Bereich von Saragossa Etablierung gefunden haben; es gedachte liturgisch der Inkarnation Gottes. Insofern die christlichen Vorstellungen von der Inkarnation im 4. und 5. Jahrhundert divergierten, war es vonnöten, den Festgehalt näher zu erläutern und zu bestimmen: Wie ist die Menschwerdung Christi als Gott recht zu verstehen?

Der um das Jahr 400 verfasste Brief¹⁰ einer Asketin, welcher deutlich priszillianischer Prägung ist, forderte von den Gläubigen ein Zurückziehen in die Wüste, um dort Christus geistig zu gebären. Dies spricht für eine gnostische Ausrichtung der Bewegung, gegen welche die Synode wenige Jahre vor der Abfassung des Briefes vor-

gehen wollte. Wahrscheinlich ist, dass die Bischöfe 380 das Fernbleiben verboten, damit die Gläubigen in den drei Wochen vor Epiphanie auf den von der Synode als orthodox betrachteten Festgehalt und die damit verbundene christologische Ausrichtung eingestimmt würden. Daher ist anzunehmen, dass die erwähnten exakten drei Wochen bereits um das Jahr 380 eine liturgische Prägung hin auf das Epiphanie-Fest mit dessen Gehalt der Inkarnation Gottes erfahren hatten. Diese Prägung schienen die Bischöfe auf der Synode von Saragossa möglicherweise auch in Hinblick auf die christologischen Kontroversen, welche ein Jahr später auf dem Konzil von Konstantinopel einen ersten und nur vorläufigen Abschluss in der Verurteilung des Arianismus fanden, zu schützen. Aufgrund der doppelten Quellenlage, des bewusst antiprizillianisch formulierten Verbotes des Fernbleibens von der Ekklesia vor Epiphanie auf der Synode von Saragossa und des gegen dieses Verbot polemisierenden Schreibens einer Asketin, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass mit dem can. IV der erste Hinweis für eine Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest vorliegt. Der Grund für die Etablierung dieser Vorbereitungszeit scheint einzig in den christologischen Kontroversen der damaligen Zeit gefunden werden zu können.

3 Maximus I. von Turin

Der nächste Hinweis auf eine liturgisch begangene Zeit vor dem Geburtsfest findet sich bei Bischof Maximus I. von Tu-

⁸ Vgl. Anm. 6.

⁹ Der älteste gesicherte Beleg für die Feier von Epiphanie ist mit dem Jahr 361 in Vienne (heutiges Frankreich) zu datieren.

¹⁰ Manuskript 190 der Stiftsbibliothek St. Gallen (*Germain Morin*, Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400, in: RBen 40 [1928], 289–318, hier 296–302).

rin. Im Rahmen der Schriften-Überlieferung allerdings besteht folgende Problematik: Zur beinahe selben Zeit finden sich in Turin zwei Episkopen gleichen Namens. Die hier vorzustellenden Quellen beziehen sich auf jenen Bischof, der von zirka 400 bis 420 gewirkt haben muss.¹¹ Innerhalb des als authentisch ausgewiesenen Predigt-korpus finden sich drei Homilien (sermo-nes 60, 61, 61a), welche mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zeitlich kurz vor dem Geburtsfest (in dieser Zeit und Region bereits am 25. Dezember) gehalten wurden. In bildreicher Sprache verglich Maximus die Geburt Christi mit dem Geburtstag des Kaisers, an dem sich dessen Entourage besonders gewandte, um dem Herrscher auf diese Art und Weise Hochachtung entgegenzubringen. In gleicher Weise sollen sich die Gläubigen verhalten, welche die Geburt ihres Herrn feiern, sich aber nicht vergängliche Kleider überwerfen, sondern mit den Kleidern der Nächstenliebe schmücken. In dieser Form ziehen sie nicht nur ein schönes Gewand an, sondern ergänzen dieses mit Geschenken, welche sie jenen geben, die scheinbar aufgrund ihrer sozialen Stellung von der Feier der Geburt des Herrn ausgeschlossen sind.¹² Zugleich mahnte Maximus seine Gemeinde, nicht außer Acht zu lassen, dass die Festlichkeit am Ehrentag des irdischen Machthabers in keinem Vergleich zu jenem Prunk stünde, der sichtbar werden würde, wenn Christus als ewiger Herrscher wiederkomme.¹³ Mit diesen Bildern stellte der Bischof von Turin seinen Gläubi-

gen die erwartete Ankunft Christi vor Augen. Damit ist jedoch keine beinahe in die Ewigkeit verrückte Parusie gemeint, sondern die konkrete Hoffnung, Christus werde zum Geburtsfest am 25. Dezember endgültig wiederkommen. Diese Erwartung resultierte vor allem aus den unterschiedlichen Belagerungen und den damit verbundenen Nöten der Stadt Turin im Zuge der Völkerwanderung. Für diese Annahme sprechen auch Passagen in den Homilien, in welchen Maximus darauf aufmerksam machte, dass das Gebet um die Befreiung der Stadt von den Feinden keine Wirkung haben würde, wenn die Bürger der selbigen ihre Mitbrüder im Glauben vernachlässigen. Mit jenen, die zu Lebzeiten ihre Güter geteilt hätten, mit diesen würde auch Christus seine himmlische Herrlichkeit teilen.¹⁴ Diese Naherwartung der Ankunft Christi verband Maximus mit dem kosmischen Phänomen der Wintersonnenwende, an der das Geburtsfest gefeiert wurde. Dabei griff er vor allem auf die für die Geburt dominante Lichtsymbolik aus Mal 3,20 (*Sonne der Gerechtigkeit*) zurück, um auf diese Weise auf das Kommen der neuen Sonne vorzubereiten.

Die nächste Homilie im Predigtkorpus – sermo 61 – bezieht sich explizit auf sermo 60. Sie rief der Gemeinde nochmals in Erinnerung, was sie am vergangenen Sonntag (*superiore dominica*) gehört hatte.¹⁵ Ähnlich wie in der vorausgegangenen Ansprache forderte der Bischof seine Gläubigen auf, sich auf den nahenden Tag vorzubereiten – dieses Mal jedoch nicht in der Gewandung

¹¹ Vgl. Andreas Merkt, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (SVigChr 40), Leiden–New York–Köln 1997, 7.

¹² Vgl. Maximus, Ser. 60, 1–4 (CCSL 23, 240, 2–242, 69).

¹³ Vgl. Maximus, Ser. 60, 2 (CCSL 23, 240, 21–25).

¹⁴ Vgl. Maximus, Ser. 60, 4 (CCSL 23, 242, 67–78).

¹⁵ Vgl. Maximus, Ser. 61, 1 (CCSL 23, 244, 2–5).

von Nächstenliebe, sondern durch die Reinigung der Seele. Hierfür bezog sich Maximus auf unterschiedliche Alltagsbilder, um zu verdeutlichen, dass man für die täglichen Gepflogenheiten ein hohes Maß an Aufwand betreibe, den man besser in die Vorbereitung auf die Ankunft Christi investierten sollte. Am Ende der besagten Predigt werden die Zuhörer darauf hingewiesen, immer wachsam¹⁶ zu sein, um vom kommenden Herrn nicht schlafend angegriffen zu werden.¹⁷

Die letzte hier zu nennende Predigt von Maximus – sermo 61a – zeichnet sich darin aus, eine relativ exakte Einordnung in Bezug auf die Vorbereitungszeit zu ermöglichen. Denn es wird innerhalb des Textes darauf verwiesen, dass das Geburtsfest unmittelbar bevorstehe und die Wintersonnenwende bereits stattgefunden habe.¹⁸ Das bedeutet, die Predigt musste in den Tagen vom 22. bis zum 24. Dezember gehalten worden sein. Maximus griff das astronomische Phänomen auf, um ein weiteres Bild für die Geburt Christi zu vermitteln: den Hervorgang des göttlichen Wortes aus dem mütterlichen Leib als Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit.¹⁹ Der Bischof von Turin hielt dazu fest, es sei menschlich, dass die Bürger aufgrund der Kürze des Tages und der Länge der Finsternis Angst hätten. Die Wintersonnenwende jedoch bringe die Hoffnung mit sich, das neue Jahr fände eine gewandelte Gestalt. Die Gläubigen sollten sich am Lauf der

Sonne bewusstmachen, dass das Licht seine Strahlen auf die Sünden werfe und die Geburt der Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20) die Finsternis der Schuld zerstreuen könne.²⁰ Die neue Sonne aber sei der wiederkommende Christus.

In der Analyse der Predigten fällt auf, dass der Bischof einesteils seine Gläubigen auf die erwartete Ankunft Christi am 25. Dezember hinwies und nicht das Gedenken der Geburt im Fokus stehe, andernfalls er mit dem Bild der Sonne – Christus als neue Sonne – eine antiarianische Argumentation führte. Denn es sind für diese Zeit u. a. keine arianisch geprägten Homilien überliefert, die Christus mit der Sonne gleichsetzen.²¹

Auch wenn sich die exakte Dauer der Vorbereitungszeit anhand des Quellenbefundes nicht mehr rekonstruieren lässt, so lässt sich sagen, dass es sich hierbei zumindest um eine Woche und eine unbestimmte Anzahl von Tagen handelte, immerhin beziehen sich zwei der Homilien – 60 und 61 – direkt aufeinander. Zudem spricht Sermo 61 explizit davon, dass bereits am vergangenen Sonntag dasselbe Festgeheimnis thematisiert wurde. Hinzukommt ferner sermo 61a, der kurz vor dem Geburtsfest vorgetragen wurde. Damit stellen diese Predigten als älteste explizit liturgische Quellen für eine Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest eine ausführliche christologische Einführung in Homilie-Form dar.

¹⁶ Für diese Mahnung verwendete Maximus besonders nachdrücklich das Verb *vigilare* und stellte es in bewusster Doppelung dem Verb *dormire* gegenüber. Dieses Stilmittel spricht mit einer gewissen Plausibilität für eine Predigt in der Vigilfeier (Nachtfeier vom 24. auf den 25. Dezember). Das ist aber auch schon der einzige Hinweis, der für diese Annahme sprechen würde.

¹⁷ Vgl. *Maximus*, Ser. 61, 4 (CCSL 23, 246, 83–103).

¹⁸ Vgl. *Maximus*, Ser. 61a, 1 (CCSL 23, 249, 2–4).

¹⁹ Vgl. *Maximus*, Ser. 61a, 1 (CCSL 23, 249, 9–12).

²⁰ Vgl. *Maximus*, Ser. 61a, 1 (CCSL 23, 249, 7–12).

²¹ Vgl. u. a. *Anonymus arianus*, Ser. 4, 1 (RechAug 26 [1992], 150–173, hier 156 f.).

4 Petrus Chrysologus und der Rotulus von Ravenna

Ähnlich wie Maximus I. von Turin argumentierte Petrus Chrysologus († um 450) zugunsten der Göttlichkeit Christi, wobei sein Schwerpunkt auf der Zwei-Naturen-Lehre lag, d. h., Jesus Christus sei sowohl ganz Gott als auch ganz Mensch. Diese Lehre war bei den kirchlichen Autoritäten nicht einhellig anerkannt, weshalb die Konzile von Ephesos (431) und Chalcedon (451) eine Lösung herbeizuführen versuchten. Geprägt von den ephesinischen Beschlüssen (vor allem die Titulierung Mariens als Gottesgebälerin), erläuterte Petrus als Metropolit der damaligen kaiserlichen Residenzstadt Ravenna die Wichtigkeit des Geburtstages am 25. Dezember. In seiner Argumentation verwendete Petrus an vielen Stellen dieselben Bilder und Motive wie dies auch Maximus getan hatte. Hinzukam die Figur Mariens, welche für die zentralen Predigtaussagen von essenzieller Bedeutung ist. Christus – ganz göttlich – wird Mensch im Leib Mariens und unterliegt den Naturgesetzen von Schwangerschaft und Geburt. Diese Thematik versuchte der ravennatistische Metropolit in einer Vielzahl von Homilien (vor allem sermones 140–144, 147, 148) näherzubringen und in dieser Weise auf die Feier der Geburt des Herrn vorzubereiten. Petrus legte, obwohl Ravenna ähnlich wie Turin von feindlichen Truppen belagert worden war, in seinen Ausführungen den Fokus nicht auf die endgültige Wiederkunft Christi, sondern auf die Differenz der Inkarnation Gottes im Schoße Mariens und der Menschwerdung in der Geburt.

Zum Predigtkorpus von Petrus tritt eine weitere zu untersuchende Quelle hinzu: der Rotulus von Ravenna. Dieses Pergament beinhaltet 42 Orationen, die zum

Teil ravennatistischer Provenienz sind und von welchen zumindest sechs bzw. fünf (Oration Nr. 40 und Nr. 41 sind als eine Einheit zu betrachten) dem Umfeld von Petrus Chrysologus zuzurechnen sind. Exemplarisch sei hier nur eines dieser Gebete angeführt – Oration Nr. 38:

Gott, der du dir in der Wohnstätte des jungfräulichen Schoßes mit unaussprechlicher Kunst ein heiliges Schlafgemach des Fleisches gemacht hast, bitten wir: tritt jetzt versöhnt hervor und kaufe die Knechtsgestalt los wie du es vor der Zeit verheißen hast. Damit dir sowohl ein würdiger Lobpreis gefeiert wird als auch uns das ewige Heil geschenkt wird.

Im ersten Teil erinnert der Vorsteher, dass Gott sich bereits kunstfertig ein heiliges Heim im Leib Mariens geschaffen hätte. Diese Gegebenheit voraussetzend, bittet er, Gott möge nunmehr hervortreten, damit die Menschen endgültig erlöst würden und ihm auf diese Weise ein würdiges Lob bereiten könnten. Anhand der perfektisch formulierten Anamnese (Gott hat sich eine Wohnstätte geschaffen) und dem darauffolgenden Imperativ (Gott solle nun hervortreten) ist zu erkennen, dass Petrus dieses Gebet bewusst in die Spannung zwischen der Inkarnation im Leib Mariens und der Geburt stellte. Liturgisch ist davon auszugehen, die Kirche von Ravenna habe bereits in der Mitte des 5. Jahrhunderts ein Inkarnationsfest (heute etwa Verkündigung des Herrn) im Vorfeld des Geburtstages gefeiert. Damit sollte auch in liturgischer Weise die Zwei-Naturen-Lehre bedacht werden.

Auch Petrus trennte das Fest der Geburt nicht strikt von der Parusie Christi, so schwingt diese doch in den Formulie-

rungen mit (*tritt jetzt versöhnt hervor und kaufe die Knechtsgestalt los wie du es vor der Zeit verheißen hast*). Jedoch scheint es so zu sein, dass er die Heilserwartung nicht in der Parusie erfüllt sah, sondern in der Feier der Geburt selbst: eine liturgische Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes. Dafür spricht auch die Passage *Damit dir sowohl ein würdiger Lobpreis gefeiert wird*. Dieser Abschlussteil der Epiklese weist auf ein bevorstehendes Fest hin, von dessen Feier die Gläubigen das ewige Heil erwarten (*als auch uns das ewige Heil geschenkt wird*); insofern schließt das Gebet zuversichtlich. Die damit verbundene Heilserwartung kann aufgrund logischer Überlegung und den damit verbundenen Parallelstellen in den Homilien von Petrus nur vom Geburtsfest erhofft werden.

Der Bischof von Ravenna präsentiert somit seiner Gemeinde im liturgischen Vorfeld zum Geburtsfest nicht nur die Menschwerdung Christi, sondern auch die Zwei-Naturen-Lehre sowie die endgültige Erlösung. Der letzte Gesichtspunkt scheint an sich dem Osterfest vorbehalten zu sein. Doch darf nicht übersehen werden, dass in dieser Zeit noch keine deutliche Trennung zwischen Ostern und den anderen Festen innerhalb des Jahres stattgefunden hatte.

5 Christologie als wesensbestimmende Thematik

Anhand dieser drei exemplarisch vorgebrachten Quellen sollte dargestellt werden, wo sich die Ursprünge und Anfänge des Advents befinden. Insgesamt verdeutlichen die Befunde, dass die von der Synode von Saragossa eingemahnte liturgische Vorbereitung innerhalb weniger Jahrzehnte Verbreitung über die Region Kastilien (Saragossa) bis hin nach Oberitalien gefun-

den hatte. Nicht korrekt aber wäre, daraus zu schließen, die Synodenbeschlüsse hätten eine derartige Rezeption erfahren, dass einzelne Regionen, welche nicht der Autorität der Versammlung von 380 unterstanden, diesen can. IV für ihre jeweilige Praxis übernommen hätten. Weitaus wahrscheinlicher ist eine in den verschiedenen kirchlichen Gebieten parallele Entwicklung einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest. Bei aller Mannigfaltigkeit der Befunde und der zeitlichen wie regionalen Unterschiede lässt sich zeigen: Alle Quellen haben ihre jeweilige Ausrichtung aufgrund der christologischen Kontroversen in der Zeit nach der Konstantinischen Wende erfahren. Sowohl die Synode von Saragossa als auch Maximus I. von Turin und Petrus Chrysologus reagierten auf theologische Strömungen ihrer Zeit. Sie versuchten anhand des relativ kurz etablierten Geburtsfestes ihre Position hinsichtlich der Göttlichkeit respektive Menschlichkeit Christi starkzumachen. Gleichwohl musste das Geburtsfest selbst von allen verschiedenen Ausrichtungen innerhalb des Christentums Akzeptanz finden, was bedeutete, dass die jeweilige inhaltliche Prägung dieses Festes bereits im zeitlichen Vorfeld (Vorbereitungszeit) stattzufinden hatte.

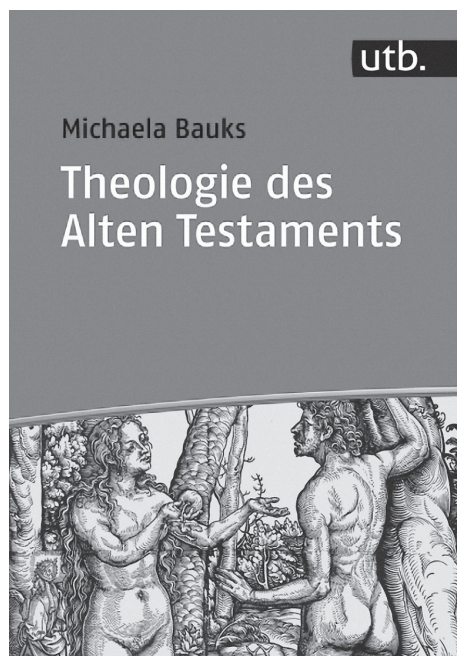
Der Autor: Ass.-Prof. MMag. Dr. Florian Wegscheider studierte Theologie, Religionspädagogik und Geschichte in Linz, Salzburg und Rom; seit 2013 Assistent, 2019 Bestellung zum Assistenz-Professor am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der KU Linz; geschäftsführender Sekretär der Stiftung Pro Oriente Linz; Publikationen: *Eine christologische Ouvertüre*, in: *gd* 23–24 (2019), 261–263; *gem. mit Ewald Volgger (Hg.), Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (SKUL 8)*, Regensburg 2020.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Bauks, Michaela: *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven*. Unter Mitarbeit von Lilli Ohliger und Jochen Wagner (UTB Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft 4973). 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.

Es gehört zu den besonderen Aufgaben in der protestantischen Bibelwissenschaft, die exegetische Einzelarbeit eines Tages in einem Entwurf einer Theologie des Alten Testaments zusammenzufassen. Damit sollen – über eine Religionsgeschichte hinaus – besonders jene Aussagen systematisch erfasst werden, welche auch im christlichen Glauben von bleibender Bedeutung sind. Schließlich geht es ja darum, den ersten Teil des christlichen Kanons entsprechend zu würdigen. Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur vereinzelt Entwürfe einer Theologie vorgelegt wurden, entstanden im Anschluss an das epochale Werk G. von Rads¹ zahlreiche weitere Entwürfe, sowohl im deutschen wie auch im englischen Sprachraum, von christlichen wie auch von jüdischen Autoren.²

Diese Entwicklung zeichnet auch die Verfasserin in groben Zügen in ihrer als Lehrbuch konzipierten Theologie im Einleitungskapitel kritisch nach und entnimmt ihr die wesentlichen Punkte für ihren eigenen Ansatz. Anknüpfend an W. Zimmerlis Grundriss der atl. Theologie³ möchte sie den atl. Gottesnamen als „Ausdruck der Selbigkeit JHWHs“ als perspektivischen Fluchtpunkt für die verschiedenen theologischen Strömungen nehmen und andererseits ihre Ausprägung in einzelnen Redeformen sowohl synchron wie auch dia-



chron untersuchen, wobei im Phänomen der Fortschreibung bereits eine erste Form von theologischer Reflexion vorliegt, die etwa im 8. Jahrhundert v. Chr. beginnt und sich in nach-exilischer Zeit fortsetzt.

Im zweiten Kapitel beschreibt die Verfasserin in acht Abschnitten die unterschiedlichen Offenbarungsformen JHWHs, die sich aus der Untersuchung der „fünf großen Redeformen Erzählung und Recht im Pentateuch, Prophetie, Kult und Weisheit“ (32) ergeben. Durch diesen Ansatz soll auch gewährleistet sein, dass die jeweiligen Buchzusammenhänge sichtbar bleiben (vgl. 35).

Ein erster Abschnitt widmet sich konsequenterweise der Namensoffenbarung Gottes, wie sie sich einesteils am Beginn des Dekalogs mit dem Verweis auf die Rettung des Volkes aus der Sklaverei in Ägypten und andernteils in der Berufung Moses in Ex 3 und dem Parallel-

¹ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bände, 1. Aufl. München 1957 bzw. 1960.

² Für eine ausgezeichnete Darstellung der Entwicklung vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Theologien des Alten Testaments*, in: ThRv 114 (2018), 91–108. Zu den jüdischen Autoren vgl. Marvin Sweeney, *Jewish Biblical Theology and Christian Old Testament Theology*, in: ThLZ 134 (2009), 397–410.

³ Walter Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972.

text von Ex 6 zeigt. Dem Charakter eines Lehrbuches entsprechend werden die Textstellen auf der Basis der Neuen Zürcher Bibel im Wortlaut und didaktisch klug aufbereitet angeführt, um anschließend in den Grundzügen erklärt zu werden, wobei sowohl die Unterschiede in Form und Gattung wie auch die Verbindung mit vergleichbaren Texten zur Sprache kommen. Abgeschlossen wird die Erklärung mit einer grau unterlegten Zusammenfassung der Ergebnisse, an die sich ein Verzeichnis weiterführender Literatur anschließt. So geschieht es auch in allen anderen Teilen des Buches.

Sachlich entsprechend folgt im zweiten Abschnitt die Behandlung der Texte, welche die je spezifische Rolle Gottes in seinem Befreiungshandeln, einerseits im großen Zyklus der Plagen und andererseits im rettenden Eingreifen beim Auszug aus Ägypten und am Schilfmeer schildern. Dem Textverlauf von Ex 1–15 folgend, werden die einzelnen Situationen im Geschehen dargestellt und nach ihren Erzählsträngen analysiert. Als Ergebnis formuliert die Verfasserin: „Die theologische Meisterleistung der Exoduserzählung Ex 1–15 besteht darin, dass durch den auffälligen Gattungsmix von verschiedenen Erzählformen, poetischen Elementen, Kult- und Rechtssprache ein sehr dichtes Textgefüge erreicht ist, dass [sic!] eine Erzählung der mythischen Vergangenheit mit neuen historischen Bedingungen („Israel im Land mit einem Tempel“) verknüpft, die ihrerseits Interpretationsspielraum zulassen für zukünftige, wiederum ganz neue historische, gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse.“ (61)

Gesondert wird anschließend noch die Figur des Mose behandelt, und zwar mit Blick auf mögliche historische Reminiszenzen wie auch im Blick auf die Traditionen, die in der Schilderung der Person, ihrer Herkunft und ihrer Stellung verbunden sind.

Der dritte Abschnitt greift mit den Erzelterüberlieferungen auf die Vorgeschichte des Exodus zurück und zeigt auf, wie sich in den Verheißungen an die Väter Gottes Wirken an Einzelpersonen darstellt. Im Einzelnen handelt es sich um zwei Erzählzyklen – Abraham- und

Jakobszyklus⁴. Deren inhaltliche Schwerpunkte sowie die im Vergleich deutlich hervortretenden Unterschiede und die mit dem Großkontext verknüpfenden Elemente werden wiederum anhand von einschlägigen Textstellen sorgfältig herausgearbeitet und kommentiert.

Mit dem Blick auf Schöpfung und Urgeschichte wird schließlich im vierten Abschnitt das bisher partikular erscheinende Wirken Gottes an Israel vor allem in exilisch-nachexilischer Zeit insofern überhöht, als damit gezeitigt werden soll, „dass der Gott Israels Gott aller Menschen ist.“ (94f.) In diesem Zusammenhang wird verständlich, dass in den biblischen Schöpfungstexten in besonderer Weise auf die altorientalischen Überlieferungen Bezug genommen wird. Ausführlich geht die Verfasserin auf die Art ein, wie die biblischen Erzähler mit den Vorlagen umgehen und sie adaptieren, wobei in ihren Texten ein älterer von einem jüngeren Strang, P(riesterschrift) und Nicht-P(riesterschrift), unterschieden werden kann, was letztlich auch für die gesamte Urgeschichte (Gen 1–11) gilt. In der Verbindung der verschiedenen Stränge ergibt sich ein fortlaufendes Muster der „Zerrüttung der Beziehung von Gott und Mensch“ (111), die auf den Neuanfang mit Abra(ha)m hinführt. Im Anschluss an die Erläuterung dieser Texte wirft die Verfasserin noch einen Blick auf die in poetischen und prophetischen Überlieferungen vorhandenen Schöpfungstexte und rundet damit das Thema ab, dem „im theologischen Gesamtkonzept der hebräischen Bibel eine untergeordnete Rolle zukommt“. Denn „[d]ie Erstbegründung, warum Gott zu Israel hält, liegt nämlich weniger in seinem Schöpfungshandeln, als in den heilsgeschichtlich geprägten Gründungsmythen zu Auszug und Erzeltern.“ (94)

Der fünfte Abschnitt behandelt das zentrale Thema der Offenbarung Gottes in Bund und Gesetz, wobei im ersten Teil die verschiedenen Bundeskonzepte vorgestellt und im Anschluss daran anhand von konkreten Texten in ihren literarischen Kontexten, Deuteronomium, Sinaiüberlieferung und Priesterschrift, analysiert werden. Danach werden noch kurz die prophe-

⁴ Die Josephserzählung wird im Rahmen der Weisheitsliteratur besprochen (vgl. 279f.)

tische Ankündigung eines neuen Bundes sowie der Bund mit dem Haus David angesprochen.

Der zweite Teil befasst sich mit dem Thema Gesetz und bespricht zuerst die verschiedenen Gesetzessammlungen in ihren zeitlichen und sozialen Verankerungen sowie ihren Beziehungen untereinander. Insgesamt machen sie mit den Büchern Levitikus und Deuteronomium einen erheblichen Teil der Tora aus. Aus dieser Masse der Texte wählt die Verfasserin einzelne Beispiele aus, welche im Laufe der Zeit eine besondere Wirkung entfaltet haben, beispielsweise das Liebesgebot von Lev 19,18, wobei sie die beiden Übersetzungsmöglichkeiten von כָּמוֹךָ: „wie dich selbst“ bzw. „er ist wie du“ mit der jeweils unterschiedlichen Aussage diskutiert und mit dem Zitat im Neuen Testament sowie mit weiteren Stellen, welche eine ähnliche Thematik ansprechen, wie etwa die „Goldene Regel“, verbindet (vgl. 154f.). Nicht minder bedeutsam ist die Diskussion der Talionsformel und der Gesetze, welche die Todesstrafe fordern, wobei in diesem Zusammenhang wiederum die Übersetzung von Gen 9,6, einer Stelle, die immer wieder zur Legitimation der Todesstrafe vorgebracht wurde, eine wichtige Rolle spielt: Wer einen Menschen erschlägt, soll nicht *durch einen Menschen*, sondern „um des Menschen willen“ getötet werden (vgl. 161).

Überblickt man die Darstellung der Redeformen des Pentateuchs, so sieht man in der Tat, dass durch diesen Ansatz die Buchzusammenhänge gut erkennbar bleiben.

Der sechste Abschnitt widmet sich den vielfältigen Redeformen in der prophetischen Literatur, konzentriert in den Themen von Gericht und Heil. Den Schwerpunkt bilden die „hinteren“ = Schriftpropheten (אַחֲרֵינִי nicht: אַחֲרֵי wie 167!), denen ein kurzer allgemeiner Blick auf das Phänomen der Prophetie und deren Redeformen vorangestellt ist. Den ersten Teil bilden die Propheten des 8. Jahrhunderts, Amos, Hosea und Jesaja 1–39, die anhand von typischen Texten wie Berufungsbericht,

Visionsschilderung, sozial- und kultkritischen Worten sowie Beispielen von Heilsworten vorgestellt werden. Bei Jesaja kommen die Immanuel-Worte dazu, während die Zionstexte und die apokalyptischen Ausblicke nur am Rande vorkommen.

Im zweiten Teil werden die exilischen Propheten, Jeremia und Ezechiel, vorgestellt, wobei auffällt, dass die Beispieltexte für die Gerichtsverkündigung des Jeremia der Prosaüberlieferung entstammen⁵, welche auch das Thema des prophetischen Konflikts und des Leidens illustrieren. Beispielhaft für Letzteres ist Jer 20,14–18 angeführt, jedoch fälschlicherweise als Teil der fünften Konfession (20,7–13) (vgl. 199). Die Heilsworte (Kap. 30–31) wie auch die umfangreichen Fremdvölkersprüche (Kap. 46–51) kommen nicht vor, obwohl gerade diese Redeformen in den Prophetenbüchern einen großen Raum einnehmen⁶.

Bei Ezechiel spielt das Thema von JHWHs Auszug aus dem Tempel als Anzeige des kommenden Gerichts eine große Rolle, womit sich ein Bezug zu priesterlichen Traditionen andeutet. Mit der Vision von der Auferstehung der Totengebeine (Ez 37,1–14) ist jedoch eine Zeit nach dem Gericht im Blick, die von späteren Ergänzern mit der Errichtung eines neuen Tempels entfaltet wird. Der dritte Teil ist im Wesentlichen von den Texten aus Jes 40–66 geprägt, denn hier bricht die Vorstellung von dem einen Gott durch, der sich als der Schöpfer der Welt als solcher erweist, die Geschicke der Völker lenkt und Israel als seinen Knecht in den Dienst nimmt. Die konkreten Heilshoffnungen von Sacharja und Haggai ergänzen diese Texte, die noch in einem weiteren Teil mit verstreuten apokalyptischen Aussagen erweitert werden.

Die Redeformen des Psalters sind Thema des siebten Abschnitts. Als Gebete sind diese Texte gleichsam die Antwort auf Gottes Sein und Wirken, die sich in vielerlei Formen ausdrückt, wobei Lob und Klage im Vordergrund stehen. Nach einem Aufriss der Struktur des

⁵ Einleitend ist wohl die poetische Fremdgotterpolemik in Kap 2–3 genannt, der Beleg מִצַּאתֵימִים als „Bild des Ehebruchs“ ist allerdings falsch (vgl. 196).

⁶ „Nach der neuesten Statistik von CHAE [...] entfallen über 15 % der prophetischen Literatur im AT auf Orakel über Fremdvölker ... Diese Angaben vermitteln eine Ahnung von der tatsächlichen Rolle der Gattung in Israel“, so Hermann-Josef Stipp, Jeremia 25–52 (HAT 1/12,2), 629.

Psalters analysiert die Verfasserin Ps 22 als Paradebeispiel einer Klage, die positiv endet. Anschließend werden weitere Gattungen kurz besprochen, die Themen aus anderen biblischen Büchern, wie z. B. Schöpfung, Geschichte, Zion u. a., aufgreifen. Schließlich werden im achten Abschnitt noch jene Bücher vorgestellt, welche in den größeren Bereich der Weisheitsliteratur gehören⁷, allen voran das Buch Ijob, daneben noch Kohelet⁸, wobei die Verfasserin lobenswerterweise ebenso die deuterokanonische Literatur berücksichtigt. Der letzte Abschnitt fasst schließlich in einer Art Literaturgeschichte die theologischen Strömungen in ihrer Entwicklung zusammen.

Das dritte Kapitel des Buches fasst die vielfältigen Weisen der Rede von Gott im AT in ihrer geschichtlichen Entwicklung in einigen wichtigen Punkten zusammen. Am Anfang steht naturgemäß die Verwandlung einer frühen polytheistischen Vorstellung, die nicht nur hinter den verschiedenen Gottesnamen zu vermuten, sondern auch in Inschriften zu finden ist, welche eine weibliche Gottheit an der Seite von JHWH nennen⁹, hin zu einer ansatzhaften Alleinverehrung, die mit den Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. verbunden sein könnte. Die Reformen der späten Königszeit, welche die synkretistischen Zustände zurückdrängten, bereiteten in der exilisch-nachexilischen Zeit den Weg hin zur immer stärkeren Verbreitung jenes Eingottglaubens, der sich am Ende durchsetzte und alte Vorstellungen verdrängte.

Den nächsten Punkt bildet das Bilderverbot, das die Verfasserin in „persisch-hellenistischer“ Zeit verortet und mit „dem Verbot der Aussprache des Gottesnamens“¹⁰ (323) in Verbindung bringt. Im Einzelnen zeichnet sie zunächst „[d]ie historische Entwicklung der Bildlosigkeit JHWH“ [sic!] nach, wie sie sich aus dem vorhandenen Bildmaterial rekonstruieren lässt,

und skizziert dann die biblischen Begründungen, die in der Unvergleichlichkeit des Schöpfergottes ihren Rückhalt haben und letztlich dahin führen, dass die Tora das Kultbild ersetzen kann. Dieses Thema wird anschließend noch im Abschnitt über „Bedeutung und Verwendung des Gottesnamens“ weiter behandelt (338–352).

Unter dem Titel „Königtum und Eschatologie“ setzt die Verfasserin das Königtum der davidischen Dynastie mit dem bewährten Muster der Zitation einschlägiger Stellen mit dem Königtum JHWHs in Verbindung und zieht dann die Linie auch aus zur Erwartung eines endzeitlichen Messias. Schließlich ergibt sich aus der Vorstellung von JHWHs Herrschaft die theologische Sicht der Welt als eine von göttlicher Ordnung geprägte Schöpfung. Dieses Konzept wird im nächsten Punkt dahingehend zugespitzt, dass auf das Ergehen des Gottesvolkes in dem von Gott geschenkten Land geschaut wird. Diese Gabe Gottes verlangt nicht nur eine entsprechende Reaktion von Seiten des Volkes, welche in der Regel mit dem Kult abgedeckt wird; sie gerät auch in Gefahr, verlustig zu gehen, wenn das Volk gegen das Grundgebot verstößt und die Folgen tragen muss.

Im letzten Punkt reflektiert die Verfasserin noch jenen Prozess, der zur Entstehung des Kanons führte, der sich schließlich in der Vorstellung von „Heiliger Schrift“ verfestigte.

In den von Mitarbeitern gestalteten Anhängen findet sich im ersten eine Zuordnung der im Buch behandelten theologischen Themen zur protestantischen Leseordnung (419–437) und im zweiten eine ebensolche zu den schulischen Lehrplänen (439–453). Diese Zusätze machen das geschickt gestaltete Lehrbuch auch über den akademischen Gebrauch hinaus vor allem für evangelische Benutzer recht brauchbar.

Linz

Franz Hubmann

⁷ In der Frage nach dem Prinzip der Vergeltung in der Spruchliteratur spricht K. Koch nicht von einer „schicksalswendenden“ (so die Verfasserin 257), sondern von der „schicksalswirkenden Tatsphäre“.

⁸ In das Zitat von Koh 1,1–3 ist auch die Überschrift zum Text von 1,3–11 geraten!

⁹ Eine solche kann nur „Paredra“ heißen und nicht wie 307 „Paredros“.

¹⁰ Die Bezeichnung als „*Qidduš hašem*“ (ebd.) ist eine unangebrachte Verengung der späteren rabbinischen Vorstellung der Hingabe an Gott und seine Gebote bis hin zum Martyrium.

Besprechungen

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

BIBELWISSENSCHAFT

♦ 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.

Der Sammelband enthält sieben Beiträge, die auf Vorträge bei der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Neutestamentlerinnen und Neutestamentler (AKN) im Jahr 2017 in Paderborn zurückgehen. Die Tagung stand unter der Frage, wie Christologie verbunden ist mit Christopraxis.

Im umfangreichen ersten Beitrag und in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Fachliteratur behandelt *Christoph Niemand* unter dem Titel „Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes“ die paulinische eivkw,n-Christologie. Der Blick richtet sich dabei vor allem auf den zweiten Korintherbrief (2 Kor 3,18; 4,4 und 4,6) und den Römerbrief (Röm 8,29). Als kleines Detail der Untersuchung sei hervorgehoben die gut begründete Übersetzung des Verbums *katopri,zomai* in 2 Kor 3,18 mit „im Spiegel(bild) schauen“. Darüber hinaus werden weitere eivkw,n-christologische Anklänge bei Paulus (1 Kor 15,49; Gal 4,19; Phil 3,21) und in der Paulusschule (Kol 1,15 und 3,9–10) untersucht. Im Sinne der Aufhellung von Kontexten wird auch die Weisheitsliteratur einbezogen und wird eine Untersuchung zur platonisierenden Exegese von Philo präsentiert. Christoph Niemand kommt zu einem zweifachen Ergebnis. Christus ist einerseits „*Abbild* des lebendigen Gottes“ und man kann „in seinem Antlitz Gott selbst sehen und erkennen“. Andererseits ist Christus „das Ur- und Zielbild des Menschen, wie Gott ihn dachte, wollte und schuf: sein *Ebenbild*“ (55).

Unter dem Titel „Zwischen Macht und Ohnmacht“ führt Rainer Schwindt zu einer

„kontextuelle(n) Lektüre der Präexistenzaussagen in den Christusliedern Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20“ (60). Für Phil 2,5, den Satz, der das Christuslied im Philipperbrief einleitet, wird folgende Übersetzung vorgeschlagen: „Dies sinnt unter euch, was ihr in Christus Jesus sinnen müsst“ (75). Bereits diese Einleitung deutet an, dass den Aussagen über Christus in Phil 2,6–8 eine „normative Bedeutung als ethisches Vorbild“ zukommt (74). Der Schwerpunkt des Beitrags liegt in der Untersuchung der Präexistenzaussagen in Phil 2,6–11 und im Briefkontext. Dabei wird besonders der eschatologische Text Phil 3,17–21 einbezogen. Um das „besondere Profil der Präexistenzaussagen im Philipperbrief“ zu verdeutlichen, wird ein „Seitenblick auf den übrigen Befund bei Paulus und im Kolosserhymnus“ (92) geworfen. Zum übrigen Befund werden die Stellen 2 Kor 8,9 und 1 Kor 8,6 gezählt. Der Kolosserhymnus wird in einer dreistrophigen Gliederung gesehen (Kol 1,15–16 / 17–18a / 18b–20). Er ist kein „abgehobener weltfremder Text“, sondern seine „kosmische Christologie trifft den Nerv der Zeit“ (100). Mit den Aussagen über Jesu Präexistenz hebt der Philipperhymnus seine göttliche Hoheit hervor. Zugleich wird „der Mensch Jesus zum unbedingten Vorbild für die philippische Christenexistenz“ (101).

Unter dem Thema „Verschlungene Pfade, erhöhter Herr“ bringt Hans-Georg Gradl Ausführungen zur Christologie der Apostelgeschichte. Zu Beginn betont er: „Die *eine* Christologie der Apostelgeschichte gibt es nicht“ (103). Er setzt sich zum Ziel, „die Funktion und lebenspraktische Relevanz, die Verwendung und Wirkkraft *eines* christologischen Modells“ (105) zu untersuchen. Seine These lautet: Der erhöhte Herr bleibt „als *swth,r* seiner Kirche zugewandt“ (107). Ansatzpunkte dieser Christologie sind die Aussagen über die Aufnahme Jesu in den Himmel (Apg 1,1–11) und über seine Erhöhung (Apg 7,55–56). Bei der Untersuchung von Apg 1,1–11 wird betont: „Die Himmelfahrt stellt keinen Abschied vom erhöhten Kyrios dar, sondern den Übergang in eine andere Präsenzform“ (109). Das Wirken und die Gegenwart des Erhöhten zeigt sich in Zeichen und Wundern, die geschehen, im Wirken der Zeugen, in Visionen, in der Erfahrung des Geistes und im Leben der jungen Kirche, in der das Brotbrechen und die Schriftauslegung eine besondere Rolle spielen. „Lukas ist bemüht, die bleibende Präsenz des Erhöhten

herauszustellen und die Geschichte auf sein Wirken hin transparent zu machen“ (121).

In Zusammenarbeit mit Volker Niggemeyer untersucht Adrian Wypadlo christologische Vorstellungen und Bekenntnisaussagen im ersten Korintherbrief. Dieser Beitrag geht zurück auf ein Seminar bei der Tagung in Paderborn, das sich in drei Sitzungen ausgewählten Stellen des Briefes widmete, nämlich der christologischen Notiz in 1 Kor 2,1–2, dem christologischen Bekenntnis in 1 Kor 8,6 und den tauftheologischen Aussagen in 1 Kor 1,17 und 12,13. Dabei wird die Bedeutung der Kreuzestheologie für die Gemeindesituation in Korinth, die theologische Basis für die Behandlung der aktuellen Problematik betreffend das Götzenopferfleisch und das „Taufgeschehen als Kontextualisierung paulinischer Christologie“ (156) betrachtet.

Der Beitrag von Stephan Witetschek zum Thema „Leben aus johanneischer Christologie“ geht ebenfalls auf gemeinsame Arbeit in einer Seminargruppe zurück und ist dem zentralen Begriff „Leben“ im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen gewidmet. Besonderes Interesse gilt der Kontextualität der johanneischen Christologie. Es geht dabei um die Frage: „Wie lebt man mit johanneischer Christologie?“ (161). Die Behandlung der Fußwaschung mit ihrer zweifachen Deutung (Joh 13,2–17) und des johanneischen Liebesgebotes (Joh 13,34–35; 15,12–17) bilden das Herzstück dieses Beitrags. Die Kontextrelevanz der johanneischen Christologie lässt sich besonders im Blick auf das Liebesgebot erkennen.

Auch die unter dem Titel „Theozentrik und Glaubensmotivation“ präsentierten Ausführungen zum Hebräerbrief von Stefan Schapdick gehen auf ein Seminar bei der Tagung zurück, das sich der „appellativen Grundhaltung“ (187) des Hebräerbriefes widmete. Die in diesem Brief hervorgehobenen Titulaturen für Jesus, nämlich „Sohn“ und „Hohepriester“ bilden „die Säulen der Christologie“ des Briefes (188). Sie vermittelt die Gewissheit, dass der, der aus dem Himmel stammt und „zugleich voll und ganz auf der Erde verankert ist“ (188), zuverlässig den Weg zum Heil zeigen kann. Der Beitrag richtet den Blick vor allem auf den Abschnitt Hebr 1,1–4, der in nuce alle christologischen Kernaussagen enthält, und zusätzlich auf Hebr 1,5–14; 2,5–18 und 4,14–5,10. Die Christologie des Hebräerbriefes ist „wesentlich adressatenorientiert“ und möchte angesichts von „Ermüdungserschei-

nungen christlicher Glaubenspraxis“ (224) im Blick auf Jesus und sein Vorbild zur Ausdauer auf dem Heilsweg motivieren.

Klaus von Stosch stellt seinen Beitrag unter das Thema „Kontexte spätmoderner Christologien“. Er geht von der Frage aus, inwiefern „Lebenspraxis als Anstoß für die Theoriebildung systematischer Theologie“ (229) angesehen werden kann. Untersucht wird erstens der „kommunikationstheoretische und hermeneutische“ Entwurf von Jürgen Werbeck. Dieser wird gesehen als „typisches Beispiel für die kommunikationstheoretische und hermeneutische Ausrichtung wichtiger Teile der systematischen Theologie der Gegenwart“. Zweitens wird die „pragmatische Theorie“ von Robert Brandom sowie seine Rezeption von Wittgenstein dargelegt. Dabei wird der „ausdrücklich auf der Lebenspraxis basierende Ansatz für die Christologie“ hervorgehoben. Drittens behandelt der Beitrag den „jüdisch-christlichen Dialog als prekären Ort christologischer Theoriebildung“ (230).

Die Ausgangsfrage der Tagung lautete: „Welcher Zusammenhang zeigt sich zwischen Christusglaube und Nachfolge?“ (7). Die Beiträge im vorliegenden Sammelband greifen in verschiedener Weise diese Frage auf. Insgesamt lässt der Band gut erkennen, dass das Neue Testament den Zusammenhang zwischen Christusglaube und Nachfolge bzw. die Verbindung von Christologie und Christopraxis auf vielfältige Weise bezeugt.

Innsbruck

Martin Hasitschka SJ

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Angenendt, Arnold: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...«. Toleranz in der Geschichte des Christentums. Aschendorff Verlag, Münster 2018. (243) Geb. Euro 17,90 (D) / Euro 18,40 (A) / CHF 18,25. ISBN 978-3-402-13246-3.

Ein friedliches Zusammenleben in einer pluralen Welt ist ohne eine Kultur der Toleranz unmöglich. Aus welchen Quellen aber speist sich Toleranz? Hat sie einen festen Ort in der Geschichte des Christentums? In einer brillanten Studie geht der Verfasser der Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Perikope vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) nach. Seine These lautet, dass

diese biblische Perikope in der Geschichte des Christentums zwar immer zu einer Praxis der Toleranz inspiriert hat, jedoch auch mit erschreckenden Phasen zu rechnen ist, in denen Jesu Intention umgedeutet wurde oder ganz in Vergessenheit geriet. Grundsätzlich gilt: „Das Neue Testament fordert von der Kirche absolute Gewaltlosigkeit.“ (35) Angesichts der Gewaltspirale in der Geschichte, der sich auch die Kirche nicht entzogen hat, kann festgestellt werden: „Religiöse Gewalt, die Menschen vernichtet, weil sie, mit religiösen Augen betrachtet, Sünder sind, ist deshalb selbst Sünde.“ (46) Sorgfältig geht der Verfasser der Frage nach, wie es zur Legitimation von Gewalt kam und konstatiert für das Hochmittelalter einen „unerhörte[n] Umbruch“ (99). Während etwa Abaelard († 1142) noch ein Toleranzverständnis vertritt, das bereits an die Moderne erinnert, legitimiert Thomas von Aquin († 1274) schon die Todesstrafe für Ketzer. Bei ihm heißt es: „Wenn aber aus der Tötung der Schlechten keine Gefahr für die Guten erwächst [...], so ist es erlaubt, die Bösen zu töten.“ (101). Papst Gregor IX. († 1241) billigt erstmals die Todesstrafe für hartnäckige Ketzer, sogar „mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen“ (99). Trotz des neuen Freiheitsdenkens, das mit der Reformation aufkommt, bleiben die Reformatoren dem alten Ordnungsdenken verpflichtet, das für Ketzer den Tod auf dem Scheiterhaufen vorsieht. Selbst der Aufklärer Rousseau († 1778) empfiehlt noch für alle, die einer aufgeklärten Herrschaft nicht zu folgen bereit sind, die Todesstrafe! Hilfreich sind viele Differenzierungen und neue Einsichten, die sich mit der Lektüre einstellen, wie z. B. der Zusammenhang von Kreuzzugsethos und Reinigungsdenken, der Inquisition als rationales Justizverfahren (das den Wahn einer irrationalen Hexen- ausrottung eher eindämmt als befördert), die religiöse Verankerung des aufgeklärten Gedankenguts und vieles andere mehr. Insgesamt eine ausgezeichnete Studie, kurzgefasst und erfreulich prägnant! Zur Eigenart des Verfassers gehört es, seine Argumentation auf viele klug ausgewählte Zitate zu stützen. Eine faszinierende Lektüre! Wer tiefer in die Thematik einsteigen möchte, dem sei von demselben Verfasser das 800 Seiten umfassende Standardwerk „Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert“ (Münster 2007) empfohlen.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Stechmann, Annette: Das Leid von Müttern totgeborener Kinder. Ein Ort der Theologie (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 105). Echter Verlag, Würzburg 2018. (427) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,82. ISBN 978-3-429-05308-6.

Unermesslich ist der Schmerz für Mütter und Väter, wenn sie plötzlich mit dem Tod konfrontiert werden, wo sie doch noch voll guter Hoffnung auf das Geschenk eines Kindes waren.

Diese Verlusterfahrung ist zugleich noch stark tabuisiert im öffentlichen Bewusstsein; Gott sei Dank erfahren Eltern immer mehr professionelle Unterstützung im Krankenhaus. Ein sehr wertvoller Beitrag dazu ist die Forschungsarbeit von Annette Stechmann am Institut für Pastoraltheologie der Universität Graz.

Sie beschreibt ihre seelsorglichen Begegnungen mit Müttern, Vätern, Familienangehörigen, die von einem Kind Abschied nehmen müssen. Die Sprachfähigkeit theologischer Rede stößt an ihre Grenze – wie da von Gott reden?

Ein Rückblick in die Geschichte beschreibt die noch viel höhere Kindersterblichkeit und die weitaus größere Not der Betroffenen, weil ungeborenen Kindern auch noch die volle Heilfähigkeit abgesprochen wurde; das Konstrukt des „limbus“ wurde für ungetaufte Kinder erdacht. Erst im Zuge des Vaticanum II wurde dieses Konstrukt aufgebrochen im Vertrauen auf die größere Barmherzigkeit Gottes.

Sehr prägnant beschreibt die Autorin diese Veränderungen und ihr Forschungsfeld, die Tabuisierung dieses allzu frühen Sterbens von Kindern, die Not der Eltern und ihre unterschiedlichen Trauerformen, hilfreiche Ansätze seelsorglichen Begleitens, die Frage nach dem Leid in einer postsäkularen Zeit. Sie präzisiert ihre Forschungsfrage: Was ist das Qualitätskriterium christlicher Gottesrede, wenn ein Kind schon in der Schwangerschaft stirbt, und die Rolle der betroffenen Frauen als aktive Subjekte der Gottesrede.

Als Forschungsansatz wird die Narrationsanalyse gewählt, um anhand von Interviews mit vier betroffenen Frauen herauszuarbeiten, wie angesichts dieser Not von Gott gesprochen wird.

Es berührt mich, der ich als Klinikseelsorger am Med Campus IV in Linz mit ähnlichen Leiderfahrungen konfrontiert werde, sehr stark, wie authentisch durch diese Form

der Forschung das Leid der Frauen zur Sprache kommt, wie Verletzungen durch Fehlverhalten beteiligter Berufsgruppen, wie Entfremdungen und Beziehungsbrüche, die Schuldfrage, tragende Beziehungsnetze, hilfreiche Rituale und eigene Verletzlichkeit beschrieben werden.

Sechs systematische TheologInnen werden hierauf zur Kommentierung der Interviewerträge der vier Frauen eingeladen; diese ringen mit großer Achtsamkeit um feinfühliges Antworten. Die Autorin führt diese Diskussion fort und zieht dann in der Form der Abduktion ihr zusammenführendes Resümee.

Angesichts der Leiderfahrung des Verlusts eines Kindes bleibt eine offene Wunde, die Frage nach dem Warum bleibt unbeantwortet. Das empathische Begleiten will Raum eröffnen, wo Frauen ihr Leid transzendieren können. Halt gibt der zärtliche Blick auf das Kind, die unaufdringliche Präsenz von nahestehenden Personen im Wissen, dass Gott immer schon da ist. Menschliche Nähe und Empathie sind Inkarnation der Zärtlichkeit Gottes.

Das Buch sei vor allem jenen empfohlen, die im Rahmen der unterschiedlichen Berufsgruppen einer Klinik mit Müttern von totgeborenen Kindern und deren Verlusterfahrung in Beziehung treten. Diese Begegnungen mögen mit großem Respekt vor der Würde der Frauen und der Würde ihrer Kinder geschehen; gefordert ist achtsames Hinhören und auch das Wahrnehmen der eigenen Verletzbarkeit. Befruchtend und erfrischend finde ich als Rezensent die theologische Wechselrede zwischen den sechs Systematischen TheologInnen und der Autorin sowie ihre Abduktion einer Theologie der Zärtlichkeit.

Linz

Karl Mair-Kastner

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.

Für Sartre war die Sache klar: Eine Tradition der negativen Theologie ist, wenn es sie gibt, nichts

anderes als die Fortschreibung des Atheismus mit theologischen Mitteln und nur der längst aussichtslos gewordene Verzweiflungsversuch, jene durchtriebene Dialektik zur Anwendung zu bringen, derer eine trickreiche Theologie von Taschenspielern sich befleißigt, um gerade aus der größten Gefahr das Rettende wachsen zu lassen und noch die vernichtende Niederlage des negierten Gottes in ein triumphales Argument *ad maiorem Dei gloriam* zu wandeln: „diese negative Theologie, die uns noch heute vergiftet, gründet Gottes Sein und Wesen auf seine Abwesenheit von aller Realität“ (vgl. 227f.). Mag, ja muss man in Sartres Diagnose eines solchen *Sophismus des Nein* auch eine unzulässige Verkürzung der *via negativa* apophatischer Theologie erblicken, so wird die sachliche Problematik vielleicht noch verschärft, wenn ein katholischer Denker wie Claude Bruaire zu einer ähnlichen oder zumindest ähnlich pointierten Einschätzung zu gelangen scheint: „Die negative Theologie ist die Negation jeglicher Theologie. Ihre Wahrheit ist der Atheismus“ (vgl. 30; 398).

Wie auch immer dergleichen Zuspitzungen näherhin zu differenzieren und zu nuancieren sein mögen – dass jedenfalls jene Traditionslinie einer negativen Metaphysik des aller positiven Prädikabilität entrückten Absoluten sich vom (spät-)antiken (Neu-)Platonismus bis mitten hinein ins gegenwärtige Philosophieren aus- und nachvollziehen lässt, beweist eindrücklich der vorliegende Band, der die gesammelten Beiträge einer 2014 in Montpellier abgehaltenen Tagung dokumentiert und in den Kontexten der deutschen und französischen Gegenwartsphilosophie die anhaltende Wirkmächtigkeit negativ-theologischen Denkens exemplarisch zu verdeutlichen versteht. In annähernd zwanzig Studien, von denen gut die Hälfte in deutscher, knapp die Hälfte in französischer Sprache abgefasst sind, werden so unterschiedliche Autoren analysiert wie Simone Weil, Emmanuel Levinas, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Przywara, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Michael Theunissen, Giorgio Agamben und Georges Didi-Huberman. Die einzelnen Untersuchungen finden sich parataktisch und unter Verzicht auf eine sie gruppierende Gliederung aneinandergereiht und auch ein erschließendes Register lässt der inhalts- und umfangreiche Band vermissen. Dass (nur) einem Artikel ein Abstract vorangestellt ist, während alle anderen Aufsätze darauf verzich-

ten, zeugt zudem von einer Heterogenität der äußeren Darstellung, die sich hätte vermeiden lassen. Auch eine gewisse Zahl von Satz-, Tipp- und Trennfehlern erweckt den Eindruck, dass die Endredaktion nicht mit letzter Sorgfalt vorgenommen wurde. Dem reichen Inhalt tut dies freilich keinen Abbruch.

Unter den durchwegs instruktiven Beiträgen, die hier nicht *en détail* wiedergegeben werden können, ragt in systematischer Perspektive der die Reihe der Referate zu Recht eröffnende Text von Jens Halfwassen heraus, der unter dem Titel „Gott im Denken“ die Fundamental-Frage aufwirft und beantwortet „Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann“. Im Blick auf den geschichtlichen Anfang allen abendländischen Philosophierens zeigt Halfwassen zunächst, dass und inwiefern „die Philosophie ihr Wesen aufgeben würde, wenn sie die Frage nach Gott nicht mehr stellte“ (11). Halfwassen versteht Philosophie mit Aristoteles als metaphysische Prinzipientheorie, die auf das Ganze geht, indem sie nach dessen letzten Grund und ersten Ursprung fragt, der seit Anaximander auch als das Göttliche apostrophiert und seit Xenophanes im Sinne eines „genuin philosophische[n] Monotheismus“ (13) als *einzig* gedacht zu werden pflegt: „Sofern und solange Philosophie Ausgriff auf das Ganze des Seienden ist und nach dem letzten Grund und Ursprung des Ganzen fragt, ist sie auf den Gedanken des Einen Gottes verpflichtet“ (ebd.). Ausgehend von dieser basalen Bestimmung der Philosophie als einer offenbarungsunabhängigen Theologie entwirft Halfwassen eine historisch informierte Typologie von „drei Grundformen“ (14), wie die Relation des Ganzen zu seinem göttlichen Grund näherhin zu denken sei. Dabei lässt sich unterscheiden: a) eine affirmative philosophische Theologie, die den Gottesgedanken gemäß dem traditionellen Theismus denkt als *summum ens*: ein einzelnes, meist als Geist konzipiertes Seiendes wird quasi als *primum inter paria* zu einem höchsten „Etwas innerhalb des Ganzen“ (15) erhoben; b) eine in Hegelscher Diktion „spekulative“ Metaphysik der trinitarisch in sich selbst unterschiedenen All-Einheit, die über den Theismus der Tradition insofern hinausgeht, als der vom Ganzen nicht geschiedene, sondern vielmehr in und als das Ganze sich artikulierende Ursprung in seiner holistischen Horizonthaftigkeit mehr als die Summe aller Einzelnen und qua absoluter Geist zwar absolute Subjektivität, aber keine Person mehr ist; c) eine negative phi-

losophische Theologie, die den Ursprung des Ganzen als dessen Verneinung denkt, welche Negation jedoch anders als die bloße Privation und vielmehr im Sinne der neoplatonischen Henologie den „übergegensätzliche[n] Einheitsgrund“ (18) in seiner transkategorialen Jenseitigkeit und absoluten Transzendenz noch über das Sein selbst hinausgehen und Gott damit gegen jede klassische Onto-Theologie zu einem überseienden Nicht-Etwas werden lässt. Wenn der erste und eine Grund und Ursprung des Ganzen sich solchermaßen entweder denken lässt in Form einer „affirmative[n] Theologie des vollkommensten Seienden“ (19) als ein Höchstes im Ganzen, oder in Gestalt einer „spekulativen Theologie der All-Einheit“ (ebd.) als das binnendifferenzierte Ganze selbst, oder aber auch unter den Vorzeichen einer „negative[n] Theologie des überseienden Absoluten“ (ebd.) als ein paradoxes Jenseits des Ganzen, so optiert Halfwassen für eine konsequente, bei Eriugena und Cusanus paradigmatisch ausgeprägte Kombination der beiden letzteren Metaphysik-Modelle, da sich einerseits einzig im Denken der All-Einheit „der Ausgriff auf das Ganze erfüllt“ (21) und andererseits aber erst „die negative Theologie des überseienden Einen“ (20) als „ultimative Erfüllung des Ursprungsgedankens“ (21) gelten könne.

Auch vor diesem Hintergrund von Halfwassens Überlegungen ist mit Jean-Luc Marion – dem im vorliegenden Band Claudia Serban einen Essay von brillanter Luzidität widmet – noch daran zu erinnern, dass die lebendige Tradition der negativen Theologie also gerade nicht auf eine Negation hinauszulaufen hat, die mit einer ultimativen Verneinung sozusagen das letzte (Sterbens-)Wort über Gott zu behalten beliebte. Eine Apophatik, die nicht mehr wäre als das bloß spiegelbildlich verkehrte Gegenstück einer affirmativen Theologie, bliebe nach Marion wie diese in einer onto-theologischen Idolatrie befangen (so dass in diesem präzisen und wohlverstandenen Sinne wenn nicht Sartres, so doch Bruaiers Gleichsetzung von negativer Theologie und Negation der Theologie in ihr relatives Recht zu setzen ist). Negativ bleibt gerade die konsequent und radikal negative Theologie dann und darum nicht, wenn und weil ihre *via negativa* in eine *via eminentiae* übergeht und in einen „Raum der Rühmung“ (Rilke) einmündet, wo sie zwar nicht mehr begrifflich zu sprechen oder *τι κατά τινας* auszusagen vermag, angesichts des Unaussprech-

lichen, aber Ansprechbaren jedoch auch nicht in einer schlechten Sighet verstummt, sondern zu jenem diskurslosen Diskurs von Doxologie und post-prädikativer Preisung findet, dessen hymnische Hyperbolik allein die Nichtidentität und Uneinholbarkeit des Transzendenten zu wahren vermag und dieser gar nicht auszumessenden Distanz (un-)angemessen ist. Worüber man nicht sprechen kann, darüber ist nicht nur zu schweigen. Die negative Theologie „zielt [nämlich] nicht darauf ab, jegliche Rede von Gott zugunsten einer zweifelhaften Apophase zurückzuweisen“ (398), und „zielt [...] [auch] nicht darauf ab, am Ende einfach wiederherzustellen, was sie zuvor negiert hat, sondern vielmehr darauf, über die *via eminentiae* von der Prädikation (sei sie affirmativ und/oder negativ) zu einer dezidiert nicht-prädikativen Rede zu gelangen, nämlich dem Lobgebet“ (406).

Es ist nur konsequent, wenn Marion die hyperpositive negative Theologie, welche die *via negativa* zu Ende gegangen ist und mit der Apophansis auch die Apophasis hinter sich gelassen hat, schließlich beim Namen nennt und so anspricht, wie sie ihr lebendigstes Leben beweist – als *mystische Theologie* des je größeren Gottes, der alles Begreifen blendet und allein durch Seine Abwesenheit glänzt (vgl. 415). (Vgl. weiterführend Jean-Luc Marion, *Mystik* – oder: Was die Theologie sehen lassen kann, in: Michael Hofer / Rudolf Langthaler (Hg.), *Das Heilige. Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie* (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX/2017), Wien 2018, 73–94.

Linz

Christian Rößner

RELIGIONSIALOG

♦ Hilberath, Bernd Jochen / Abdallah, Mahmoud (Hg.): *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg* (Theologie des Zusammenlebens – Christliche und muslimische Beiträge 1). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2017. (290) Kart. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 26,51. ISBN 978-3-7867-4010-0.

Die Universität Tübingen ist für eine Fachtagung zum Thema des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in hohem Maße prädestiniert, verfügt sie doch über zwei theologi-

sche Fakultäten (katholisch und evangelisch), ein Zentrum für Islamische Theologie und eine Kooperation mit der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg. Die jüdische Perspektive war bei der genannten Fachtagung ausgeklammert. Publiziert werden 14 Beiträge höchst unterschiedlichen Gewichts und unterschiedlicher Qualität. So steht einem brillant argumentierenden Beitrag, der Recht und Wahrheitstheorie reflektiert (Schreiner, 17–50) einem theologisch kaum affinen Plädoyer, mit den heiligen Texten besser gleich die Religionen ganz abzuschaffen (Keir, 87–105), gegenüber. Sehr bedenkenswert ist der Vorschlag, christliche und jüdische Bibelwissenschaft auch mit der Einbeziehung des Koran in der Weise einer „relecture der Bibel“ (32) zu betrauen und ebenso vice versa die Islamwissenschaft im Sinn einer neuen Lektüre des Koran. Ärgerlich erscheint das Loblied von Fatih Sahan (197–211) über die Arbeit und Organisation der DITIB (Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.). Spätestens im Blick auf die Umstände der Eröffnung der Moschee in Köln müssen doch sehr kritische Fragen gestellt werden. Hier hätte man sich statt eines Propagandatextes präzise Informationen über die Konfliktfelder gewünscht. Kleine Tippfehler und Ungenauigkeiten (so sollten bei der Vorstellung der Autorinnen und Autoren, 289–290, die Namen korrekt geschrieben werden!) fallen insgesamt nicht ins Gewicht. Symptomatisch ist das Zitat des Politikers Helmut Schmitt, der von sich sagt: „In vielen Teilen bezieht sich das Neue Testament auf die Tora, und der Koran bezieht sich in vielen Teilen auf die Tora und das Neue Testament. Ich muss zugeben, dass ich in der Schule oder in der Kirche nie etwas über diese unbestreitbaren Tatsachen erfahren habe.“ Den Konflikt zwischen den abrahamitischen Religionen bezeichnet Schmitt als „eine der großen Tragödien der Menschheit“ (56). Dieser Unkenntnis und gegenseitigen Verketterung entgegenzuwirken ist Gebot der Stunde. So kann man über das Engagement der Herausgeber nur dankbar sein und dem Schlusswort zustimmen: „In dem Projekt einer Theologie des Zusammenlebens steht uns viel Arbeit bevor; dafür werden wir in Dialog und Kooperation vielfach bereichert.“ (265) Insgesamt eine hochinteressante und aktuelle Lektüre!

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

Hauke, Manfred / Hoping, Helmut (Hg.): Der Diakonat. Geschichte und Theologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (416) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3100-1.

BIBELWISSENSCHAFT

Dohmen, Christoph / Hieke, Thomas: Das Buch der Bücher. Die Bibel – Eine Einführung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (216) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,28. ISBN 978-3-7917-3114-8.

DOGMATIK

Raberger, Walter: Eine kritische Dogmatik. Ausgewählte Traktate in Vorlesungsform. Wagner Verlag, Linz 2019. (633) Kart. Euro 32,00 (D, A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-903040-45-8.

ETHIK

Fuchs, Michael / Gottschlich, Max (Hg.): Ansätze der Bioethik. Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 2019. (336) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,50. ISBN 978-3-495-48883-6.

Rink, Sigurd: Können Kriege gerecht sein? Glaube, Zweifel, Gewissen – Wie ich als Militärbischof nach Antworten suche. Ullstein Verlag, Berlin 2019. (288) Geb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-550-20004-5.

KIRCHENGESCHICHTE

Neuner, Peter: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute

blockiert. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019. (239) Geb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 38,90. ISBN 978-3-451-38440-0.

Rexroth, Frank: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung. C. H. Beck Verlag, München 2019. (505, 8 farb. Abb., 6 Karten, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-406-72521-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Benz, Brigitte / Kranemann, Benedikt (Hg.): Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (Erfurter Theologische Schriften 51). Echter Verlag, Würzburg 2019. (187) Klappbro-schur. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 16,31. ISBN 978-3-429-05362-8.

Kluger, Florian: Liturgische Bildung in der Neuzeit. Taufe, Firmung und Eucharistie bei P. Nikolaus Cusanus SJ, Bischof Joseph A. Gall und Pastor Konrad Jakobs (Studien zur Pastoralliturgie 43). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (371) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 53,01. ISBN 978-3-7917-3104-9.

MORALTHEOLOGIE

Höllinger, Stephanie: Ansprüche an Ehe und Partnerschaft. Ein theologischer Beitrag zu einer beziehungsethischen Herausforderung (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 11). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (405) kart. Euro 56,00 (D) / Euro 57,60 (A) / CHF 57,09. ISBN 978-3-402-11943-3.

Rosenberger, Michael: Frei zu vergeben. Moraltheologische Überlegungen zu Schuld und Versöhnung. Aschendorff Verlag, Münster 2019. (236) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,38. ISBN 978-3-402-24613-9.

PHILOSOPHIE

Biber, Susanne / Neumann, Veit (Hg.): Christlicher Humanismus. Festschrift für Sigmund Bonk. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (296, 19 farb. Abb.) Geb. Euro 34,95 (D) /

Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3111-7.

Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco (Hg.): Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Erwin Möde (Eichstätter Studien. Neue Folge 80). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (526) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-3110-0.

Kühnlein, Michael / Wils, Jean-Pierre (Hg.): Der Westen und die Menschenrechte. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas (Texte & Kontexte der Philosophie 4). Nomos Verlag, Baden-Baden 2019. (202) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 29,56. ISBN 978-3-8487-3322-4.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Neuhaus, Gerd: Glückskekse vom lieben Gott? Religionsunterricht zwischen Lebensweltorientierung und Glaubensverantwortung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (144) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-3101-8.

Schambeck, Mirjam / Simojoki, Henrik / Stogiannidis, Athanasios (Hg.): Auf dem Weg zu einer ökumenischen Religionsdidaktik. Grundlagen im europäischen Kontext. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019. (336) Kart. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-451-38503-2.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Schumacher, Ursula (Hg.): Abbrüche – Aufbrüche – Umbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glaube und Kirche (Studia oecumenica Friburgensia 93). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (289) Kart. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 46,89. ISBN 978-3-402-12040-8.

SPIRITUALITÄT

Gassner, Angelika: Brennen ohne Auszubrennen. Das Dornbusch-Prinzip. Spiritualität und Gesundheit. camino Verlag, Stuttgart 2019. (176) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,28. ISBN 978-3-96157-104-8.

Kogler, Franz / Schönleitner, Wolfgang: Kraftstoff. Was Männer stärkt. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (168) Klappbrosch. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-37022-3790-5.

THEOLOGIE

Harrich, Simon: Praktiken der Einheit. Eine Untersuchung von Strategien der Konfliktbearbeitung (Studien zur Praktischen Theologie 3). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (264) kart. Euro 41,00 (D) / Euro 42,20 (A) / CHF 41,80. ISBN 978-3-402-15188-4.

Hedwig, Klaus / Riel, Daniela (Hg.): sed ipsa novitas crescat. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation. Festschrift für Manfred Gerwing. Aschendorff Verlag, Münster 2019. (VIII, 423) Geb. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 96,60. ISBN 978-3-402-24630-6.

Ruster, Thomas: Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (231) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,43. ISBN 978-3-7917-3099-8.

Welte, Markus: Die christologische Hermeneutik Bernhard Weltes. Christusverkündigung im Horizont des neuzeitlichen Seinsverständnisses (Ratio fidei 69). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (336) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF. ISBN 978-3-7917-3106-3.

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 2020	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)
Bundesrepublik Deutschland,	Euro 38,00	Euro 11,00
Österreich und Ausland	CHF 58,50	CHF 18,50
Schweiz		
	(digital – ePub / PDF)	(digital – ePub / PDF)
	Euro 34,00	Euro 9,99

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 Bezugs-
zeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-3160-5

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:

HEILIGKEIT. Heft 4/2019

Figl, *Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion* ♦ Hieke, *Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament* ♦ Stettler, *Heiligkeit in den neutestamentlichen Schriften* ♦ Lederhilger, *Heiligkeit – Lebensstil jenseits der Komfortzone* ♦ Leppin, *Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht* ♦ Schmoller, *Zwischen Alexandrien und St. Radegund* ♦ Kranemann, *Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes* ♦ Höllinger, *»Heiligkeit des Lebens«* ♦ Telser, *(Von) Heiligkeit – Abstand halten* ♦ Fischer, *Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge. Erfahrungen und Perspektiven*

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

PSYCHOTHERAPIE UND SEELSORGE. Heft 1/2019

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Zur Missbrauchskrise



Matthias Remenyi /
Thomas Schärfl (Hg.)
NICHT AUSWEICHEN
*Theologie angesichts
der Missbrauchskrise*

276 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3112-4
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70
auch als eBook

Die jüngsten Studien zum sexuellen Missbrauch an Minderjährigen und Abhängigen durch Kleriker erschüttern nicht nur durch die schiere Zahl der Taten, die sie offenlegen, sondern auch durch das System des Vertuschens und Verschweigens, das nun ans Licht kommt. Die universitäre katholische Theologie ist Teil dieser Kirche. Sie bleibt von dem Geflecht aus sexueller und geistlicher Gewalt, Machtmissbrauch und Klerikalismus nicht unberührt. Was bedeutet all das für die katholische Theologie? Welche inhaltlichen, aber auch strukturellen Konsequenzen sind zu ziehen?

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

ISBN 978-3-7917-3160-5



9 783791 731605

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitalisierung



Martin Faßnacht · Die retrospektive und prospektive
Digitalisierung der ThPQ

Franz Böhmisch · Handschriftenforschung
mit Computer und Smartphone

Annett Giercke-Ungermann · Chancen digitaler Lehr-
und Lernkonzepte in der Theologie

Ewald Staltner · „Design- und Digitalisierungs-
management“. Antworten aus der Praxis

Viera Pirker · Digitalität als ‚Zeichen der Zeit‘?

Michael Fuchs · Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose



Gudrun Becker · Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise

Günter Merz · Adlergasse 10

Verena Wagner · Zwei bedeutende jüdische
Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.



Literatur:

Bernd Janowski: Anthropologie des Alten Testaments.

Grundfragen – Kontexte – Themenfelder (Marianne Grohmann)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Biografie, Dogmatik, Ethik,
Festschrift, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht,
Literatur, Missionswissenschaft, Pastoraltheologie, Philosophie,
Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Sozialethik, Spiritualität,
Theologie, Theologische Autoren

2

2020

168. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Digitalisierung

Ines Weber: Editorial	113
Martin Faßnach: Liberté, Egalité, Solidarité. Die retrospektive und prospektive Digitalisierung der ThPQ	115
Franz Böhmisch: Handschriftenforschung mit Computer und Smartphone. Digitalisate zu Tobit und Sirach	122
Annett Chancen und Herausforderungen digitaler Lehr-/Lernkonzepte Giercke-Ungermann: in der Theologie	131
Ewald Staltner: „Design- und Digitalisierungsmanagement“. Antworten der Praxis auf die Herausforderungen der digitalen Transformation	138
Viera Pirker: Digitalität als „Zeichen der Zeit“?	147
Michael Fuchs: Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose	156
Abhandlungen:	
Gudrun Becker: Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise	163
Günter Merz: Von Kaisers „Gnaden“ – Geduldet, aber nicht gewollt. Adlergasse 10 ..	166
Verena Wagner: Zwei bedeutende jüdische Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.	170
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch	
Marianne Grohmann: Bernd Janowski: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder	181
Besprechungen: Aktuelle Fragen (184), Bibelwissenschaft (187), Biografie (189), Dogmatik (191), Ethik (192), Festschrift (195), Fundamentaltheologie (197), Kirchengeschichte (198), Kirchenrecht (201), Literatur (204), Missionswissenschaft (205), Pastoraltheologie (206), Philosophie (209), Religionsphilosophie (211), Religionssoziologie (213), Sozialethik (214), Spiritualität (215), Theologie (218), Theologische Autoren (220)	
Eingesandte Schriften	221
Impressum	224

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

Anschriften der Mag.^a Gudrun Becker, Kapuzinerstraße 84, A 4020 Linz
Mitarbeiter: Mag. Franz Böhmisch, Wiener Str. 75, D 94032 Passau
Dr. Martin Faßnach, Wilhelmstr. 32, Postfach 2620, D 72016 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Michael Fuchs, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dipl.-Theol.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Annett Giercke-Ungermann, Leostraße 19,
D 33098 Paderborn
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Marianne Grohmann, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Mag. Günter Merz, Tegetthoffstr. 44/12, A 4020 Linz
Univ.-Ass.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Viera Pirker, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Dir. Mag. Ewald Staltner MAS MSc, Leopold Werndl-Straße 7, A 4400 Steyr
Mag.^a Verena Wagner, Hauptstraße 1, A 4210 Gallneukirchen

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

„Mehr Mut zu digitaler Bildung“, so lautete das Ergebnis einer Umfrage, die vom Meinungsforschungsinstitut Ipsos Public Affairs mit 9.005 Personen im Alter zwischen 18 und 65 Jahren in neun Ländern durchgeführt und von der Vodafone Stiftung im September 2019 veröffentlichte wurde. Laut dieser Studie stellen die Deutschen „der digitalen Bildung in Deutschland“ im Vergleich zu anderen Ländern „ein schlechtes Zeugnis aus. Nicht einmal ein Viertel der Deutschen (23 Prozent) bewertet die digitale Bildung an Schulen als gut oder sehr gut. Noch unzureichender wird die Situation an Kindergärten bewertet.“¹ Dabei böte die Digitalisierung, die inzwischen alle Lebens- und Arbeitsbereiche, bewusst oder unbewusst, offensichtlich oder versteckt, erfasst sowie verändert hat, ja permanent weiter verändert, vielfältige Chancen und Möglichkeiten. Sie fordere aber auch heraus: den Einzelnen und die Gesellschaft, die Politik und die Wissenschaften sowie den gesamten Bildungssektor. Demnach stellen sich folgende Fragen: Wie gilt es in und durch Bildung mit der digitalen Welt umzugehen? Sind digitale und digitalisierte Informationen schon Wissen bzw. Erkenntnis oder welche Form der Aneignung ist vonnöten? Wie wirkt sich die Digitalisierung auf den Menschen, das Bild von ihm und seine Rolle im Geschehen um die Digitalisierung aus? Vor diesem Hintergrund will das aktuelle Themenheft – sehr praktisch – nachfragen, wie heute fruchtbringend und verantwortet mit Digitalisierung umgegangen werden kann und muss.

In diesem Sinne wird das Heft vom Leiter der Fachinformationsdienste und Koordinator des Index Theologicus an der Universitätsbibliothek Tübingen, *Martin Faßnacht*, eröffnet. Er zeigt überaus anschaulich, welchen Gewinn das Digitalisieren von wissenschaftlicher Literatur nicht nur für

Forscherinnen und Forscher bringt, sondern auch für jene Menschen, die sich geografisch fern von Präsenzbibliotheken bilden wollen. Erläutert wird ein solcher Digitalisierungsvorgang am Beispiel unserer eigenen Zeitschrift, der ThPQ. Den Mehrwert von Digitalisaten verdeutlicht auch *Franz Böhmisch*, ehemaliger Assistent am Institut für Bibelwissenschaften des Alten und Neuen Testaments an der Katholischen Privat-Universität Linz. Er führt uns mitten in die Welt der Forschungswerkstatt biblischer Handschriften und Fragmente. Dank der Digitalisierung sind diese inzwischen nicht nur weltweit erreichbar, sie können auch mittels computergestützter Spezialprogramme viel genauer und mit überraschend neuem Erkenntnisgewinn ausgewertet werden, als dies noch in Zeiten des analogen wissenschaftlichen Arbeitens möglich gewesen ist. Vor welchen Herausforderungen die universitäre Lehre im Bereich der Theologie im Hinblick auf *e-Learning* steht und wie entsprechende Lehr-Lern-Konzepte verantwortet und mit einem wirklichen Kompetenzzugewinn für Studierende aufgebaut werden müssten, fragt *Annett Giercke-Ungermann*, Referentin im Fernstudiengang Religionspädagogik sowie Referentin für *e-Learning* an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen. Für den schulischen Bereich gibt *Ewald Staltner*, Direktor der Höheren Lehranstalt für wirtschaftliche Berufe Steyr, eine Antwort. Angesichts der Veränderungen, welche die Digitalisierung in der Arbeitswelt nach sich gezogen hat, hat man einen neuen Schulzweig, ausgestattet mit einem völlig neuen Lehrplan und innovativen Lehr-Lern-Konzepten, kreiert und installiert. Im Anschluss an diese praktischen Beispiele thematisiert *Viera Pirker*, Universitätsassistentin am Institut für Praktische Theologie der Universität Wien, die Digita-

¹ <https://www.vodafone-stiftung.de/kurzstudie-mehr-mut-zu-digitaler-bildung/> [Abruf 01.03.2020]

lisierung und ihre Folgen aus theologischer Perspektive. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse fordert sie eine Reflexion über das Menschsein bzw. das Menschenbild als solches und damit auch über die Rolle des Menschen und sein Handeln im fortschreitenden Digitalisierungsprozess. *Michael Fuchs*, Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Katholischen Privat-Universität Linz, schließt hier direkt an, wenn er das gegenüber dem 19. sowie 20. Jahrhundert veränderte Menschenbild nachzeichnet und dabei darauf aufmerksam macht, dass einzig dem Menschen die Fähigkeit innewohnt, kritisch zu denken und verantwortet zu handeln, eine Fähigkeit, die angesichts einer sich scheinbar dem technischen Fortschritt ausgeliefert fühlenden Menschheit nicht aus den Augen verloren werden darf.

Bereichert wird unser Heft durch drei freie Beiträge, die allesamt als Vorträge am Tag des Judentums im Jahr 2019 an der Katholischen Privat-Universität gehalten worden sind. Den Auftakt macht *Gudrun Becker*, die uns auf einen virtuellen Stadtrundgang durch das jüdische (Glaubens-)Leben in Linz mitnimmt. Im Anschluss daran erläutert *Günter Merz*, in welcher Weise Juden nach 1740 in Linz zwar geduldet waren, welche Einschränkungen jedoch damit im religiösen Leben sowie im Alltagsleben verbunden gewesen sind. *Verena Wagner* schließlich führt sehr plastisch die Entstehungs- und Errichtungsgeschichte der beiden jüdischen Gotteshäuser – Bethaus und Synagoge –, aber auch die Zerstörungsgeschichte, eingebettet in die beeinflussenden sozialen und gesellschaftlichen Faktoren, vor Augen.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Jede Epoche, jedes Jahrhundert, jedes Jahrzehnt birgt ihre/seine ganz eigenen Herausforderungen. Das gilt auch für unsere Zeit. Heutige Technologisierungs- und Digitalisierungsprozesse werden vielfach mit der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts verglichen. Ein derartiger Abgleich allerdings ist angesichts der beschleunigten und viel tiefergreifenden Veränderungsprozesse im 21. Jahrhundert kaum möglich. Eine Grundkonstante jedoch lässt sich benennen: Der Mensch! Ihm war und ist es stets Gabe wie Aufgabe, sich den Neuerungen wünschenswerterweise kritisch reflektiert zu öffnen und diese verantwortet zu nutzen, um so seine wie seiner Mitmenschen Zukunft fruchtbringend mitzugestalten.

Kleinere Veränderungen gehen auch am Redaktionsteam nicht vorüber. *Andreas Telser*, Assistenzprofessor am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, der unsere Arbeit mehr als zwei Jahre mit seinem profunden Wissen und seinem kritischen Blick bereichert hat, wird uns verlassen. Ihm sei im Namen der gesamten Redaktion herzlich für seine solide Arbeit gedankt. Wir wünschen ihm für seine weiteren Wege alles erdenkliche Gute und Gottes Segen. *Klara-Antonia Csiszar*, Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, wird seinen Platz in der Redaktion einnehmen. Darüber freuen wir uns sehr!

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei.

Redaktion:

Chefredakteur: Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Ines Weber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure/-innen:* Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Klara-Antonia Csiszar; Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Susanne Gillmayr-Bucher; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Martin Faßnacht

Liberté, Egalité, Solidarité

Die retrospektive und prospektive Digitalisierung der ThPQ

♦ War es bis vor nicht allzu langer Zeit unumgänglich, besonders Fachliteratur in Bibliotheken zu entleihen, so bieten heute via Internet abrufbare Digitalisate öffentlichen Zugang zu schier unerschöpflichen Quellen schriftlichen Schaffens – dies unabhängig von Ort, Zeit und Stand. Welchen konzeptionellen, logistischen und technischen Aufwand sowie Mehrwert ein solches Projekt bedeutet, zeigt unser Autor, Leiter der Abteilung Fachinformationsdienste und Koordinator des Index Theologicus an der Universitätsbibliothek Tübingen, exemplarisch anhand der aktuell in Umsetzung begriffenen Digitalisierung der Theologisch-praktischen Quartalschrift. (Redaktion)

Vor nicht allzu langer Zeit war der Besuch einer Bibliothek der einschlägige Weg, Zugang zu wissenschaftlicher Literatur zu erhalten. Hatte die Leserin / der Leser die Bibliothekspforten durchschritten, stand ihr / ihm der Weg zum Buch frei. Oder doch nicht ganz? Während meiner Mitarbeit am Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster bekannte mir eine italienische Kollegin, eine ihrer befreienden Erfahrungen im wissenschaftlichen Informationssystem sei der freie Zugang zum Buch in einer deutschen Bibliothek gewesen. Keine Bestellscheine ausfüllen, kein Schlange stehen vor Bibliotheksschaltern, keine Wartezeit bei der Bereitstellung der Bücher, kein Vertrösten auf den nächsten Tag! Nun ist es auch in einer deutschen Bibliothek noch keine Ewigkeit her, seit die Nutzer mit Mantel und Tasche in die Bibliothek marschieren, am Regal das Buch entnehmen und sogleich entleihen können – und in vielen italienischen Bibliotheken dürfte sich diese Praxis mittlerweile ebenso etabliert haben. Auch wenn es nach wie vor Bücher gibt, die bestellt wer-

den müssen – vor allem die Schützenswerten –, steht fest: Der freie Zugang über ein Freihandmagazin hat viele Erwartungen der Nutzer an die Zugänglichkeit benötigter Literatur mit einem Schlag erfüllt.

Erwartungen und Bedürfnisse der Nutzer in Bezug auf den Zugang haben sich in den letzten Jahren rasant verändert. Im Zeitalter der Digitalität gehen sie weit über die analogen Bedürfnisse hinaus und sind nur noch durch Breitbandgeschwindigkeit und Hardware limitiert. Heutzutage muss man immer seltener Bibliotheksportale durchschreiten, vielmehr genügt es, Onlineportale aufzurufen, um die benötigte Literatur direkt auf seinem Mobile Device lesen und nutzen zu können, weil neue Inhalte durchgängig elektronisch produziert und publiziert werden. Das gilt für die alten Druckausgaben naturgegeben nicht. Da sich aber auch die vorgängig analog publizierten Inhalte dem digitalen Paradigma nicht verweigern können, ohne immer seltener wahrgenommen zu werden, haben sich viele Kulturinstanzen der Aufgabe angenommen, diese Inhalte in das

digitale Format zu transformieren. Auch die Universitätsbibliothek Tübingen – u. a. mit ihren Fachinformationsdiensten – ist daran aktiv beteiligt.

1 Liberté, Egalité, Solidarité

Elektronisch verfügbare Texte rufen nach wie vor Kritik auf den Plan. Und es ist angesichts der digitalen Möglichkeiten sicherlich klug, nicht über-optimistisch zu werden. Lesegewohnheiten, Vorteile des haptischen Mediums, Energieverbrauch und Langzeitspeicherung elektronischer Information sind dabei einige Stichwörter. Das digitale Paradigma ist aber dem unbedarften Leser nicht von außen aufgezungen, sondern bietet sich dem Leser selbstverständlich an. Es ist vergleichbar dem Wikipedia-Kritiker, der seine Studierenden übertrieben vor dem Gebrauch der Online-Enzyklopädie auf seinem Fachgebiet warnt und in allen anderen Fällen selbst darin nachschlägt.

Was ist also der Vorteil elektronisch verfügbarer Texte? Oder präziser formuliert: elektronischer Texte, die im Open Access frei zugänglich sind?

Die drei gering modifizierten Schlagwörter der französischen Revolution fassen prägnant die enormen Vorteile zusammen: *Freiheit*, unabhängig örtlicher Gegebenheiten zu jeder Tages- und Nachtzeit schnell auf die Texte zugreifen zu können; *Chancengleichheit*, ohne Zugehörig-

keit zu einer bestimmten Statusgruppe, für die heutzutage Lizenzen erworben werden (z. B. der Gruppe von Lehrenden und Studierenden einer Universität), oder ohne die Privilegien wohnortnaher Informationsstrukturen lesen, sich bilden und forschen zu können; *Solidarität* und wirtschaftliche Sparsamkeit, den elektronischen Zugang nur einmal bezahlen zu müssen und nicht von jedem Nutzer (oder seiner Bibliothek) einzeln und durch jährliche Lizenzierung¹ auf alle Ewigkeit immer wieder.

Es kommt also weder auf Wohnort noch Status und auch nicht auf das Budget des Einzelnen oder der einzelnen Bibliothek an, ob ein Buch oder eine Zeitschrift vor Ort zugänglich ist oder nicht. Und das ist nicht nur im Hinblick auf die Solidarität mit Nutzern aus Entwicklungsländern, sondern auch schon im Hinblick auf die sehr unterschiedliche Ausstattung der Bibliotheken in Deutschland ein wichtiger Gesichtspunkt.²

2 Digitalisierungsprojekte an der Universitätsbibliothek Tübingen im Bereich der Theologie

Die Universitätsbibliothek Tübingen hat im Bereich der Theologie ein erstes Digitalisierungsprojekt 2010 gestartet. Zentrale Quellen zur „Deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts“ wurden online gestellt.³ Die Vorgabe lautete, dass nur Quellen in das Projekt aufgenommen werden, die nicht schon anderweitig digital zur Verfügung

¹ Solche Lizenzierungsmodelle bieten JSTOR (Journal Storage, eine in New York ansässige Non-Profit-Organisation), DigiZeitschriften (ein von deutschen Kultureinrichtungen getragener Verein) und ATLA (American Theological Library Association) an.

² Die Chancen elektronischer Open Access Publikationen im Hinblick auf neue Publikationsformate, Forschungsmethoden, interaktive Inhalte, neue Fragestellungen sowie den Möglichkeiten linguistischer Verfahren im Bereich der Digital Humanities werden hier nicht dargestellt. Siehe dazu den Beitrag von Franz Böhmisch in dieser Ausgabe.

³ <http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/theo/> [Abruf: 10.01.2020].

standen. Zwanzig Zeitschriften und 58 Bücher wurden ausgewählt, insgesamt wurden mehr als 500.000 Einzelseiten und ca. 46.000 Metadaten erzeugt.

Ein zweites Projekt schloss sich mit der Digitalisierung von zwei renommierten Rezensionenzeitschriften an. 66.000 Rezensionenartikel und 109.000 Metadaten aus dem Theologischem Literaturblatt (1880–1943) und der Theologischen Literaturzeitung (1876–1995) wurden im Open Access publiziert. Wurden die beiden ersten Projekte anteilig von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Universitätsbibliothek Tübingen finanziert, so konnte für das dritte Projekt die Diözese Rottenburg-Stuttgart als Ko-Finanzier gewonnen werden: während die Jahrgänge 1819–1900 der Theologischen Quartalschrift (ThQ) schon im ersten Digitalisierungsprojekt digitalisiert wurden, stehen nun auch alle Artikel von 1901–2005 digital zur Verfügung.

Die Auswahl der Quellen in den bisherigen Projekten basiert auf verschiedenen Kriterien: Im ersten Projekt wurden die Quellen nach inhaltlichen Kriterien ausgewählt, im zweiten Projekt lagen formale Kriterien zugrunde (Gattung Rezension).

Das jetzt anstehende vierte und bei der DFG zur Förderung eingereichte Digitalisierungsprojekt, in dessen Rahmen auch die Jahrgänge 1848–2015 der Theologisch-Praktischen Quartalschrift (ThPQ) digitalisiert werden sollen, hat ein völlig anderes Auswahlkriterium. Da die theologische Fachcommunity in Deutschland eine umfangreiche Retrodigitalisierung theologischer Fachzeitschriften als ein wichtiges Desiderat ansieht, hat die UB Tübingen ein Massendigitalisierungsprojekt initiiert,

an dem außer der ThPQ noch weitere 66 Zeitschriften teilnehmen. Die Auswahlkriterien lauten: Die Zeitschriften müssen im Index Theologicus (IxTheo) ausgewertet werden (Qualitätskriterium) und sind noch nicht oder nur teilweise schon digital verfügbar. Um das Projekt logistisch handhaben zu können, wurden nur deutschsprachige Zeitschriften in das Projekt aufgenommen. Nach Beendigung des Projekts stehen mehr als 150.000 Aufsätze und Rezensionen neu im Open Access weltweit zur Verfügung. Damit wird systematisch die Lücke fehlender retrospektiver Open Access Stellung von theologisch wichtigen Zeitschriften verkleinert.

Ein wichtiger Unterschied zu den früheren Digitalisierungsprojekten besteht darin, dass sich die Digitalisierung nicht nur retrospektiv auf das Material bis zu einem bestimmten Zeitpunkt bezieht, sondern nach dem Prinzip der Moving Wall jährlich ein weiterer Jahrgang, der aus der Embargofrist fällt, online gestellt werden kann.⁴ Dadurch wird das Geschäftsmodell der Printzeitschriften nicht gefährdet, gleichzeitig werden die Inhalte aber zeitverzögert elektronisch verfügbar. Für ein solches „mitlaufendes“ Verfahren braucht es andere Tools und Workflows als bei abgeschlossenen Digitalisierungsprojekten.

3 Arbeitsschritte in einem Digitalisierungsprojekt

Im Rahmen eines Zeitschriften-Digitalisierungsprojektes fallen prinzipielle Arbeitsschritte an:

1. Jede einzelne Seite einer Printzeitschrift wird gescannt und im TIFF-Format

⁴ Beispiel: Eine Zeitschrift mit einem Embargo von drei Jahren überführt im Jahre 2020 den Jahrgang 2016 in den Open Access, 2021 den Jahrgang 2017 etc.

unter einem eindeutigen, sprechenden Dateinamen abgespeichert.

2. Jeder einzelne Aufsatz und jede einzelne Rezension wird formal katalogisiert: Erfassung der Metadaten wie Autor, Autoren-Identifikationsnummer (GND)⁵, Titel, Untertitel, Seitenzahl sowie die Zuordnung zu Heft, Band und Jahrgang.

Weiterführende Literatur:

Zu Open Access:

Bundesministerium für Bildung und Forschung, Open Access, <https://www.bildung-forschung.digital/de/open-access-2471.html> [Abruf: 10.01.2020]. Hier wird das Thema aus verschiedenen Blickwinkeln und mit verschiedenen Medien beleuchtet: Forschungspolitische Sicht, rechtliche Fragen, Qualität, Open Access Initiativen, innovative Projekte etc. Spannend darin der Podcast von *Holger Klein* zum Thema Open Access, <https://www.bildung-forschung.digital/de/open-access---der-podcast-zum-thema-2761.html> [Abruf: 10.01.2020].

Zur Digitalisierung:

Fridtjof Küchemann, Leseforscher zur Digitalisierung. Der Kontakt zu unserer Kultur steht auf dem Spiel, Artikel vom 15.10.2018, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Rubrik Debatten, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/interview-acht-leseforscher-zur-digitalisierung-15833105.html> [Abruf: 10.01.2020]. Kritischer Blick auf mögliche Auswirkungen digitalen Lesens, der eine heftige und kontroverse Debatte ausgelöst hat.

Wenn die Ressourcen dazu vorhanden sind, außerdem:

3. Inhaltliche Erschließung: Jeder Aufsatz wird verbal mit Schlagwörtern und/oder klassifikatorisch mit Notationen erschlossen.

Die beiden ersten Arbeitsschritte sind obligatorisch, da sonst die Scans einem Aufsatz nicht zugeordnet werden können. Es muss ja bestimmt werden können, dass z. B. die ersten zehn Scans zu Aufsatz A und die nächsten fünf Scans zu Aufsatz B gehören. Die Katalogisierung der Aufsätze wie die Zuordnung der einzelnen Scans zu den Aufsätzen kann in einem großen Digitalisierungsprojekt nicht händisch erfolgen. Hier werden halb-automatische Verfahren eingesetzt, um große Stückraten pro Stunde zu erreichen.

4 Art des Digitalisierungsprojektes: retrospektiv und/oder prospektiv?

Die Wahl der Tools hängt von der Art des Digitalisierungsprojektes ab. Ist es abgeschlossen oder sollen nach dem Moving Wall Prinzip auch zukünftig regelmäßig ganze Jahrgänge ins Open Access überführt werden?

In retrospektiven, abgeschlossenen Projekten genügt es, die Präsentation der Digitalisate verschiedener Zeitschriften in einer großen Digitalisierungsumgebung unter einheitlicher URL zu organisieren. Die UB Tübingen verwendet dazu die an der Universitätsbibliothek Heidelberg entwickelte Software DWork.⁶ DWork ist darauf ausgelegt, als Frontend für die Nutzer eine gut funktionierende Präsentationsschicht bereit zu stellen und zugleich

⁵ Im deutschsprachigen Bereich (D-A-CH) wird zur Autorenidentifikation die Gemeinsame Normdatei (GND) verwendet.

⁶ <http://dwork.uni-hd.de> [Abruf: 10.01.2020].

als Backend für die Organisation der Metadaten und Scans zu dienen. Für prospektive Projekte ist DWork jedoch nicht geeignet. Hier brauchen die Herausgeber und Schriftleiter selbst die Möglichkeit, Metadaten und PDFs der einzelnen Aufsätze eingeben, hochladen und gemäß den Absprachen mit dem Verlag mit einem Zeitstempel versehen zu können, so dass nach Ablauf der Embargofrist der Aufsatz automatisch ins Open Access überführt wird, ohne dass nach Jahren noch etwas an den Datensätzen verändert werden muss. Für eine solche Anforderung ist die Software Open Journal Systems (OJS) geeignet.⁷

OJS bietet die Möglichkeit, jeder am Digitalisierungsprojekt beteiligten Zeitschrift einen Internetauftritt mit eigenständiger URL und hoher Sichtbarkeit sowie der Indizierung durch die wichtigsten Suchmaschinen wie Google zu garantieren. Als Backend für die prospektive Erfassung von Aufsatzmetadaten und dem Hochladen von PDFs neuer Hefte ist es eine weltweit tausendfach genutzte und bewährte Software. Als Backend für retrospektive Digitalisierungsworkflows wie z. B. der automatischen Zuordnung von Scans und Katalogisat ist OJS allerdings ungeeignet. Die UB Tübingen wird deswegen bei dem kommenden Digitalisierungsprojekt sowohl DWork als auch OJS einsetzen und somit das Beste beider Tools nutzen. In DWork als Backend werden die Workflows abgearbeitet, danach werden die Me-

tadaten samt PDFs nach OJS als Frontend migriert.

5 Workflow Digitalisierung ThPQ

Die folgend dargestellten Arbeitsschritte sind für jede am Projekt beteiligte Zeitschrift durchzuführen und werden modellhaft an der ThPQ skizziert:

1. Scannen der ThPQ Jahressbände von 1848 bis einschließlich 2015 durch einen externen Dienstleister: hochgerechnet ca. 42.500 Seiten.

2. Katalogisierung von hochgerechnet ca. 4.400 Aufsätzen und Rezensionen der ThPQ nach bibliothekarischen Qualitätsstandards im gemeinsamen Katalog K10plus des Südwestdeutschen Bibliotheksverbundes (SWB) und des Gemeinsamen Bibliothekverbundes (GBV). 63 % können dabei mit einem halb-automatischen Verfahren bearbeitet werden. Das Software Programm der Firma ImageWare (Bonn) übernimmt die Metadaten strukturiert aus dem Inhaltsverzeichnis.⁸ In 37 % der Fälle sind die Inhaltsverzeichnisse der ThPQ in Fraktur gedruckt oder anderweitig nicht für das bildgestützte ImageWare Verfahren geeignet und müssen händisch katalogisiert werden.

3. Anlegen eines Projektes für jeden Jahrgang der ThPQ in DWork.

4. Jahrgangsweises Einlesen der 42.500 ThPQ-Scans nach DWork.

⁷ OJS ist ein Redaktions- und Präsentationssystem für digitale Zeitschriften, mit dem der gesamte Redaktionsprozess von der Einreichung eines Artikels über das Review-Verfahren bis zur digitalen Publikation abgebildet werden kann. Die Vergabe von Zeitstempeln steuert auf Artikel-ebene die Open Access Stellung.

Ein Beispiel für eine Zeitschrift mit einjährigem Embargo ist das von Marianne Heimbach-Steins im Aschendorff-Verlag herausgegebene Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/index> [Abruf: 10.01.2020].

⁸ Siehe hierzu *Martin Faßnacht / Winfried Gebhard*, Index Theologicus – neue Produktionsverfahren bei der Bibliographieerstellung, in: b. i. t. online 19 (2016), 511–514. <https://www.b-i-t-online.de/heft/2016-06-nachrichtenbeitrag-fassnacht.pdf> [Abruf: 10.01.2020].

5. Semi-automatisches Editieren der Seitennummern in DWork.

6. Export der Metadaten der einzelnen ThPQ Aufsätze und Rezensionen aus dem SWB und Import nach DWork.

7. Strukturdatenerfassung: Zusammenfassung von Titelseite, Vorwort etc. als Strukturdatum Frontmatter; Strukturdatum Inhaltsverzeichnis; Zusammenfassung von nicht wissenschaftlichen Textbeiträgen, Verzeichnissen etc. als Strukturdatum Backmatter.

8. Zuordnung der Scans zu den Metadaten der Aufsätze/Rezensionen. Aufgrund der sowohl in DWork als auch in den SWB-Metadaten vorhandenen Seitennummern werden die Zuordnungen der Scans zu den Metadaten automatisch erstellt.

9. Qualitätskontrolle: Prüfung der Zuordnung der Metadaten und Digitalisate.

10. Konvertierung der Scans aus dem TIFF-Format ins JPG-Format; Erkennung und Überführung der Bilddateien in maschinenlesbaren Text (OCR); Generierung eines PDFs für jeden Aufsatz/Rezension; Automatische Erzeugung eines persistenten Identifiers (DOI)⁹ pro Aufsatz/Rezension, der unabhängig von einer bestimmten URL zum Volltext führt.

11. Anlegen eines OJS Mandanten für die ThPQ.

12. Export der Metadaten und der zugehörigen PDFs aus DWork und Import nach OJS.

13. Einspielung in den K10plus als Online-Katalogisat. Dabei wird aus dem Metadatensatz des Print-Katalogisates ein Online-Katalogisat mit URL und DOI als Link auf das PDF erzeugt. Mittels eines Abrufzeichens werden die Aufsätze und Rezensionen automatisch in den IxTheo übernommen.

6 Präsentation und Distribution

Die retrospektiv erzeugten Digitalisate und Metadaten aller Jahrgänge der ThPQ von 1848 bis 2015 werden in einem eigenständigen OJS Mandanten präsentiert. Dieser Mandant kann zukünftig auch für die aktuellen Hefte, die noch einem Embargo unterliegen, genutzt werden. Einzelne Aufsätze können trotz Embargo als Volltext freigegeben werden.

Für die Auffindbarkeit ist neben einem sichtbaren, persistenten und durch Suchmaschinen ausgewerteten Online-Auftritt auch die Indizierung in international einschlägigen Datenbanken unverzichtbar. Diese sind als weltweiter Hub erster Anlaufpunkt für die wissenschaftliche Literaturrecherche. Alle Aufsätze und Rezensionen werden deswegen in der internationalen Open Access Bibliografie Index Theologicus nachgewiesen. Das ist nur durch die oben dargestellten Arbeitsschritte 2 und 13 möglich. Durch die Katalogisierung im gemeinsamen Verbundkatalog K10plus können die Aufsätze und Rezensionen sowohl im IxTheo als auch in den Bibliothekskatalogen der einzelnen Verbundbibliotheken recherchiert und gefunden werden.

Die Projektbeteiligung nicht nur der ThPQ, sondern auch der anderen ausgewählten Zeitschriften ist ein großer Dienst an der weltweiten Fachcommunity und trägt dazu bei, dass die deutschsprachige, theologische Forschung der vergangenen Jahrzehnte und Jahrhunderte auch zukünftig einfach, schnell, kostenfrei, umfassend und auf moderne Weise neu genutzt werden kann. In geisteswissenschaftlichen Fächern wie der Theologie ist das ein sehr großer Mehrwert und ein bleibendes Ver-

⁹ Ein Digital Object Identifier (DOI) ist ein eindeutiger, dauerhafter, digitaler Identifikator.

dienst aller am Projekt beteiligten Herausgeber und Verlage.

Der Autor: *Dr. Martin Faßnacht*, geb. 1964, Ausbildungen zum Tischler, Theologen und Bibliothekar; berufliche Tätigkeit: 2000–2011: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Zeit- und Religionsge-

schichte des Neuen Testaments und am Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster; seit 2011: Leiter des Index Theologicus/FID Theologie und Abteilungsleitung Fachinformationsdienste (FID) an der Universitätsbibliothek Tübingen; GND: 122054482; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2672-4387>.

Franz Böhmisch

Handschriftenforschung mit Computer und Smartphone

Digitalisate zu Tobit und Sirach

♦ Der Fortschritt in der Digitalisierung von Handschriften und Fragmenten, die sonst kaum für die Benützung freigegeben sind, schafft ganz neue Möglichkeiten für die Forschung. Das gilt nicht zuletzt auch für die Bibelwissenschaft, da es hier einen reichen Schatz an Texten und Fragmenten gibt, deren Aufarbeitung tiefere Einsichten in die Geschichte und Überlieferung des Bibeltextes liefert. Der Autor dieses faszinierenden Beitrags, ein ausgewiesener Spezialist in der Textforschung u. a. zum Buch Jesus Sirach, zeigt an konkreten Beispielen, wie neuere Computerprogramme spannende Einsichten selbst am heimischen Schreibtisch erlauben. (Redaktion)

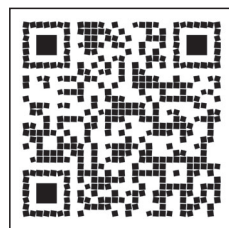
„Die Bayerische Staatsbibliothek hat soeben ihr 2,5 millionstes Digitalisat online gestellt. Damit sind rund 70 Prozent ihres urheberrechtfreien Bestandes frei im Internet zugänglich.“ So steht es seit dem 12.11.2019 auf der Homepage dieser Institution.¹

Meine Generation („Konzilskinder“) ist die erste, die seit ca. 25 Jahren mit dem Internet und der anwachsenden Verfügbarkeit von Daten und digitalen Reproduktionen (Digitalisaten) lebt und zugleich die letzte, die noch eine (fast) computerfreie Kindheit erlebt hat. Beides hat Vorteile.

Die Digitalisierung der Handschriftenkunde, gerade auch im Bereich der biblischen Handschriften, die uns hier interessiert, ist Element eines globalen digitalen Kulturwechsels.² Die leichte Zugäng-

lichkeit der digitalen Materialien führt zugleich zu einer Demokratisierung des Zugangs zu den Bibelhandschriften.

Es ist gleichermaßen möglich, an den Handschriften zu arbeiten, ob man nun am Computer in einem Dorf im bayrischen Wald oder in Cambridge oder Jerusalem sitzt. Beispiele aus der Forschung zum Alten Testament sollen dies konkret aufzeigen: einerseits zu den hebräischen Tobit-Handschriften aus der Ben-Ezra-Geniza in Kairo und andererseits Beobachtungen zum griechischen Sirachtext.



QR-Code mit Linkliste
[http://bibelarbeit.net/
digitalisate.html](http://bibelarbeit.net/digitalisate.html)

¹ <https://www.bsb-muenchen.de/article/digitalisierung-als-zentrale-aufgabe-bayerische-staatsbibliothek-stellt-2-5-millionstes-digitalisat-online0-3312/> [Abruf: 22.1.2020]. Das Lesen des QR-Codes mit einem QR-Code-Leser (z. B. auf dem Smartphone) führt automatisch zu einer digitalen Linkliste und zu weiterführenden Medien.

² Vgl. Franz Böhmisch / Christian Dandl, Mit der Bibel ins Internetzeitalter, in: ThPQ 143 (1995), H. 3, 247–257; Franz Böhmisch, Digitale Reproduzierbarkeit – Virtuelle Realität, in: forum medienethik Nr. 2 (1996), 13–19.

1 Genizafragmente

Beim Stichwort Hebräische Handschriften denken die meisten Theologinnen und Theologen an Qumran. Alle Handschriften vom Toten Meer werden mit ausgezeichneten Fotografien in der Leon Levy Digital Library präsentiert: <https://www.deadseascrolls.org.il/>. Die Phase der Erst-Editionen der Qumranhandschriften ist jedoch weitgehend abgeschlossen. Ganz anders stellt sich die Situation bezüglich der fünfzig Jahre älteren Genizafunde aus Kairo dar, von denen noch tausende von Handschriften nicht einmal durchgesehen sind. In Kammern der Synagogen in Kairo (eine Geniza in der Ben-Ezra-Synagoge der palästinensischen Juden in Kairo und wohl eine weitere Geniza in der Karäersynagoge Dar Simcha, die vor allem der Karäer Firkowitch ausgebeutet hat und die sich hauptsächlich in St. Petersburg befinden³) wurden seit dem 19. Jahrhundert Handschriften gefunden oder über den Antiquitätenhandel verkauft, die teilweise über tausend Jahre dort abgelegt worden waren. Darunter finden sich tausende von Blättern mit liturgischen Texten und Gebeten entlang des dreijährigen Zyklus des jüdischen Gottesdienstes im Land Israel, der

später durch den einjährigen Zyklus der babylonischen Juden ersetzt wurde, so dass diese Texte oft in Vergessenheit geraten sind. Die Genizot enthielten jedoch auch großartige Bibelfragmente, darunter wohl auch die einzigartigen Reste einer Torarolle im Ashkar-Gilson-Manuskript aus dem 7. oder 8. Jahrhundert.⁴ Mehrere tausend Handschriften bewahren Alltags-Dokumente wie Briefe, Bücherlisten, Petitionen oder Rechnungen in Hebräisch, Arabisch, Aramäisch, Syrisch, Persisch, ja sogar in Deutsch in hebräischen Buchstaben und berichten aus dem Alltagsleben von Juden, Christen und Muslimen in der damaligen multikulturellen Mittelmeergesellschaft. Die Bedeutung dieser dokumentarischen Zeugnisse hat vor allem Shlomo Dov Goitein in seinem Monumentalwerk „A Mediterranean Society“ herausgearbeitet.⁵ Überraschend waren schon zu Beginn der Hatz auf die wichtigsten Handschriften in der Geniza auch hebräische Texte der Bücher Jesus Sirach, des Aramäischen Levi Dokuments ALD⁶ und der Damaskusschrift aufgetaucht, die fünfzig Jahre später in Qumran und Masada gefunden wurden, womit ihr Alter erwiesen war. Seit 2018 sind Digitalisate vieler hebräischer Handschriften aus aller Welt frei über das Portal

³ Vgl. Haggai Ben-Shammai, Is „The Cairo Genizah“ a Proper Name or a Generic Noun? On the Relationship between the *Genizot* of the Ben Ezra and the Dār Simḥa Synagogues“, in: *Ben Outhwaite / Siam Bhayro* (Hg.), „From a Sacred Source“. Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif (Études sur le Judaïsme Médiéval 42; Cambridge Genizah Studies Series 1), Leiden–Boston 2011, 43–52 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004190580.i-420.23>).

⁴ Vgl. Paul Sanders, „The Ashkar-Gilson Manuscript: Remnant of a Proto-Masoretic Model Scroll of the Torah“, in: *Journal of Hebrew Scriptures* 14 (2014), 1–25, 2; http://www.jhsonline.org/Articles/article_201.pdf mit Digitalisaten.

⁵ Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Bände, Berkeley–Los Angeles–London 1967–1988.

⁶ 2011 (Ivrit) und 2013 (Englisch) wurde nach 100 Jahren ein weiteres Fragment des ALD veröffentlicht, das zur selben Handschrift gehört: Gideon Bohak, *A New Genizah Fragment of the Aramaic Levi Document*, in: Renate Smithuis / Philip S. Alexander (Hg.), *From Cairo to Manchester. Studies in the Rylands Genizah Fragments* (Journal of Semitic Studies Supplement 31), Oxford 2013, 101–114.

„KTIV כתיב“ (<https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/>) zugänglich, auch aus den Genizabeständen von St. Petersburg, die vorher nicht online zugänglich waren. Besonders über das Webportal des Friedberg Genizah Project (FGP) wurde es in den letzten Jahren möglich, online auf die Geniza-Fragmente aller Bibliotheken zuzugreifen. Um Zugang zu den Datenbanken des FGP zu erhalten, muss man sich auf <http://genizah.org> registrieren.

Durch die neuen computerbasierten Verfahren der Handschriftenanalyse, die im FGP implementiert worden sind, sind viel tiefgreifendere Möglichkeiten der Genizarecherche möglich geworden, deren Potenzial erst noch erschlossen werden muss, z. B. in der automatischen Erkennung zusammengehöriger Fragmente („joins“).

2 Hebräische Tobitfragmente aus der Geniza

Bei einer Recherche im Mikrofilmraum der Nationalbibliothek Israels im Februar 2016⁷ nach Fragmenten aus St. Petersburg, einer der umfangreichsten Sammlungen von Genizahandschriften weltweit, suchte ich auch gezielt nach einem Tobitfragment St. Petersburg Evr. III B 34, das im alten

publizierten Katalog hebräischer Fragmente der Antonin-Sammlung in St. Petersburg von Abraham I. Katsh⁸ von 1962 bereits als hebräisches Tobitfragment verzeichnet war, früher aber nicht in der europäischen Literatur auftauchte. Evr. III B (manche zitieren nach dem Russischen die Abkürzung EBP, im Friedberg Genizah Portal FGP genizah.org lautet die Abkürzung Yevr.) bezeichnet in den Katalogen die Antonin-Sammlung und ist mit der Fragmentnummer 34 bei Katsh zu ergänzen. Bei der Durchsicht des Mikrofilms war zu erkennen, dass es zu dem bekannten Fragment T-S A45.25 in Cambridge gehört. Zurück im Hotel schaute ich mit dem Smartphone auf einem 4“-Bildschirm in das FGP und stellte fest, dass Rabbi Yosaif Mordechai Dubovick es im Diskussionsforum zum Fragment Moss. I.38 als join zugeordnet hatte, das mittlerweile bereits durch S. Bhayro veröffentlicht worden ist.⁹ Mit Hilfe des „Joins Suggestions“-Systems im FGP war ausgehend von T-S A45.25 (Taylor-Schechter Sammlung in Cambridge) sogar auf dem 4“-Smartphone T-S NS 151.4 als weiteres Blatt dieser Handschrift zu identifizieren. Zu Evr. III B 34 gibt es zwei Veröffentlichungen mit der Edition des Textes von Alexander Scheiber.¹⁰ Diese Erstedition ist in der europäischen Lite-

⁷ Ich bedanke mich herzlich bei Dr. Ezra Chwat, Leiter des Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in Jerusalem, für die Einladung, eine Woche im Mikrofilmraum arbeiten zu dürfen, und bei Dr. Jakob Fuchs für die Einführung in die Arbeit mit den Mikrofilmen.

⁸ Abraham I. Katsh, *The Antonin Genizah in the Saltikov-Schedrin Public Library in Leningrad*, in: *The Leo Jung Jubilee volume*, New York 1962, 115–132, 126. [<http://www.hebrewbooks.org/40396>]

⁹ Vgl. *Siam Bhayro*, A Leaf From a Medieval Hebrew Book of Tobit: Jacques Mosseri Genizah Collection At Cambridge University Library, Mosseri I.38; With a Note On the Dating of T-S A45.25, in: *Károly Dániel Dobos / Miklós Kőszeghy* (Hg.), *With wisdom as a robe. Qumran and other Jewish studies in honour of Ida Fröhlich*, Sheffield 2009, 163–173.

¹⁰ Erstedition Evr. III B 34: Alexander Scheiber, קטע מנוסח עברי של ספר טוביה מגנזי לנינגראד [= Ein Fragment einer hebräischen Fassung des Buches Tobit aus den Genizahandschriften in Leningrad, Ivrit], in: *צו-צט 99–97 Sinai סיני* (תשמ"ו 1960). Vgl. Alexander Scheiber, מעתיקו של ספר טוביה, *צו-צט 96 Sinai סיני* (תשמ"א 1961).

ratur wenig bekannt. Über das Bibliografie-System des FGP, in dem zu jedem Fragment die wichtige Literatur gesammelt ist, sind solche Angaben aufzufinden. Das St. Petersburger Fragment ist als Digitalisat nun seit 2018 auch im FGP enthalten.

Somit belegen mittlerweile sechs Geniza-Fragmente drei verschiedene Tobithandschriften aus der Ben-Ezra-Geniza¹¹

1) T-S A 45.29 geschrieben von Joseph ben Jacob ha-Babli aus dem 12. Jahrhundert,

2) T-S A 45.26 und St. Petersburg Evr. III B 34 (= Yevr. III B 34 oder Antonin B 34) nach Stefan C. Reif nicht später als das 14. Jahrhundert und

3) T-S A45.25; T-S NS 151.4 und Moss. I,38 aus dem 15. Jahrhundert.

Das Tobitfragment T-S NS 151.4, das ich identifizieren konnte, gehört also zu der jüngsten Tobithandschrift aus der Geniza. Der Text dieses hebräischen Tobitmanuskripts entspricht weitgehend dem Tobittext H4 in der Edition von Stuart Weeks, Simon Gathercole und Loren Stuckenbruck¹², der als „Rückübersetzung“ aus griechischen Texten ins Hebräische verstanden wird, aus dem ersten Jahrtau-

send stammt und sich unterscheidet von der Qumranfassung des Tobitbuches.

Ein bisher kaum beachtetes Problem der Geniza-Papiere tritt bei dieser Tobithandschrift zu Tage: Es finden sich Wasserzeichen im Papier, was man auf den gängigen Digitalisaten nicht sieht. Ein solches Wasserzeichen, und zwar offensichtlich dasselbe, hat bereits Moshe Gaster in einer von ihm edierten anderen Tobithandschrift beschrieben, die mittlerweile nicht mehr existiert.¹³ Bei Qumran-Digitalisaten und in der „digital papyrology“ werden mittlerweile häufig neben normalen Farbfotografien auch Infrarotaufnahmen oder gar multispektrale Aufnahmen gemacht und digital zur Verfügung gestellt, die oftmals erst die Lesung von verblichener Schrift ermöglichen.

3 Methoden zur Auffindung zusammengehörender Handschriften (sog. „joins“)?

Marina Rustow hat in einem zum Einstieg in die Arbeit mit Genizafragmenten empfehlenswerten Vortrag aus dem Jahr 2015¹⁴

¹¹ Vgl. Stefan C. Reif, *The Genizah and the Dead Sea Scrolls. How Important and Direct is the Connection?*, in: Armin Lange u. a. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls in Context*. Bd. 2, Leiden 2011, 673–691.

¹² Vgl. Stuart Weeks / Simon Gathercole / Loren T. Stuckenbruck (Hg.), *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes [FoSub 3]), Berlin–New York 2004; Loren T. Stuckenbruck, *The „Fagius“ Hebrew Version of Tobit. An English Translation based on the Constantinople Text of 1519*, in: G. G. Xeravits / J. Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, and Theology. Papers of the First International Conference on the Deuteronomical Books*, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden 2005, 189–219.

¹³ Vgl. ebd., 40; Siam Bhayro / Mila Ginsbursky / Ben Outhwaite / Esther-Miriam Wagner, *Redating a leaf from a medieval Hebrew Book of Tobit (T-S A45.25). Fragment of the Month: June 2007*, <https://www.lib.cam.ac.uk/collections/departments/taylor-schechter-genizah-research-unit/fragment-month/fragment-month-11-1> [Abruf: 22.1.2020] mit vergrößerten Fotografien der Wasserzeichen.

¹⁴ Marina Rustow, *Three Ways to Find Joins from the Cairo Geniza*, Vortrag vom 13.11. 2015 in Pennsylvania während des 8th Annual Lawrence J. Schoenberg Symposium, online: <https://>

über die Suche nach Handschriftenverknüpfungen drei Wege zum Auffinden solcher „Joins“ zusammengestellt: 1. Automated Joins, 2. By hand, 3. Hybrid method. In diesem Beitrag möchte ich eine weitere Möglichkeit ergänzen und ihre Anwendung beschreiben, nämlich 4. Recherche über computergenerierte Daten zu Zeilenabstand und Schriftdicke:

Während früher das Erinnerungsvermögen von Forscherinnen und Forschern grundlegend war, um zusammengehörende Fragmente zu identifizieren, wurde in das FGP ein Mechanismus eingebaut, der mit Hilfe von Algorithmen neuronaler Netze Ähnlichkeiten von Fragmenten erkennt. Dabei wurde von den Mitarbeitern des FGP unter der Leitung von Jaacov Choueka, einem aus Kairo eingewanderten israelischen Computerlinguisten, ein Ansatz entwickelt und mathematisch bewiesen, nach dem man Fragmente einer Handschrift wie Fotografien eines Menschen dann als ähnlich identifizieren kann, wenn charakteristische Parameter ähnlich sind. Etwas vereinfacht gesagt: Man kann also mit Hilfe von Gesichtserkennungssoftware Fotos von Genizafragmenten zusammenführen. Hunderte von erfolgreichen Identifikationen und Fragmentverknüpfungen („Joins“) mit Hilfe der Vorschläge dieser Software waren das Ergebnis in den letzten Jahren. Die vorgeschlagenen „joins suggestions“ sind jedoch nicht sofort Treffer, man kann in ausgewählten 300 Handschriften dann vielleicht ein Fragment finden, das zum Ausgangsfragment gehört oder vom selben Schreiber stammt. „It is better to go through 300 fragments than through 330.000 fragments“, fasst

Rustow im genannten Vortrag bei Minute 20:54 zusammen. Das Angebot der „joins suggestions“ in FGP ist 2015 auf drei verschiedene Algorithmen erweitert worden und erlaubt es nun, nicht nur a) zu einem bestimmten Fragment Vorschläge aus der Software zu erhalten, sondern auch b) Vorschläge aus der Arbeit von mindestens vier Experten-Nutzern des Systems zu bündeln und c) eine erweiterte Abfrage, die aus den 1.000 häufigsten Verknüpfungen nochmals die besten herausucht. Die Schnellansicht der vorgeschlagenen Fragmente kann man dann einzeln durcharbeiten, einzelne in einen workspace (Liste von aktuell bearbeiteten Fragmenten) einlagern und später vertieft weiterarbeiten. Diese Arbeit dauert immer noch Wochen, aber eben nicht mehr Jahre.

Zu den von Rustow ausführlich beschriebenen und mit Bildern dokumentierten Methoden lässt sich mit Hilfe der vom FGP-System bereitgestellten Daten eine weitere, offensichtlich noch kaum eingesetzte, jedoch aufgrund der computerbasierten Daten im FGP möglich gewordene Methode hinzufügen: *Fragmentsuche über die durchschnittliche Zeilenhöhe, den Zeilenabstand und die Schriftdicke*. Es ist den Fachleuten der Paläographie und Informatik im Friedberg Genizah Project gelungen, Algorithmen aufzufinden und einsetztauglich zu programmieren, die mit Hilfe von Großrechnern der Uni Tel Aviv computergeneriert

1) das beschriebene Areal einer hebräischen Handschrift und die Ausrichtung auf dem Blatt identifizieren und es senkrecht ausrichten,

2) Ränder und Zeilen markieren sowie Spalten und Zeilen zählen,

3) die durchschnittliche Höhe der Buchstaben, den Zeilenabstand und die Schriftbreite berechnen.

Mein Gedankenexperiment zum zusätzlichen Nutzen der vorgestellten Suchmethode war: Zerrisse man ein Fragment, welche Parameter änderten sich und welche nicht? Ränder können wegerodiert oder nur noch ein handtellergroßer Rest aus der Mitte der Seite übriggeblieben sein. Wenn aber die Algorithmen zur automatischen Zeilenfindung und Buchstabenkontrolle richtig funktionieren, dann sollten die durchschnittliche Texthöhe, Zeilenhöhe und Textbreite vergleichbar sein. Und diese Informationen stellt das FGP für viele Fragmente zur Verfügung.

Anhand der computerbasierten Parameter aller im FGP verdateten Fragmente kann man eine Abfrage erstellen, die nicht zu eng, aber auch nicht zu weit sein darf, sonst fallen Fragmente mit etwas stärker abweichenden Parametern „aus dem Rahmen“ bzw. die Zahl der Funde wird zu groß. Hat man von einer Genizahandschrift bereits mehrere Fragmente, so ist zu hoffen, dass alle diese Fragmente im FGP computertechnisch parametrisiert sind. Anhand der tabellarisch zusammengestellten Parameter lassen sich die Abfrageintervalle so bestimmen, dass die bekannten Fragmente darunterfallen.

4 Neue Handschriften und theologische Erkenntnisse

Mit den gerade beschriebenen Methoden konnte ich 2014–2015 neue Blätter einer mittelalterlichen hebräischen Dichtung über das hebräische Sirachbuch aus der Genizasammlung in Cambridge identifizieren, die vorher bereits zur Hälfte von Ezra Fleischer in Ivrit publiziert, aber von der westlichen Exegese nicht wahrgenommen worden waren.¹⁵ Den hebräischen Text und die mittelalterlichen gereimten Ergänzungen aus dieser Dichtung herauszuschälen, zu deuten und in der jüdischen (und christlichen) Überlieferung einzuordnen, nimmt noch einige Zeit in Anspruch. Als ein theologisch wichtiges Ergebnis der Arbeit mit der sogenannten „gereimten Paraphrase zu Ben Sira“ kann man jedoch den hebräischen Text in Sir 23,1 und 23,4 aus dem Fragment ENA 3053.3 entnehmen:

Gott, mein Vater und Herr meines Lebens: „אל אבי ואדון חיי“

Die Anrede „mein Vater“ an Gott in einem Gebet ist also bereits im Sirachbuch verwendet, findet sich jedoch nur in der syrischen Übersetzung und in dieser mittelalterlichen Umdichtung, die auf die hebräische Version zurückgeht.¹⁶

¹⁵ Vgl. Franz Böhmisch, Die Vorlage der syrischen Sirachübersetzung und die gereimte hebräische Paraphrase zu Ben Sira aus der Ben-Ezra-Geniza, in: Gerhard Karner / Frank Ueberschaer / Burkard M. Zapf, Texts and Contexts of the Book of Sirach / Texte und Kontexte des Sirachbuches (SBLSCS 66), Atlanta 2017, 199–237. Das Fragment ENA 3053.3 ist wie alle ENA-Fragmente (Elkan Nathan Adler Sammlung aus New York) in Princeton 2018 neu gescannt worden und steht in höchster Auflösung online zur Verfügung: <http://geniza.princeton.edu/jtsviewer/index.php?a=view&id=27390>

¹⁶ Vgl. Franz Böhmisch, Die Vorlage der syrischen Sirachübersetzung und die gereimte hebräische Paraphrase zu Ben Sira aus der Ben-Ezra-Geniza (s. Anm. 15), 229.

5 Die Gestaltung der griechischen Sirachhandschriften

Die Online-Digitalisate der wichtigsten griechischen Bibelhandschriften des Alten und Neuen Testaments erlauben es, von zuhause aus zu forschen. Eine Liste aller Septuaginta-Handschriften, wie sie die Wikipedia bietet, ist dabei hilfreich: https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Septuaginta-Handschriften

Für die Arbeit am Sirachtext stehen folgende Digitalisate der wichtigsten Handschriften zur Verfügung:

möglich gewesen, da erst in den letzten Jahren die digitalisierten Fotografien online gestellt wurden und damit frei zugänglich sind. Wir können nun mit diesen online verfügbaren Digitalisaten und einigen online zugänglichen Papyri die These im Gratulationsheft für Prof. Franz Hubmann (2005) überprüfen, dass die alten griechischen Handschriften des Buches Jesus Sirach, die auf eine einzige Handschrift zurückgehen, einheitlich stichisch geschrieben sind. Nur einige wenige Verse, die ursprünglich Distichen waren, seien in der Ausgangshandschrift (Hyparchetyp ge-

- B (ca. 350) Codex Vaticanus (Vaticanus graecus 1209):
 ▷ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209
- A (ca. 450) Codex Alexandrinus (London, British Library, Royal 1 D.VIII):
 ▷ http://www.csntm.com/Manuscript/View/GA_02
- S (ca. 450) Codex Sinaiticus:
 ▷ <http://www.codexsinaiticus.org/>
 ▷ [<http://www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx?book=31&chapter=-1&lid=de&side=r&verse=1&zoomSlider=2#31-1-3-9>]
- C (ca. 450) Codex Ephraimi Rescriptus:
 ▷ http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_04
 ▷ <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470433r/f2.image>
 ▷ <https://archive.org/stream/Tischendorf.V.Various/01.CodexEphraemiSyriRescriptus.FragUtriusqTest.1845.#page/n128/mode/2up> (Pseudofacsimile/Edition von Constantin Tischendorf)
- V (8. Jh.) Codex Basilio-Venetus
 ▷ Teil 1: Bibliotheca Marciana Venedig mit dem Sirachtext ist leider online noch nicht verfügbar,
 ▷ Teil 2: Vat. Gr 2106 in der Bibliotheca Vaticana ist jedoch zugänglich: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2106

In den Digitalisaten lässt sich die Gestaltung der Sirach-Handschriften im vierten Jahrhundert bequem analysieren. Noch vor zehn Jahren wäre diese Arbeit nicht

nannt) in einer Zeile als ein Stichos zusammengezogen gewesen:¹⁷ Sir 1,1a–b; 1,2a–b; 1,3a–b; 2,18a–b.c–d; 9,2a–b; 10,11a–b; 13,8a–b; 23,19b–c.

¹⁷ Vgl. Franz Böhmisch, Die Blattvertauschung (Lage 12 und 13) im griechischen Sirachbuch, in: Protokolle zur Bibel 14 (2005), 17–22.

Neben der Handschrift Rahlfs 929, die bereits damals ausgewertet wurde, steht als weiterer wichtiger Zeuge nunmehr Rahlfs 991 (= LDAB 3313 Leuven Database of Ancient Books) zur Verfügung, ein Papyrus aus dem 6. Jahrhundert aus Oxyrhynchus in Ägypten, der im XIII. Band der Oxyrhynchus-Papyri unter der Nummer 1595 genau vor hundert Jahren veröffentlicht wurde¹⁸: P.Oxy.XIII 1595. Edition online <https://archive.org/stream/oxyrhynchusppt1300genuoft#page/6/mode/2up>.

In diesem Papyrus ist der griechische Text von Sir 1,1–6.8–9 erhalten. Vers 5 gehört zur erweiterten griechischen Textform, ist jedoch in diesem Papyrus mit seinen zwei Stichen und zwei Stichenanfängen zwischen Vers 4 und 6 (die zum ursprünglichen Sirachtext gehören) sauber eingefügt. Vers 7 dagegen, der auch aus der erweiterten Textform stammt, fehlt in diesem Papyrus.

An P.Oxy.XIII 1595 sieht man, dass die ersten drei Verse (drei Distichen) des Buches Jesus Sirach (Sir 1,1a–b.2a–b.3a–b) jeweils nur mit einem Zeilenanfang geschrieben sind und nach dem Zeilenumbruch der Vers eingerückt ist. Genauso beobachtet man das in der Handschrift Rahlfs 929 (Patr.-Bibl., Τάφον 2, Bl. 56 and 27), im Codex Sinaiticus, im Codex Alexandrinus und im Codex Vaticanus. Im Codex Ephraemi Rescriptus sind die ersten Zeilen von Sir 1,1–2 nicht erhalten, doch ist bei Sir 1,3 eindeutig zu erkennen, dass nur dieser Distichos als ein Stichos geschrieben ist, alle folgenden Verse jedoch korrekt mit zwei Zeilenanfängen als zwei Stichen ausgeführt sind.

Der Papyrus in Florenz, Istituto Papirologico „G. Vitelli“ PSI inv. 531 aus dem 3.–4. Jh. mit den geringen Überresten von Sir 29,15–18 (recto) und 25–27 (verso) bricht zwar mitten im Stichos um, trennt aber mit einem Doppelpunkt „:“ die Stichen klar ab und einmal signalisiert ein „>“, dass der Stichos auf der nächsten Zeile weitergeht. Nach der Beschreibung von Antonio Dianich sind ganz leichte Wortzwischenräume zu bemerken: „un breve spazio bianco è lasciato talvolta tra due parole“¹⁹. Die stichische Struktur wurde in diesem Papyruscodex mit einer großen Unzialenschrift also durch die Einführung eines Stichenrenners „:“ bewahrt. Wenn bei späteren Abschriften dieser Trenner fortfiel, ging die stichische Struktur verloren.

Die Überprüfung der stichischen Anomalien in den großen Codices zu Sir 1,1a–b; 1,2a–b; 1,3a–b; 2,18a–b.c–d; 9,2a–b; 10,11a–b; 13,8a–b; 23,19b–c ergibt im Vergleich zum Sinaiticus als Ausgangspunkt, in dem diese Verse zusammengeschrieben sind:

- In B, A und S sind Sir 1,1–3 jeweils stichisch zusammengeschrieben.
- Im B und A ist 2,18a–b und c–d zusammengeschrieben, im B aber auch der nachfolgende Vers Sir 3,1.
- In B und A sind Sir 9,2a–b ganz normal als zwei Stichen geschrieben, anders als S.
- In B und A ist 10,11 wie in S stichisch zusammengezogen, jedoch in B auch der vorhergehende Sir 10,10.
- Im B ist 13,8 ebenfalls zusammengezogen, A jedoch nicht.
- 23,19b–c sind in A normal als zwei Stichen geschrieben, im B wie in S dagegen

¹⁸ Bernard P. Grenfell / Arthur S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XIII, London 1919, 6–8.

¹⁹ Antonio Dianich, *Papiri inediti della raccolta fiorentina: Vet. Testam.: <Ecclesiasticus>*, XXIX, 15–18, 25–27, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie 2* 26 (1957), 178–179.

zusammengezogen. Im A ist dafür 23,19d–e zusammengezogen und 23,27b–c vor Sir 24. Im B sind 23,19d–e und Sir 23,27b–c wie im S distichisch geschrieben

Damit ergibt sich folgendes Bild: In den wichtigsten zur Verfügung stehenden Majuskelhandschriften, die Sirach enthalten, sind Sir 1,1a–b; 1,2a–b; 1,3a–b; 2,18a–b.c–d; und 10,11 einheitlich zusammengezogen und als ein Stichos geschrieben. In Sir 13,8 und 23,19b–c stimmen V und S überein. Die grundsätzliche stabile Bewahrung der stichischen Schreibung wird in allen Unzialhandschriften belegt und ist der Grund, dass in der Blattvertauschung im Sirachbuch die Lagen 12 und 13 mit je 160 Zeilen vertauscht worden sind. Was mit den Pseudofacsimiles von Tischendorf und den Editionen von Swete und Rahlfs im Jahr 2005 aufgezeigt werden konnte, wird durch die Digitalisate der Handschriften im Internet belegt und ist für jeden Theologen vom heimischen Computer aus nachvollziehbar. Über Portale mit weiteren Bibelhandschriften (z. B. Vatikanische Bibliothek <https://digi.vatlib.it> oder der Hill Museum & Manuscript Library <http://hmmml.org/manuscripts/> und <https://www.vhmmml.org/>) kann jeder von zuhause aus weiterforschen.

6 Ausblick

Mit den Digitalisaten, die heute zur Verfügung stehen, ist eine neue Form „digitaler Papyrologie“ und computerbasierter Auswertung von Bibelhandschriften möglich geworden. Durch das Internet wurde zudem die Zusammenarbeit der Forscherinnen und Forscher revolutioniert. Auch die eingangs genannte Bayrische Staatsbibliothek stellt hunderte Bibeln und exegetische Quellen online zur Verfügung und darü-

ber hinaus die wichtigste Talmudhandschrift der Welt: Cod. Hebr. 95. Bereits das Join-System des Friedberg Genizah Project nutzt neueste Techniken neuronaler Netzwerke, die erst seit 2012 umgesetzt werden, zum Auffinden zusammengehöriger Fragmente. Ansätze des NLP (Natural Language Processing) mit neuronalen Netzwerken, die in den letzten Jahren die Qualität der Übersetzungsleistungen automatischer Übersetzungsprogramme gesteigert haben, werden nun die nächste Herausforderung für die Exegese.

Der Autor: *Franz Böhmisch, Mag. theol., früheres Mitglied der ThPQ-Redaktion, 1991–1995 wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Altes Testament an der Uni Passau und 1992–2002 Assistent am Institut für Altes Testament an der Katholischen Privat-Universität Linz; von 2003–2009 Geschäftsführer der Animabit Multimedia Software GmbH in der Nähe von Passau; in den Jahren 2009–2017 Religionslehrer in den Diözesen Passau und Linz; seit 2017 Religionslehrer an der Karl-Peter-Obermaier-Schule (Gewerbliche Berufsschule) in Passau; exegetische Veröffentlichungen zu Antijudaismus (Exegetische Wurzeln antijudaistischer Motive in der christlichen Kunst, Das Münster 50,4 [1997], 345–358) und weitere Beiträge zur Sirachforschung (Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen, in: Protokolle zur Bibel [PzB] 6,2 [1997], 87–122; Weisheitliche Krisenbewältigung bei Hermann Hesse und in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: PzB 10 [2001], 85–103; Ein Liebeslied eines jüdischen Weisheitslehrers auf seine Jugendliebe (Sir 51,13–30), in: Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking / Jesaja M. Wiegand (Hg.), Visionen des Anfangs [Biblisches Forum Jahrbuch 2], München 2004, 49–70); GND: 131498177.*

Annett Giercke-Ungermann

Chancen und Herausforderungen digitaler Lehr-/Lernkonzepte in der Theologie

♦ Dieser Beitrag geht von der Beobachtung aus, dass die Digitalisierung in die Lehr- und Lernprozesse der theologischen Ausbildung noch kaum Eingang gefunden hat. Obwohl die Autorin ermuntert, diesen Schritt zu gehen und die deutlichen Vorteile von E-Learning aufzählt, benennt sie auch die Herausforderungen und Probleme, denen sich Lehrende und Lernende bei einer Digitalisierung stellen müssen. Dabei warnt sie implizit vor allzu großen Hoffnungen auf rasche und einfache Erfolge. Es geht, so die Autorin, um mehr als nur den Einsatz neuer Techniken und eine Digitalisierung der Präsenzlehre. Echtes E-Learning erfordert vielmehr eine Grundsatzreflexion über Lehren und Lernen sowie eine Neugestaltung der Rollen der Lehrenden und der Lernenden. (Redaktion)

In der Öffentlichkeit wird schon seit Jahren sehr viel über Vorteile des Online-Lernens gesprochen. Formen wie Onlinekurse, virtuelle Klassenzimmer und Studiengänge oder auch virtuelle Hochschulen werden gegenwärtig in der Bildungslandschaft diskutiert und umgesetzt. Schnell gewinnt man den Eindruck, dass digitale Lehr- und Lernkonzepte hoch im Kurs stehen und von unterschiedlichen Seiten – sei es z.B. durch staatliche Fördermittel, universitäre Forschungsprojekte, institutionelle Ansinnen oder durch potenzielle Nutzerinnen und Nutzer – stark vorangetrieben und auch eingefordert werden. Da ist die Rede von einem bereits fortgeschrit-

tenen Wandel der Bildung, der Wirtschaft und der Arbeitswelten, soziale und rechtliche Folgen werden debattiert.¹ Es kommt die Befürchtung auf, dass man sich diesen Herausforderungen stellen und Chancen wahrnehmen muss, möchte man nicht ins Abseits geraten. Und das am besten so schnell wie möglich.

Umso mehr verwundert es, dass gerade im Bereich der theologischen Aus- und Weiterbildung die Digitalisierung von Lehr- und Lernprozessen nur am Rande eine Rolle zu spielen scheint und bei weitem noch nicht zu den Kerngeschäften und Selbstverständlichkeiten vorgeordnet ist.² Sowohl theologische als auch

¹ Vgl. zu den sozialen Folgen beispielsweise *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen 288), Bonn 2016, online: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/vptyoeehu/DBK_5288.pdf [Abruf: 14.05.2019]. Mit Blick auf rechtliche Folgen sei an dieser Stelle auf die Debatten zur Urheberrechtsreform oder auch Datenschutzgrundverordnung im Jahr 2019 verwiesen.

² *August-Wilhelm Scheer*, Hochschule 4.0. Auswirkungen der Digitalisierung auf Lehre, Forschung und Hochschulverwaltung, in: *Ulrich Dittler* (Hg.), E-Learning 4.0. Mobile Learning, Lernen mit Smart Devices und Lernen in sozialen Netzwerken, Berlin–Boston 2017, 101–123, v.a. 103–105.

didaktische Reflexionen und Umsetzungen stecken hier noch größtenteils in den Kinderschuhen und schöpfen die Möglichkeiten digitaler Lehr- und Lernkonzepte bei weitem nicht aus. Virtuelle Welten, so scheint es, werden hier an vielen Stellen immer noch als Bilderwelten verstanden, die in erster Linie der (Selbst-) Präsentation in Form von Wissens- und Informationsvermittlung dienen. So werden häufig sogenannte Learning-Management-Systeme wie Moodle oder Ilias genutzt, um neben digitalisierten Unterlagen aus den Präsenzveranstaltungen (z. B. Präsentationen und Handouts) auch zusätzliches Material oder notwendige Grundlagenliteratur zur Veranstaltung online zur Verfügung zu stellen.³ Von einer echten E-Learning-Kultur, d. h. einer Lehr- und Lernkultur, in der Lehrende tatsächlich auch E-Teaching und Studierende E-Learning betreiben (können), sind wir weit entfernt. Nicht nur in der Theologie sind wir von einer Lehr-/Lernwelt, in der „bestimmte Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Interessen *elektronisch* vermittelt werden“ und diese Prozesse im und vom virtuellen Raum gedacht und hochschuldidaktisch reflektiert werden, noch sehr weit weg.⁴

1 Mögliche Chancen einer E-Learning-Kultur

Fragt man nach den möglichen Chancen einer solchen Lernkultur und den darin realisierten digitalen Lehr- und Lernkonzepten, werden im Allgemeinen folgende Aspekte benannt:⁵

1) Eine größere zeitliche und räumliche Flexibilität aller Beteiligten ermöglicht es, u. a. die Lernprozesse individuell zu planen. Zudem sind sowohl asynchrone als auch synchrone Formen der Zusammenarbeit möglich, ohne dass sich die Beteiligten im gleichen Raum befinden müssen. Offline gestaltete Lehr- und Lernformate fördern so die Möglichkeit der räumlichen und bei asynchroner Gestaltung auch der zeitlichen Flexibilität der Beteiligten.

2) Digitale Lehr- und Lernkonzepte erlauben die Einbindung vielfältiger Lehr- und Lernressourcen wie z. B. E-Books, interaktive Filme, Konferenzschaltungen, digitale Dokumente oder auch Live-Votings und E-Portfolios. Damit geben sie die Möglichkeit, die Lehr- und Lernprozesse abwechslungsreich zu gestalten.

3) Zudem können bei selbstgesteuerten und eigenverantworteten Lernprozessen die Autonomie und Selbstorganisa-

³ Diese Beobachtung wurde bereits im Jahr 2009 von *Doris Carstensen*, Wandel und E-Learning in Hochschulen – überraschende Transformationsmuster, in: *Ulrich Dittler* u. a. (Hg.), *E-Learning eine kritische Zwischenbilanz. Kritischer Rückblick als Basis eines Aufbruchs*, Münster u. a. 2019, 249–261, getätigt und dürfte ihre Gültigkeit bis heute haben. Auch deckt sich diese Beobachtung mit eigenen Wahrnehmungen im Bereich der universitären Lehre im Bereich der Theologie.

⁴ Vgl. *Patricia Arnold* / *Lars Kilian* / *Anne Thillosen* / *Gerhard Zimmer*, Handbuch E-Learning, Bielefeld ⁵2018, 22–23; 32–37; hier: 23 (Hervorhebungen im Original). Leuchtturmpublikationen und -umsetzungen, wie sie z. B. in den Beiträgen bei *Annett Giercke-Ungermann* / *Sandra Huebenthal* (Hg.), *Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Biblische Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert* (Theologie und Hochschuldidaktik 7), Münster 2016, oder *Annett Giercke-Ungermann* / *Christian Handschuh*, *Digitale Lehre in der Theologie* (Theologie und Hochschuldidaktik 11), Münster 2020, sichtbar werden, bilden dabei nicht die Realität ab.

⁵ Siehe dazu *Patricia Arnold* u. a., Handbuch E-Learning (s. Anm. 4), 51–55.

tion bei den Lernenden gestärkt werden. So müssen z. B. lernförderliche Zeitstrukturen entwickelt, Medienkompetenzen und autodidaktische Kompetenzen immer wieder eingeübt, aber auch Lernaufgaben ausgehandelt werden. Die Kompetenz der Selbstreflexion von eigenen Lernprozessen sind in digitalen Lernumgebungen unabdingbar.

Auch in digitale Lehr- und Lernszenarien lassen sich die grundlegenden Regeln von Lehren und Lernen nicht außer Kraft setzen. Damit digitale Lehr- und Lernszenarien gelingen können, ist es somit wesentlich, dass stets die Lernenden und der anvisierte Kompetenzerwerb im Zentrum und am Ausgangspunkt aller Überlegungen, Konzepte und Umsetzungen stehen.⁶

Weiterhin können hier Initiierung, Unterstützung und Begleitung individueller Lernprozesse nur dann gelingen, wenn der Einsatz und die Anwendung digitaler Medien und Tools in deren Dienste stehen und nicht umgekehrt. Idealerweise bestimmen damit die Formen sowie die Art und Weise digitalunterstützten Lehrens und Lernens den Einsatz der vielfältigen digitalen Möglichkeiten und nicht umgekehrt. So macht es im Rahmen eines geforderten und angestrebten *constructive alignment*⁷ keinen Sinn

zu überlegen, wie eine Virtual Reality-Brille mit bestehender Software in ein bestehendes oder neu zu gestaltetes Lehr-/Lernkonzept eingebaut werden kann. Vielmehr ist zu fragen, welchen anvisierten Kompetenzerwerb des Moduls bzw. der Lehrveranstaltung und welche Lernprozesse durch den Einsatz einer VR-Brille angemessen unterstützt werden können, aber auch, wie hierfür die Software gestaltet und angepasst werden muss. Momentan – so der Eindruck nicht nur in der Theologie – haben wir es bei der Gestaltung von digitalen Lehr- und Lernprozessen eher mit dem Phänomen einer Ermöglichungstechnik und weniger mit einer Ermöglichungsdidaktik zu tun. Nicht didaktische Überlegungen bestimmen die Technik, sondern die Technik bestimmt den didaktischen Einsatz.

Gerade mit Blick auf die gesellschaftlich viel diskutierten Bildungsgerechtigkeiten und barrierearmen Lehr- und Lernformen können entsprechend aufbereitete und bereitgestellte digitalunterstützte Lehr- und Lernkonzepte vielseitige Möglichkeiten und Chancen bieten. So können insbesondere asynchrone digitale Lehrangebote den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ermöglichen, die einzelnen Inhalte entsprechend ihren Lernprozessen und

⁶ Vgl. ebd., 55.

⁷ Vgl. z. B. die Beiträge von Ludwig Huber, „Kompetenzen“ prüfen?, in: Sigrid Dany / Birgit Szczyrba / Johannes Wildt (Hg.), Prüfungen auf die Agenda! Hochschuldidaktische Perspektiven auf Reformen im Prüfungswesen, Bielefeld 2008, 12–26; Declan Kennedy, Writing and Using Learning Outcomes. A Practical Guide, Kork 2007. Oliver Reis, Kompetenzorientierte Prüfungen – Wer sind sie und wenn ja wie viele?, in: Gregor Terbuyken (Hg.), In Modulen lehren, lernen und prüfen? Herausforderungen an die Hochschuldidaktik, Loccum 2010, 157–184; Oliver Reis / Sylvia Ruschin, Kompetenzorientiertes Prüfen als zentrales Element gelungener Modularisierung, in: Journal Hochschuldidaktik 18/2 (2007), 6–9; Elke Wild / Klaus-Peter Wild, Jeder lernt auf seine Weise ... Individuelle Lernstrategien und Hochschullehre, in: Brigitte Berendt / Hans-Peter Voss / Johannes Wildt (Hg.), Neues Handbuch Hochschullehre, Bonn 2001, Griffmarke A 2.1; Johannes Wildt, Ein hochschuldidaktischer Blick auf Lehren und Lernen, in: Brigitte Berendt / Hans-Peter Voss / Johannes Wildt (Hg.), Neues Handbuch Hochschullehre, Stuttgart 2006, Griffmarke A 1.1; Johannes Wildt, Vom Lehren zum Lernen. Zum Wandel der Lernkultur in modularisierten Studienstrukturen, in: ebd., Griffmarke A 3.1.

zeitlichen Ressourcen (z. B. familien- und berufsbegleitend) individuell, selbstgesteuert und selbstbestimmt zu erarbeiten. Die Chance, gleiche Inhalte mit und durch unterschiedliche Medien und Tools parallel aufzubereiten und bereitzustellen, erlaubt es auch Menschen mit Lernbeeinträchtigungen (z. B. Seh-, Lese- oder Konzentrationsschwächen), Lernprozesse wahrzunehmen und zu gestalten. Gerade bei diesen Aspekten stehen wir aber in der Umsetzung und Anwendung noch ganz am Anfang.

2 Herausforderungen auf dem Weg zu einer E-Learning-Kultur

Doch trotz der vielen Chancen überwiegen gegenwärtig noch die Herausforderungen, vor denen wir bei digitalen Lehr- und Lernkonzepten – sei es als Lehrende oder auch Teilnehmende – stehen und die deren Einsatz und Umsetzung erschweren. Bereits jetzt lassen sich für ein wirkliches E-Learning und E-Teaching zahlreiche Schwierigkeiten und Probleme identifizieren, die in den nächsten Jahren verstärkt auf uns zukommen werden. In den folgenden Darstellungen sollen daher wesentliche Aspekte aus meiner Perspektive skizziert werden.

Digitale Lehr- und Lernkonzepte funktionieren nicht ohne Lehrende und Lernende. Und so stellt sich zwangsläufig auch die Frage nach den Rollenmodellen.⁸ Durch die digital suggerierte und umgesetzte Trennung von Lehrinhalt und Lehrperson werden die Lehrenden so immer mehr zu Lernbegleiterinnen und -begleitern. Ihre primäre Aufgabe ist es, indi-

viduelle Lernprozesse in virtuellen Räumen zu initiieren und zu ermöglichen. Dabei unterstützen sie die Lernenden, selbstorganisierte und selbstgesteuerte Lernprozesse in virtuellen Räumen zu organisieren und zu optimieren, um Handlungsfähigkeiten zu stärken. Wie kann dies in digitalen Lehr- und Lernkonzepten adäquat umgesetzt und realisiert werden?

Hinzu kommt, dass die Verlagerung von Lehrprozessen in virtuelle Räume und durch digitale Medien zwangsläufig mit einer Verschiebung der Lernkultur einhergeht. Die Erweiterung der Lernorte und Lernmedien lässt hier auf Seiten der Nutzerinnen und Nutzer eine flexiblere und individualisierbare Lerngestaltung erhoffen.⁹ Mit Blick auf ihre eigenverantworteten Lernprozesse gilt es z. B., sich digitale Lerninhalte durch entsprechende Lerntechniken selbstständig zu erarbeiten, Rückmeldungen von Assessments entsprechend zu interpretieren und einzuschätzen, digitale bzw. virtuelle synchrone und asynchrone Kommunikationsformen sowie Dokumentationen adäquat anzuwenden, aber auch sich in virtuelle Gruppen einzubringen und diese mitzugestalten. Kurzum: Digitale Medien und ihre Inhalte müssen mit Blick auf die eigenen Lernprozesse entsprechend sachkundig genutzt und eingesetzt werden. Dies setzt jedoch sehr umfangreiche Kompetenzen bei den Lernenden voraus, die in bisherigen Lernformen zumeist noch nicht hinreichend eingeübt wurden und weit über die Nutzung von WhatsApp, Youtube und Google hinausgehen. Wie können wir es schaffen, eine solche neue Lernkultur angemessen zu begleiten und zu fördern? Wie können wir entsprechende Kompetenzen ver-

⁸ Zur Rollenverschiebung vgl. *Patricia Arnold* u. a., Handbuch E-Learning (s. Anm. 4), 259–304

⁹ Vgl. *Ulrich Dittler* (Hg.), Die 4. Welle des E-Learning: Mobile, smarte und soziale Medien erobern den Alltag und verändern die Lernwelt, in: *ders.* (Hg.), E-Learning 4.0 (s. Anm. 2), 43–55.

mitteln und wo müssen wir uns gegebenenfalls die Kompetenzen, die eine digitale Lehre einfordert, zunächst selbst aneignen? Wollen wir überhaupt solche durch die neuen Lernorte geforderten Kompetenzen mit- bzw. neugestalten? Ohne uns darüber im Klaren zu sein, lassen sich digitale Lehr- und Lernkonzepte nur schwer erfolgreich umsetzen.

Lehren und Lernen in einer verstärkt digitalen Gesellschaft führt auch zu einer gewissen Relativierung von Angeboten. Der Markt und die Möglichkeiten sind groß und werden auch weiterhin stark wachsen. Es stehen eine Vielzahl von digitalen Angeboten ganz unterschiedlicher Urheberinnen und Urheber im Internet zur Verfügung – seien es z.B. Videos auf Youtube, E-Books, Handouts von Vorlesungen oder sogar ganze Hausarbeiten, digitale Präsentationen und Kurse. Lernende können hier frei wählen, ob und welche Angebote sie für ihre Lernprozesse heranziehen und wie intensiv sie diese Quellen bearbeiten. Insofern theologische digitale Lehr- und Lernkonzepte in einem solchen Rahmen lediglich ein weiteres digitales Angebot bilden, ist davon auszugehen, dass die Nutzung durch die Lernenden nach ähnlichen Mustern erfolgt. Diese Freiheit in Bedienung und Annahme digitaler Lehr- und Lernkonzepte mag viele Lehrende verunsichern und zur Zurückhaltung mahnen, denn – so die Bedenken – eine Gewährleistung, angemessene Begleitung und Kontrolle von anvisiertem Kompetenzerwerb ist hier nur schwer möglich. Doch ist das Zugeständnis und die Ermöglichung einer solchen Freiheit letztendlich auch eine Konsequenz eines „*Shift from Teaching to Learning*“, wo die Studierenden mit ihren Lernprozessen das Zentrum und den Ausgangspunkt bilden. Unklar ist, was eine solche Freiheit der Lernenden und

die Relativierung von Lehr-/Lernszenarien nun genau für die Gestaltung und Durchführung digitaler Lehr-/Lernkonzepte z.T. auch in bestehende Rahmenbedingungen hinein bedeutet.

Zudem sind Planung, Umsetzung und Durchführung von digitalen Lehr- und Lernkonzepten mit einem hohen Arbeits- und Kostenfaktor verbunden. Lohnt sich der ganze Aufwand, wenn es doch in bestehenden analogen Formen ebenfalls gut funktioniert? Diese Frage hört man immer wieder und lässt sich gewiss nicht pauschal mit Ja oder Nein beantworten. Eine entsprechende Antwort muss hier immer mit Blick auf einen möglichen Mehrwert digitaler Angebote und ihre Gestaltung für die entsprechenden anvisierten Lernprozesse getroffen werden. Auch stellt sich in diesem Rahmen die Frage nach der Nachhaltigkeit. Bisherige digitale Lehr- und Lernkonzepte sind – aus meiner Perspektive gesehen – sehr stark von den Personen abhängig, die diese erstellt haben, und in der Begleitung der Kurse auf diese hin ausgerichtet. Was passiert mit diesen digitalen Lernszenarien, wenn die entsprechende Person wegfällt? Wer kann diese Angebote dann weiterführen und weiterentwickeln? Dies ist nicht nur eine Frage an die damit einhergehenden Kompetenzanforderungen der betreffenden Personen, sondern auch eine Frage an die Freiheit der Lehrenden in der Gestaltung von Lehr- und Lernprozessen. Natürlich möchten die Lehrenden eigene Akzente in der Lehre setzen und keine vollständig „vorgefertigten“ Unterrichtsstunden oder Seminareinheiten abhalten und betreuen müssen. Die Freiheit der Lehre soll und muss gewährleistet bleiben. Doch rechtfertigt dies, bewährte digitale Lehrkonzepte, die unter einem hohen Kosten- und Arbeitsaufwand erstellt und betrieben wurden, aufgrund

eines personellen Wechsels einfach einzustellen?

Auch unterliegen digitale Lehr- und Lernkonzepte der Gefahr einer gewissen geschlossenen, statischen und autonomen Gestaltung. Es gibt eigene digitale Kursräume, in denen die Inhalte, einmal eingestellt bzw. erstellt, kaum noch verändert werden. Die Erarbeitung des Stoffs durch die Lernenden erfolgt zumeist parallel zu den Präsenzveranstaltungen linear und aufbauend. Gegebenenfalls werden sich selbstauswertende E-Tests eingestellt, um den Lernprozess zu begleiten. In solchen Kursstrukturen scheint es keinen Raum zu geben für Individualisierungen, Flexibilisierungen und Entschleunigungen der Lernprozesse, da diese hier dem System und der vorgegebenen Lernstrukturen unterliegen. Eine dynamische Gestaltung von digitalen Angeboten z.B. durch synchrone oder asynchrone Kommunikationsformen, die Möglichkeit individuelle Aspekte und Beiträge einzubringen oder auch eine gewisse Handlungsmacht den

Lernenden, auch was Entschleunigungen angeht, zuzugestehen, erscheint nur zu oft aus der Perspektive der Lehrenden als zu viel Arbeit und Unruhe. Und in der Tat ist es auch so. Dennoch, wollen wir ein echtes E-Learning ermöglichen, also wirkliche virtuelle Bildungsangebote, die speziell für diesen Lernkontext gedacht und konzipiert sind, wird daran kein Weg vorbeiführen. Alles andere bleibt vom Konzept her eine Digitalisierung von Präsenzlehre, die diese durchaus bereichern kann, aber nicht wirklich virtuelle Lernprozesse ermöglicht.

Abschließend ein letzter Aspekt: Wird davon ausgegangen, dass das Göttliche auch in virtuellen Welten anwesend ist und virtuelle Räume nicht gottfreie Räume sind, muss sicherlich ebenso gefragt werden, wie wir dies sichtbar machen können. In welcher Art und Weise kann es uns gelingen, christliche Überzeugungen auch in virtuellen Räumen sichtbar und erfahrbar zu machen. Es geht nicht darum, ein virtuelles Kreuz im digitalen Kursraum einzubinden oder täglich einen Bibelspruch per Newsfeed zu versenden, sondern es geht um das Sichtbarmachen von gelebtem Glauben und personenzentrierten christlichen Menschenbildern in virtuellen Räumen. Auch hier stehen wir noch ganz am Anfang mit den Überlegungen und Konzepten.

3 Ein abschließender Ausblick

Gelingt es uns, die in diesem Beitrag skizzierten Herausforderungen anzunehmen und uns diesen zu stellen, so müssen wir damit rechnen, dass dies auch Auswirkungen auf die Theologie als solche haben wird. Sowohl die Theologie als Wissenschaft als auch deren Inhalte und Themen werden sich in den digitalen Räumen und

Weiterführende Literatur:

Patricia Arnold / Lars Kilian / Anne Thillosen / Gerhard Zimmer, Handbuch E-Learning, Bielefeld 2018: Ein Standardwerk, welches in die Gestaltung und Bildung von virtuellen Lehr- und Lernwelten einführt und sehr vielfältige didaktische Möglichkeiten einer Umsetzung aufzeigt.

Annett Giercke-Ungermann / Christian Handschuh, Digitale Lehre in der Theologie, Berlin 2020. Diese Sammelband gibt einen Einblick in gegenwärtige Überlegungen zum digitalen Lehren und Lernen in der Theologie an Hochschulen und präsentiert entsprechende Umsetzungen in Form von „best practice“ Beispielen.

Medien zwangsläufig verändern. Es werden neue und andere Denk-, Betätigungs- und Handlungsfelder entstehen, die entsprechend reflektiert, ernstgenommen und gestaltet werden müssen.

Die Autorin: Dr.ⁱⁿ theol. Annett Giercke-Ungermann, geboren 1978, Studium der Katholischen Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt; 2004–2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehr- und Forschungsgebiet Biblische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, seit 2018 wissenschaftliche

Referentin im Fernstudiengang Religionspädagogik und seit 2019 wissenschaftliche Referentin für E-Learning an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen; Publikationen: zusammen mit Simone Paganini, *QIQAION: Bibelhebräisch-Lernen mit dem Jonabuch*, Aachen 2014; ²2018; zusammen mit Sandra Huebenthal (Hg.), *Orks in der Gelehrtenwerkstatt? Biblische Lehrformate und Lernumgebungen neu modelliert* (Theologie und Hochschuldidaktik 7), Münster 2016; *Die Niederlage im Sieg: Eine synchrone und diachrone Untersuchung der Erzählung von 1 Sam 15*, Würzburg 2010; GND: 141181788.

Zum Medienwandel

Esther Berg-Chan / Markus Luber (Hg.)

CHRISTENTUM MEDIAL

Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur

Der Band beschäftigt sich mit der Rolle und Bedeutung von Medialität und Medienwandel im Christentum in Geschichte und Gegenwart aus interdisziplinärer und weltkirchlicher Perspektive. Wie gestaltet sich die Wechselbeziehung zwischen sich wandelnden Medien auf der einen Seite und christlichen Diskursen und Praktiken auf der anderen?

Weltkirche und Mission, Band 11
192 S., kart., ISBN 978-3-7917-3154-4
€ (D) 34,95 / € (A) 36,- / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Ewald Staltner

„Design- und Digitalisierungsmanagement“

Antworten der Praxis auf die Herausforderungen
der digitalen Transformation

♦ Die Digitalisierung hat unsere Arbeits- und Lebenswelt fundamental verändert und verändert sie weiter. Menschen sind mit ihren Kompetenzen, aber auch mit der Frage nach dem Menschsein als solchem maximal herausgefordert. Das muss Auswirkung auf die Bildung haben. Demnach hat die Höhere Lehranstalt für wirtschaftliche Berufe Steyr eine eigene Fachrichtung mit einem entsprechend innovativen Lehrplan eingerichtet, mittels dessen Schülerinnen und Schüler sich auf die vielfältigen Anforderungen der Zukunft und die damit verbundene Verantwortung vorbereiten können. (Redaktion)

Unsere Gesellschaft befindet sich in einem Umbau von nahezu revolutionärem Ausmaß. Bestimmte Arbeitsprozesse werden von Computern übernommen. Damit geht einher, dass sich eine Sinnstiftung des Menschseins durch Erwerbsarbeit in wenigen Jahren komplett wandeln, für manche Berufsfelder möglicherweise auch gänzlich abschaffen wird. Schätzungen gehen davon aus, dass bis zu 50 % der aktuellen Berufe in zehn Jahren nicht mehr vorhanden sind.

Die Umwälzungen im Kontext der Arbeitswelt gehen zudem einher mit fundamentalen Änderungen der uns bekannten und gewohnten Lebenswelt.¹ Im Sinne McLuhans oder Heideggers² kann gefragt werden, wie sich das Verhältnis von Mensch und Welt im Zeichen der Digitalisierung verändert.³ So soll in diesem Bei-

trag ausgehend von einer Eingrenzung und Definition des Begriffs „Digitalisierung“ sowie der skizzenhaften Darstellung von möglichen Auswirkungen auf unser Leben und Arbeiten in (naher) Zukunft versucht werden, daraus Konsequenzen für notwendige Inhalte bzw. Maßnahmen im Bereich der Bildung abzuleiten. Das Resultat – so viel sei vorweggenommen – ist eine Auseinandersetzung mit den Fragen des „Wie wollen wir leben?“ und „Wie wollen wir arbeiten?“ sowie eine Antwort in Form einer neuen Ausbildungsrichtung.

Gerade das humanberufliche Schulwesen (HUM) in der österreichischen Berufsbildung versteht sich als besonders berufen, in seinen Curricula auf diese Fragen Antworten zu geben. Noch wird nämlich Digitalisierung weithin als Produkt

¹ Vgl. (bei aller Kritik) Yuval N. Harari, 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert, München 2018.

² Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik, 1954.

³ Vgl. dazu die Ausführungen bei Johannes Burow / Lou-Janna Daniels / Anna-Lena Kaiser / Clemens Klinkhamer / Josefine Kulbatzki / Yannick Schütte / Anna Henkel (Hg.), Mensch und Welt im Zeichen der Digitalisierung. Perspektiven der Philosophischen Anthropologie Plessners (Dimensionen der Sorge 3), Baden-Baden 2019, insbesondere zum Verhältnis von Freiheit und „Totalöffentlichkeit“ in der zunehmenden Verschränkung von analoger und digitaler Welt: Gesa Lindemann, Die Verschränkung von Leib und Nexistenz, in: ebd., 47–71.

einer überbordenden Freude an Technologie (Programmierung ...) verstanden. Der deutsche Soziologe und Sozialpsychologe Harald Welzer spricht in diesem Zusammenhang sogar vom „technologischen Overkill“ und mahnt, dass wir bislang die falsche Diskussion führen. Ähnlich formuliert es Sven Enger, wenn er hinter aller technischen Innovation ein „Programm“ ortet, „das unser Leben und Arbeiten, die Art, wie wir kommunizieren, lernen, produzieren und konsumieren, gründlich umkrepeln wird“⁴.

Wir orientieren uns zu wenig daran, was wir als ein gutes Leben verstehen und wie wir es darum führen wollen bzw. wie uns die Digitalisierung dabei unterstützen kann.

Die neue Fachrichtung „Design- und Digitalisierungsmanagement“, welche in den letzten Jahren an der HLW Steyr entwickelt wurde und seit dem Schuljahr 2019/20 österreichweit einzigartig als Schulversuch geführt wird, verknüpft darum fachliche Grundkompetenzen der technologischen Seite der Digitalisierung mit dem Know-How, wie Unternehmen und Organisationen Abläufe digitalisieren (Prozessmanagement). Der wesentliche Fokus liegt auf Achtsamkeit den handelnden Personen und jenen Herausforderungen gegenüber, denen sich diese zu stellen haben (werden). Im Sinne der allgemeinen Bildungsziele des österreichischen Schulwesens geht es in dieser neuen (Aus-)Bildung letztlich „um den Menschen, um das Menschsein und das Menschwerden“⁵ in einer Welt der digitalen Transformation und damit eine Befähigung für die Herausforderungen der Zukunft.

1 Digitalisierung

Wenngleich „Digitalisierung“ als Modewort für unzählige Prozesse in industriellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereichen Verwendung findet, so lassen sich entgegen eines inflationären Gebrauchs zentrale Aspekte charakterisieren.

Industrie 4.0 bezeichnet im Kontext der Arbeitswelt den nächsten Schritt der Automatisierung, der mit der Erfindung der Dampfmaschine bzw. des automatischen Webstuhls (1784) seinen Anfang, über die Massenproduktion der Fließbänder (2.0 – 1870) und der Einführung der Computer (3.0 – 1969) seinen Fortgang genommen hat. Mit der Vernetzung der Maschinen zum „Internet of Things“ vermindert sich nunmehr die menschliche Komponente erneut – dies ähnlich disruptiv wie bei der Einführung von Cartwrights Webmaschine bzw. des Jacquard-Webstuhls.

Im wirtschaftlichen Bereich finden wir einen starken Fokus im Bereich von Leistungserstellung und Kundeninteraktion, d. h. wie können Unternehmen das optimale Produkt für ihre Kunden entwickeln und wie können die Kunden stärker an das Unternehmen gebunden werden. Und selbstverständlich nimmt die Frage nach dem Arbeitsplatz der Zukunft eine zentrale Stellung ein. Wie funktioniert Zusammenarbeit im Team, wie gelingt es, Freizeit und Arbeit in die richtige Balance zu bringen und voneinander abzugrenzen?⁶

Im Hinblick auf die gesellschaftliche Entwicklung gilt es, die Frage nach den zentralen Bedürfnissen von Anerkennung, Sicherheit und Geborgenheit ins Zentrum

⁴ Sven Enger, Alles auf Null. So viel Mensch braucht die Digitalisierung, Berlin 2019, 11.

⁵ Klaus Zierer, Lernen 4.0. Pädagogik vor Technik. Möglichkeiten und Grenzen einer Digitalisierung im Bildungsbereich, Hohengehren ²2018, 30.

⁶ Vgl. Klaus Zierer, Lernen 4.0 (s. Anm. 5), 17: „Überall erreichbar und mit vielen Menschen vernetzt zu sein, bedeutet auch, immer und überall zur Verfügung zu stehen“.

zu rücken⁷ sowie das im Kontext der Gesellschaft weiter unten beschriebene Verhältnis von Freiheit und Überwachung aufzugreifen.

Faktum ist und bleibt bei allen Entwicklungen und Veränderungen, die „*Conditio humana* der Medialität“ kann als „Kern des innovativen Bewusstseins des 21. Jahrhunderts“⁸ gelten. „Medien sind *die* Seinsform des gegenwärtigen Menschen. Diese *conditio humana* selbstbestimmt und partizipativ zu nutzen, ist menschengerecht.“⁹

Es liegt an uns, was wir aus den Möglichkeiten der Mensch-Maschine-Interaktion, den Möglichkeiten der Digitalisierung machen. Kreativität, Empathie und emotionale Intelligenz sind nicht die Eigenschaften von Maschinen und die Entwicklung der Digitalisierung ist kein Schicksal, sondern Ergebnis unserer Gestaltung der Welt.¹⁰

2 Gesellschaft 4.0

Digitalisierung braucht folglich eine Vision von einer Gesellschaft, ein Menschenbild, welches tragfähig auf die Herausforderungen einer durch die digitale Transformation beschleunigte VUCA-Welt reagiert. **Volatilität/Unbeständigkeit** ist als solche nicht neu, schon immer galt es, sich auf plötzlich eintretende Veränderungen

einzustellen und sich mit ihnen zu arrangieren. **Unsicherheit** ergibt sich trotz oder gerade wegen der Informationsvielfalt. Die richtige Auswahl aus der Fülle zu treffen, den Schritt von Information zur Informiertheit zu tätigen, erfordert den Mut, die eigene Informationsblase zu verlassen, heißt sich in unsicheres Terrain zu begeben. **Komplexität**, als dritte Eigenschaft von VUCA, beschreibt die globale und vernetzte Dimension unserer Welt. Einfache Ursache-Wirkung-Zusammenhänge werden durchbrochen; wir erleben diese Komplexität gerade bei den zentralen Zukunftsfragen; man nehme nur den Einfluss des Menschen auf den Klimawandel. **Ambiguity/Mehrdeutigkeit** schließlich kennzeichnet die Tatsache, dass niemand derzeit die Entwicklungen exakt interpretieren noch eine treffsichere Prognose für die Zukunft geben kann.

Die digitale Transformation der Gesellschaft kennt noch eine zusätzliche Herausforderung in der Spaltung in Wissende (Digital natives) und Unwissende (Digital naives). Das so entstehende Wissensgefälle (digital gap) vergrößert die Inhomogenität der Gesellschaft und befördert ein Machtgefälle, indem die Wissenden auch die Mächtigen sind, denn „Macht [...] gestaltet sich in der digitalen Gesellschaft der Tendenz nach als Oligarchie“¹¹.

Das Verhältnis von Wissen und Macht charakterisiert die Gesellschaft, wie das

⁷ Vgl. Bettina Volkens / Kai Anderson, Digital human. Der Mensch im Mittelpunkt der Digitalisierung, Frankfurt a. Main 2018, 11.

⁸ Matthias Rath, Metaprozesse als *conditio humana*. – Zur ethischen Potenz einer philosophischen Leerstelle, in: Michael Litschka / Larissa Krainer (Hg.), Der Mensch im digitalen Zeitalter. Zum Zusammenhang von Ökonomisierung, Digitalisierung und Mediatisierung, Wiesbaden 2019, 24.

⁹ Ebd., 26.

¹⁰ Vgl. Sven Enger, Alles auf Null (s. Anm. 4), 34: „Den Hauptantrieb erhielt und erhält die Digitalisierung durch unsere Wünsche, unsere Fantasie, unsere nicht immer nur wohlmeinenden Bedürfnisse – und ja, auch durch unsere Ängste.“

¹¹ Gesa Lindemann, Die Verschränkung von Leib und Nexistenz (s. Anm. 3), 47.

Beispiel des Sozialkredit-Systems¹² in China zeigt, welches gute von schlechten Bürgern unterscheiden soll, indem es für entsprechendes Verhalten Bonus- und Maluspunkte gibt und bei entsprechendem Punktestand die Handlungsfreiheit einschränkt. Orwells Überwachungsstaat aus dem Roman 1984 und Foucaults Panoptikum¹³ sind vergleichsweise harmlose Spielwiesen der Überwachung.

Man muss nicht die Überwachung totalitärer Regime heranziehen, es genügen die Daten, welche wir als Spuren in der digitalen Matrix (freiwillig) hinterlassen, welche uns identifizierbar und in weiterer Folge manipulierbar machen. Das digitale Menschenbild wirkt zurück auf das analoge Menschenbild. Wir tun gut daran, eine klare Vision zu entwickeln, wie wir in Zukunft menschenwürdig und in welcher Gesellschaft wir leben wollen. So wie der Weg zur Industriegesellschaft letztlich als Antwort auf die sozialen Folgen eine (zugegeben verspätete und hart erkämpfte) neue Sozialordnung hervorbrachte, so werden wir uns auch heute Gedanken machen müssen, wie der Gesellschaftsvertrag der Zukunft aussehen kann, sodass ein gutes Leben für alle möglich ist. Solidarität, Transparenz, Gleichberechtigung und Selbstbestimmung werden tragende Säulen auf dem Weg zu einer Gesellschaft 4.0 sein müssen.

3 Arbeit 4.0

Der Philosoph Richard David Precht schildert mit Verweis auf die Utopien des kalabrischen Mönchs Tommaso Campanella (1568–1639), dass wir „zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit tatsächlich ein erfülltes Leben ohne Lohnarbeit für sehr viele ermöglichen [könnten]“¹⁴. Wenngleich dies wohl auch in Zeiten der digitalen Transformation ein Wunsch bleiben wird, so muss es doch Ziel sein, die Verminderung des Arbeitsaufwandes nicht in Produktivitätssteigerung, sondern in Lebensqualitätssteigerung zu investieren.¹⁵ Die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens, wie schon von Thomas Morus 1516 angedacht, gewinnt so neue Aktualität und wird zunehmend auch von Ökonomen¹⁶ ins Spiel gebracht.

Wahrscheinlicher freilich ist, dass sich die Art, wie wir arbeiten, ändert. Routinearbeiten werden von Maschinen übernommen werden. Hier mit ihnen zu konkurrieren, ist bereits jetzt sinnlos. Es wird wichtig sein, jene Kompetenzen zu festigen, in denen Menschen den Maschinen überlegen sind: das sind v. a. Kreativität, emotionale Intelligenz und Empathie. Die Studie *Future Work Skills 2020* der University of Phoenix sieht die Zukunft in einem Miteinander von Mensch und Maschine, „[...] a new kind of partnership with machines

¹² Vgl. dazu *Andreas Landwehr*, China schafft digitales Punktesystem für den „besseren“ Menschen (2018), online: <https://www.heise.de/newsticker/meldung/China-schafft-digitales-Punktesystem-fuer-den-besseren-Menschen-3983746.html> [Abruf: 04.01.2020].

¹³ *Gesa Lindemann*, Die Verschränkung von Leib und Nexistenz (s. Anm. 3), 71, spricht in diesem Zusammenhang von einem „ortlosen Panoptikum“, welches letztlich zu einer „Erstarrung der Gesellschaft führt“ oder wie am Beispiel Chinas zur gewollten Konformität.

¹⁴ *Richard David Precht*, Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft, München 2018, 9.

¹⁵ Vgl. *Bettina Volkens / Kai Anderson*, Digital human (s. Anm. 7), 71.

¹⁶ Vgl. *Sven Enger*, Alles auf Null (s. Anm. 4).

that build on our mutual strengths, resulting in a new level of human-machine collaboration and codependence“¹⁷.

Wesentliche Entwicklungen, die den Arbeitsplatz der Zukunft beeinflussen, sind der Studie zufolge eine global vernetzte Welt, die höhere Lebenserwartung der Menschen einhergehend mit einem längeren Verbleib im Arbeitsprozess, neue Kommunikationstools und neue Organisationsstrukturen in Unternehmen. Diese erfordern ein hohes Maß an Flexibilität und Agilität, interkulturelle Kompetenzen, Neugier und Innovationsbereitschaft sowie die Bereitschaft zu lebenslangem Lernen.

4 Herausforderungen für die Bildung

In Beiträgen zur digitalen Transformation wird die Bedeutung von Bildung hervorgehoben und eingefordert, entsprechend zu handeln. Die enormen Herausforderungen scheinen nach den beschriebenen Transformationsprozessen klar, doch wie ist darauf angemessen zu reagieren, um junge Menschen für die Zukunft vorzubereiten.

Als Basis werden oft die **4Ks** als Schlüsselqualifikationen genannt. **Kritisches Denken** im Sinne eines reflektierten und verantwortungsbewussten Umgangs mit Informationen, **Kommunikation**, um sich sowohl Off- als auch Online gemeinsam austauschen zu können, **Kollaboration** und **Konnektivität** als Vernetzung von Arbeit und Denken. Die 21st Century Skills (OECD) und die oben erwähnte Studie liefern eine gute Ausgangsbasis, bedürfen aber einer Erweiterung durch:

– „Computational Thinking“ verbunden mit einem „Cognitive Load Management“, als der Fähigkeit mit großen Datenmengen umzugehen und diese zu strukturieren,

– „Sense Making“, dem Ableiten von tieferen Bedeutungen, um Information zu Informiertheit verwandeln zu können und

– „Novel & Adaptive Thinking“, um kreative Lösungen abseits des Üblichen zu finden.

Die Fähigkeit, diese Prozesse und Ergebnisse zu gestalten, erfordert ein „Design Mindset“, im Sinne einer kreativen Denk- und Problemlösungsstrategie, sowie den Blick über den Tellerrand (Transdisziplinarität) hinaus.

So zentral die angeführten Kompetenzen sind, im Hinblick auf die Herausforderungen des konkreten Lebens greifen sie zu kurz, oder wie es Dieter Schöneberg in seinem Blog „Bildungslücken“ formuliert, „sie bestehen den Liebeskummer-Test nicht“¹⁸. Für die Entwicklung einer Persönlichkeit, welche auch jenseits des Arbeitslebens bestehen kann, ist neben den Antworten (Visionen, Understanding, Klarheit und Agilität) auf die Herausforderungen der VUCA-Welt eine Bildung des Herzens und des Charakters ausschlaggebend. „Neben kognitiven Aspekten spielen folglich auch soziale, moralische, ästhetische, motivationale, spirituelle und viele andere mehr eine Rolle [...]“¹⁹.

„The best way to make healthy humans [...] is to make them feel that what they do really matters, that they count, and that they can actively participate in and have something important to offer society. This

¹⁷ Anna Davies / Devin Fidler / Marina Gorbis, Future Work Skills 2020, Phoenix 2011, 3.

¹⁸ Vgl. <https://bildungsluecken.net/762-schulentwicklung-warum-4k-als-leitidee-nicht-reichen> [Abruf: 04.01.2020].

¹⁹ Klaus Zierer, Lernen 4.0 (s. Anm. 5), 30.

is also the best way – in fact, it is the only way – to make a healthy society.“²⁰

5 Fachrichtung Design- und Digitalisierungsmanagement

Die HLW Steyr hat Erfahrung mit der Erstellung innovativer Lehrpläne. Vor dreißig Jahren wurde mit der fünfjährigen Fachrichtung für Kultur- und Kongressmanagement Neuland betreten und eine heute fest in der Bildungslandschaft des humanberuflichen Schulwesens verankerte Ausbildung kreiert, welche die erfolgreiche Fachrichtung Gesundheitsmanagement ergänzt.

Mit der Erweiterung des Portfolios in Richtung Digitalisierung bietet die HLW Steyr nunmehr ein Bildungsangebot in drei zukunftsweisenden Fachrichtungen (Kultur, Gesundheit und Digitalisierung), welche sich gegenseitig befruchten. Mit der dreijährigen Fachschule für Gesundheit und Soziales und der angeschlossenen Schule für Sozialbetreuungsberufe (Altenarbeit und Behindertenarbeit) steht seit jeher der Mensch mit all seinen Bedürfnissen im Mittelpunkt der Ausbildung.

Ausgangspunkt der Überlegungen für die neue Fachrichtung „Design- und Digitalisierungsmanagement“ stellt eine langjährige Zusammenarbeit mit den IT-Experts Austria, als Vernetzungsplattform der Steyrer IT-Betriebe, dar. Gemeinsam wurden und werden immer wieder im Kontext der Zusammenarbeit das Bildungsangebot in der Region im Hinblick auf Employabili-

ty der Absolventinnen und Absolventen sowie die Bedürfnisse der Wirtschaftsbetriebe analysiert und entsprechend adaptiert.

In einem gemeinsamen Entwicklungsprozess, konzipiert mit Methoden des Design Thinkings²¹, machten sich Schülerinnen und Schüler, Eltern, Lehrerinnen und Lehrer sowie Expertinnen und Experten aus Wirtschaft und Industrie auf den Weg der Customer Journey²², um nach

Design Thinking als moderner Ansatz kreativer Problemlösung ist ein am Menschen orientierter (human centered) Ansatz zur Entwicklung innovativer Produkte. Wesentliches Merkmal ist der Austausch- und Entwicklungsprozess in interdisziplinären Teams. Die Schnittmenge bilden die drei gleichberechtigten Aspekte *Mensch*, *Wirtschaft* und *Technik*. Ausgangspunkt im Standardsetting des Design Thinking Prozesses ist das Verstehen des Problemfeldes und eine Auseinandersetzung mit der Zielgruppe. Aus der gemeinsamen Wissensbasis können dann Ideen entwickelt werden, welche anhand von Prototypen getestet und weiterentwickelt werden.

Service Design erweitert den Ansatz des Design Thinkings, indem es die gesamte Dauer der Kundenbeziehung in den Mittelpunkt stellt und dabei auch die Mitarbeiterzufriedenheit berücksichtigt. Der Blick wird dabei verstärkt auf innerbetriebliche Prozesse und Dienstleistungen gelegt.

²⁰ James Paul Gee, Teaching, Learning, Literacy in Our HIGH-RISK HIGH-TECH World. A Framework for Becoming Human, New York 2017, 161.

²¹ Ein zentraler Schritt ist dabei, sich in die Lage des Kunden als auch in die Situation der Schülerinnen und Schüler als auch der Betriebe zu versetzen.

²² Customer Journey, ein Begriff aus dem Marketing, bezeichnet den Weg des Konsumenten, bevor er sich für den Kauf eines Produktes entscheidet. Im konkreten Fall diente die Customer Journey

knapp einem Jahr einen fertigen Lehrplan einreichen zu können. Das ambitionierte Ziel war und ist, eine (Aus-)bildung für die Zukunft anzubieten, welche solides Wirtschaftswissen, digitale Technologien und besonders die Werte des humanberuflichen Schulwesens kombiniert.

Die zentralen Inhalte, vor allem aber die Unterrichtsstruktur des Curriculums orientieren sich dabei an den erwähnten Herausforderungen der digitalen Transformation für die Bildung, wie sie oben dargelegt wurden. Im Fokus steht – neben technischen Grundfertigkeiten – die Entwicklung der Jugendlichen zu selbstbewussten und reifen jungen Erwachsenen (Persönlichkeitsbildung). Bewusst setzt der Lehrplan daher bei den Schülerinnen und Schülern sowie ihren Potenzialen an und will entsprechend dem Leitgedanken der Schule „Raum für Entfaltung“ bieten.

Die Unterrichtsinhalte der einzelnen Fachbereiche vermitteln nebst facheinschlägigem Wissen in ihrer überfachlichen Gesamtheit und Zusammenschau ein vernetztes Denken:²³

- Kompetenzen in den Bereichen Digitalisierung, Kommunikations- und Medienwirtschaft, Öffentlichkeitsarbeit und Marketing sowie Informationstechnologie (Medienkompetenz);
- Fähigkeiten zur Partizipation in einer digitalisierten Arbeits- und Lebenswelt (Digital Awareness);
- kreatives und innovatives Gestaltungsvermögen;
- Kompetenzen im Bereich des wertschätzenden Umgangs mit Mitmenschen;

- Kompetenzen zur Steuerung der eigenen Resilienz²⁴;

- Fähigkeiten, die digitale Transformation in Unternehmen und Gesellschaft mitzugestalten;

Konkret äußert sich dies in der Unterrichtsplanung, wo die Voraussetzung für **fächerübergreifendes Denken und Verstehen** durch die Zusammenarbeit und Absprache aller Lehrenden einer Klasse oder des Bildungsganges bei der Planung, Umsetzung und Evaluierung des Unterrichtsprozesses gegeben ist. Grundlegendes Element der Unterrichtsplanung stellt die **Vernetzung** von Fach- und Methodenkompetenz sowie von personalen und sozialen Kompetenzen aller Unterrichtsgegenstände dar.

Im Rahmen des Unterrichtes soll analog zur zukünftigen Arbeitswelt eingeübt werden, auf geänderte Situationen flexibel zu reagieren und neue Strategien zu entwickeln, sowie strukturiert, prozess- und ergebnisorientiert gemeinsam in von Diversität geprägten Teams zu arbeiten. Die dabei notwendigen unterschiedlichen Arbeitsmethoden, Kreativitätstechniken (Design Thinking / Service Design) und Medien werden entsprechend situationsgerecht eingesetzt.

In die Unterrichtsgestaltung werden situative Aufgabenstellungen eingebaut, die der beruflichen Realität entnommen werden (Problem-Based Learning). In den höheren Jahrgängen werden diese Case Studies direkt vor Ort in den Unternehmen der Kooperationspartner durchgeführt (Real Life Case Studies). Unbehelligt durch die

der Visualisierung des Entwicklungsprozesses und der Einbeziehung aller notwendigen Stakeholder (Wirtschaft, BMBWF, Eltern, Lehrerinnen und Lehrer, Schülerinnen und Schüler ...).

²³ Vgl. Lehrplan, 4 (auszugsweise).

²⁴ Vgl. dazu auch die Handlungsfelder digitaler Resilienz bei Thomas Steinmaurer, Digitale Resilienz im Zeitalter der Datafication, in: Michael Litschka / Larissa Krainer (Hg.), Der Mensch im digitalen Zeitalter (s. Anm. 8), 31–47, hier: 34.

digitale Transformation gilt: „Nur 10 Prozent unseres Know-hows lernen wir durch Bücher, in Klassenzimmern, durch Trainings oder in Online-Kursen. 20 Prozent lernen wir durch Feedback und Interaktion

mit anderen und 70 Prozent beim konkreten Ausprobieren und Anwenden [...]“²⁵

Angestrebt wird ein Mix an motivierenden, lernzieladäquaten Unterrichtsmethoden, wobei die Vermittlung von Expertinnen- und Expertenwissen zentrale Bedeutung hat. Garantiert wird dies, neben der Fachexpertise der Lehrenden im Bereich der Digitalisierung, durch den Einsatz von externen Referentinnen und Referenten aus der Praxis. Dies gewährleistet auch **praxisorientierte Aufgabenstellungen**, welche in einem problem- und handlungsorientierten Unterricht (Projekte, Fallstudien, Fachpraxis und Simulationen) die Lernenden zu logischem, kreativem und vernetztem Denken sowie zu verantwortungsbewusstem Entscheiden und Handeln führen.

Herzstück der Ausbildung ist der **Cluster Design- und Digitalisierungsmanagement**, welcher geblockt durchgeführt wird und die zentralen Kompetenzen an der Schnittstelle von Wirtschaft und Technik vermitteln soll. Die Blockung unterstützt dabei die Vernetzung der Lerninhalte und bietet zudem die Möglichkeiten, zukünftige Arbeitsprozesse (New Work) abzubilden und einzuüben. Einen wesentlichen Teil nehmen dabei Kompetenzen aus dem Bereich des Sozialmanagements ein, welche im sogenannten „Meetingspace“ erprobt werden können. Hierzu zählen Zeit- und Selbstmanagement, Stressbewältigung, Teamarbeit, Habit Tracking²⁶ und digitales Multiskilling²⁷, sowie kritisches Denken und Konfliktmanagement.

Weiterführende Literatur:

Sven Enger, Alles auf Null. So viel Mensch braucht die Digitalisierung, Berlin 2019: Der Autor bietet einen gelungenen Überblick zur historischen Entwicklung und Einschätzung zu zukünftigen Herausforderungen der Digitalisierung. Er plädiert für einen kritischen aber optimistischen Zugang und sieht in Sinn und Menschlichkeit die notwendigen Grundlagen einer gelingenden digitalen Transformation.

James Paul Gee, Teaching, Learning, Literacy in Our HIGH-RISK HIGH-TECH World. A Framework for Becoming Human, New York 2017: Der bekannte emeritierte Professor der Arizona State University für Pädagogik erarbeitet basierend auf einer profunden Gesellschaftsanalyse die notwendigen Skills für eine gelingende Pädagogik in Zeiten der Digitalisierung.

Michael Litschka / Larissa Krainer (Hg.), Der Mensch im digitalen Zeitalter. Zum Zusammenhang von Ökonomisierung, Digitalisierung und Mediatisierung, Wiesbaden 2019: Der Band aus der Reihe „Ethik in mediatisierten Welten“ bietet eine interdisziplinäre Zusammenschau von Mediatisierung, Digitalisierung und Ökonomisierung im Fokus einer ethischen Reflexion.

²⁵ Bettina Volkens / Kai Anderson, Digital human (s. Anm. 7), 80.

²⁶ Habit Tracking bedeutet, sein Verhalten zu analysieren mit dem Ziel, sich selbst besser kennenzulernen und/oder die wünschenswerten Gewohnheiten in das Leben zu integrieren. Dies kann durch ein „tracking“ (Nachverfolgen) gelingen. Entsprechende Methoden (analog wie digital) werden eingeübt.

²⁷ Multiskilling bezeichnet die Fähigkeit, bei Spezifizierung auf einen Aufgabenbereich gleichzeitig auch für andere Bereiche sensibel zu sein, oder wie es der ehemalige CEO von Toyota mit

Die technischen Kompetenzen fördern Basiswissen zu Coding, Robotik, Foto- und Videobearbeitung, Print- und Webdesign sowie 3D-Design und Datenbanken. Die Letzteren können wahlweise nach Interesse vertieft werden. Neben der Einübung in die Methodik des Service Design nimmt die Ausbildung im Bereich Prozessmanagement einen wesentlichen Teil ein. Damit wird auch dem Umstand Rechnung getragen, dass die digitale Transformation in Unternehmen in erster Linie einer prozessualen Steuerung bedarf.

Das Future Lab im V. Jahrgang bildet ein Novum in der österreichischen Lehrplankultur. Aufgrund der Unvorhersagbarkeit, welche konkreten Problemstellungen in den nächsten Jahren anfallen, wurde der Lehrplan hier offen formuliert und bietet so Spielraum, auf aktuelle Notwendigkeiten eingehen zu können. Die geforderte Agilität und Flexibilität als Kompetenz zukünftigen Arbeitens wird hier in der Lehrplangestaltung vorweggenommen.

In allen Unterrichtsgegenständen wird die Dokumentation und Reflexion des stufenweisen Kompetenzerwerbs und damit die Fähigkeit zur Selbsteinschätzung seitens der Lernenden durch geeignete Methoden wie z. B. ePortfolio oder Lerntagebücher mit entsprechender Unterstützung durch digitale Tools gefördert.

Die Schülerinnen und Schüler sollen mittels dieses Lehrplanes, vor allem aber durch entsprechend aus- und fortgebildete Lehrpersonen auf die eingangs beschriebenen Herausforderungen der zukünftigen Lebens- und Arbeitswelt bestens vorbereitet und so befähigt werden, als „selbständige und selbsttätige, lebensstüchtige und [...] wert- und tugendhafte Persönlichkeiten“²⁸ die digitale Transformation aktiv mitzugestalten.

Nähere Informationen unter: www.hlw-steyr.at

Der Autor: *Dir. Mag. Ewald Staltner MAS MSc, geb. 1971, Studium der Fachtheologie und Selbständigen Religionspädagogik an der Kath. Privat-Universität Linz; Masterstudien im Bereich E-Learning – E-Teaching an der Donau Universität Krems; Absolvent der Leadership Academy des BMBWF; Lehrer seit 1999; seit dem Schuljahr 2016/17 Schulleiter an der HLW & SOB Steyr; Publikationen: Mitarbeit bei Michael Wagner / Sonja Gabriel, Didaktische Szenarien des Digital Game Based Learning. Handreichung für Lehrkräfte. Forschungsprojekt der Donau-Universität Krems im Auftrag des bm:ukk (2010); Online Language Learning, in: Proceedings of the Netties 2003, Nicosia, 45–52; Mitarbeit an diversen Schulbüchern zur Wirtschaftsinformatik.*

einer „T“-Qualifikation zum Ausdruck bringt: „Der vertikale Strich steht für die Anforderung, dass die Angestellten das, was sie tun, intensivieren und vertiefen müssen. Der horizontale Strich weist darauf hin, dass sie auch andere Tätigkeiten erlernen müssen.“

²⁸ Sven Enger, Alles auf Null (s. Anm. 4), 175.

Viera Pirker

Digitalität als ‚Zeichen der Zeit‘?

♦ Die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, sie zu deuten und auf diese hin zu forschen, verpflichtet sich die Theologie im Sinne des II. Vatikanischen Konzils. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt die Autorin die wissenschaftliche Theologie angesichts des kulturverändernden Kontextes von Digitalität in die Verantwortung. Sie plädiert für eine dringend notwendige, anthropologisch zentrierte theologische Reflexion zur digitalen Transformation unserer Gesellschaft und für eine verstärkt adaptive und weniger reaktive Neubewertung der Digitalität im Lichte der theologischen Ethik, die in der ganzen Breite der theologischen Disziplinen eine Anwendung finden sollte. (Redaktion)

Im medienethischen Impulspapier der Deutschen Bischofskonferenz 2011 werden digitale Medien als ‚Zeichen der Zeit‘ gedeutet, da sich in ihnen spezifische Merkmale manifestieren, die Kommunikation und Lebenswelt für die Menschen nachhaltig verändern.¹ Inzwischen haben sich die Effekte der Digitalität über Kommunikation und Medieng gebundenheit hinaus geweitet und zeigen sich in einer grundlegend kulturverändernden Dynamik. Wenn Digitalität im Horizont der Pastoralkonstitution als ‚Zeichen der Zeit‘ verortet wird, ergeben sich dann daraus konkrete theologische Perspektiven? Die folgende Analyse von Digitalität nimmt ihren Ausgangspunkt bei der kultur- und medienwissenschaftlichen Einordnung von Felix Stalder. Die darin gewonnenen Erkenntnisse werden mit theologischen und ekklesioprak-

tischen Felderschließungen zusammengeführt.

1 Was kennzeichnet ‚Zeichen der Zeit‘?

In *Gaudium et Spes* bezeichnen die *signa temporum* „Zeichen Gottes in den Ereignissen der Welt“². Sie bilden eine ‚Basisstrategie‘ der Pastoralkonstitution, auch wenn der Begriff nur ein einziges Mal darin vorkommt.

„Zur Erfüllung dieses Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des ge-

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Virtualität und Inszenierung*. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier (Die deutschen Bischöfe – Publizistische Kommission 35), Bonn 2001, 9–17, online: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/qoimlcvy/DBK_1235.pdf [Abruf: 03.02.2020].

² Charles Möller, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: Heinrich Suso Brechter (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch (Kommentare 3)*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 242–279, hier: 266.

genwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4)

Nicht die Kirche definiert die ‚Zeichen der Zeit‘, sondern sie findet diese in der Welt vor, auf die hin ihr Forschen, Deuten, Antwort geben, Erfassen und Verstehen gerichtet ist.³ Sie „besitzen [...] den Wert einer Kategorie, um Gott auf die Spur zu kommen“⁴, und sind daher nicht beliebig. Hans-Joachim Sander konturiert sie genauer mit vier Attributen: „In den Zeichen der Zeit treten Menschen aus dem Strom der Ereignisse heraus, die um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen; die Zeichen der Zeit sind deshalb auch nicht irgendwelche Zeiterscheinungen, sondern sozial, politisch, kulturell und religiös markiert.“⁵ Sie verdeutlichen von außen her, was das Licht des Evangeliums von innen her erhellt, und sie fungieren als Gelenk zwischen Präsens und Eschaton: Das Zeitliche und das Ewige, das Heutige und das Immerwährende sind keine einander ausschließenden, sondern aufeinander zu beziehenden Dimensionen, die nicht gegenseitig ausgespielt werden dürfen. Die ‚Zeichen der Zeit‘ „markieren in der Geschichte der Menschen Begebenheiten, Ereignisse und Tatsachen, von denen her ein Blick

auf großflächige Entwicklungen in Sachen Humanität und Inhumanität möglich wird. In ihnen kommen die Berufung der Menschen, Menschen zu werden, und sich vor Gott sehen lassen können, und die Gefährdung der Menschen, zu Unmenschen zu werden, zusammen.“⁶ Diese Beschreibung impliziert damit neben der anthropologischen auch eine ethische Dimension und öffnet sich letztlich hin auf die Gottesfrage.

2 Digitalität als Kontext

In einem an technologischem Fortschritt orientierten Denken, das auf Automatisierung hin gerichtet ist, bezeichnet ‚Digitalisierung‘ den Prozess der Übersetzung von analogen Werten in digitale Werte, den darauf aufbauenden Prozess der Vernetzung sowie die in neuen Geschäftsmodellen anwendbaren digitalen Werte.⁷ Darauf aufbauend beschreibt der Züricher Kultur- und Medienwissenschaftler Felix Stalder die „Kultur der Digitalität“⁸ als eine die gesamte Gesellschaft und das Handeln in ihr prägende, umfassende Veränderungsdynamik. Digitalität erweitert die soziale Basis der Kultur:⁹ Durch Kommunikations- und Publikationspraktiken expandiert die Wissensökonomie ins Unermessliche. Zudem haben sich neue soziale Dynamiken entwickelt, in denen Sprachloses Sprachmacht

³ 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. Bd. 4, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005, 580–886, hier: 623.

⁴ Ebd., 717.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 718.

⁷ Judith Klaiber, Digitalisierte Arbeit. Was Internet of Things, Artificial Intelligence, Blockchain, Cyborgs und Co. mit Pastoraltheologie zu tun haben, in: Pastoraltheologische Informationen 38 (2018), 59–76, hier: 61 f.

⁸ Felix Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin 2016.

⁹ Ebd., 24–58.

gewinnt, in denen alte Unterteilungen von Zentrum und Peripherie, von Macht und Ohnmacht nicht aufrechterhalten werden können. Durch die Kultur der Digitalität werden marginalisierte Perspektiven erfasst, gemeinschaftlich geformt und wirken auf Machtstrukturen zurück. Konzepte der Heteronormativität erodieren und postkoloniale Perspektiven werden sichtbar: Um solche Dynamiken wird online heftig gestritten.

Stalder konzentriert die Kultur der Digitalität wesentlich in drei Formen, welche trotz einer „verwirrenden Vielfalt an Bestrebungen, Konflikten und Widersprüchen dieser kulturellen Umwelt als Ganze ihre spezifische Gestalt verleihen“¹⁰:

(1) **Referenzialität**¹¹ bezeichnet die Vielfalt an Bezügen und Bezüglichkeiten, die individuell und automatisch hergestellt werden können. Hier ergeben sich immer wieder neue Zusammenhänge und Interpretationslinien, die ständig anders verknüpft werden. In häufig nur temporären Synthesen wird eine neue Authentizität erschaffen. Kulturelle Objekte, die in diese Referenzialität aufgenommen werden, zeichnen sich dadurch aus, dass sie verfügbar, erkennbar und zugänglich sind. Urheberrechtlich kritisch, doch praktisch zentral ist, dass sie offen dafür sind, dass und „indem sie verändert, angepasst und transformiert werden“¹². Stalder sieht hier durchaus eine Vergleichbarkeit mit dem Buchdruck, der seinerseits von der Handschrift abstrahierte, Schrift dadurch als

„standardisierte, verlustfrei repetierbare Zeichen“¹³ realisierte und so eine neue, vereinheitlichte Form der Zitierbarkeit schuf. Der Buchdruck als erster Motor der Wissensgesellschaft ist abgelöst von einer ‚Informationsflut 2.0‘ mit der Digitalisierung des Wissens, das über die Speicherkapazitäten für Texte hinaus auf die Codierung, Bearbeitung und automatisierte Auffindbarkeit von visuellen Daten, also Bildern und Videos, erweitert ist. „Kulturelle Werke aller Art werden in einem umfassenden, praktischen Sinn frei verfügbar, trotz bestehender rechtlicher und technischer Einschränkungen.“¹⁴ Online stehen sämtliche Werke in Äquidistanz zueinander: Sie sind nur eine Suchabfrage in einem Netzwerk voneinander entfernt, ihre Bedeutung wird dadurch aber zugleich unsicherer. Stalder nennt dies die „neue digitale Unordnung“¹⁵. Die Referenzialität erzeugt daher Strategien bzw. Handlungstypen, die dem Kuratieren gleichkommen: ein vertrauenswürdiges Individuum nimmt durch das Teilen in den sozialen Massenmedien einen Filter und eine Bedeutungszuweisung vor. „So geschieht eine Validierung des im Übermaß Vorhandenen durch die Verbindung mit dem ultimativ Knappen, der eigenen Lebenszeit, dem eigenen Körper.“¹⁶ Mit Hinweisen, Verbinden und Verändern schreiben sich Menschen auf dem Weg der Referenzialität in die Welt ein. Die Grundfrage ist hierbei, wie etwas wirklich Neues, ein echter Anfang entstehen kann. Angewendet auf die Konturierung Sanders zu

¹⁰ Ebd., 95.

¹¹ Ebd., 96–128.

¹² Ebd., 99.

¹³ Ebd., 101.

¹⁴ Ebd., 112.

¹⁵ Ebd., 115, mit Verweis auf David Weinberger, *Das Ende der Schublade. Die Macht der neuen digitalen Unordnung*, München 2008.

¹⁶ Felix Stalder, *Kultur der Digitalität* (s. Anm. 8), 118.

den ‚Zeichen der Zeit‘ lässt sich Referenzialität besonders als eine neue *kulturelle* Markierung verstehen.

(2) **Gemeinschaftlichkeit**¹⁷: Die Komplexität der Umwelt verhindert die Orientierung in ihr. Gemeinschaftliche Erfahrungen und Praktiken entstehen im Modell der *Community of Practice*. Dieses gründet auf der Beobachtung, „dass professionelles Lernen [...] nicht als einseitiger Wissens- oder Fertigkeitstransfer stattfindet, sondern sich wesentlich als offener Austausch zwischen Personen mit unterschiedlichen Wissens- oder Erfahrungsniveaus vollzieht, häufig außerhalb formaler Lernumgebungen“¹⁸. Die Community ist daher mehr als ein Sozialraum, sondern bildet eine Voraussetzung für Generierung und Weitergabe von Wissen, und sie erzeugt zugleich die Konstituierung und interpretative Unterstützung dessen, was in ihr verhandelt wird. Unter den Bedingungen der Digitalität geschieht die Verfertigung der Praxisgemeinschaften vor allem durch Kommunikation und Affirmation. „Das gemeinsame kontinuierliche Lernen, Einüben und Orientieren, der Austausch zwischen ‚Novizen‘ und ‚Experten‘ auf dem gemeinsamen Feld [...] dienen dabei dazu, den Rahmen der geteilten Bedeutung aufrechtzuerhalten, das konstituierte Feld zu erweitern, neue Mitglieder zu rekrutieren und den Interpretations- und Handlungsrahmen sich verändernden Bedingungen anzupassen.“¹⁹ Dies geschieht in informellen, auf Freiwilligkeit und Autonomie basierenden Organisationsformen, in digital basierten Netzwerken. In Sanders Kategorien

der ‚Zeichen der Zeit‘ prägt sich Gemeinschaftlichkeit als *soziale*, aber auch *politische* und *religiöse* Markierung ein.

(3) **Algorithmizität**²⁰ bezeichnet technologische Prozesse, die mit sozialen Prozessen in einem engen Wechselverhältnis stehen. Stalder konturiert den Algorithmus als „eine Handlungsanleitung, wie mittels einer endlichen Anzahl von Schritten ein bestehender Input in einen angestrebten Output überführt werden kann: Mithilfe von Algorithmen werden vordefinierte Probleme gelöst.“²¹ Algorithmen werden zunehmend dynamisch und adaptieren viele verschiedene Aspekte. Auf Algorithmizität basieren Verfahren des maschinellen Lernens (auch mit dem Begriff ‚Künstliche Intelligenz‘ diskutiert), die ihre Entscheidungsregeln eigenständig entwickeln, indem sie nach Mustern in menschlichen Nutzungspraktiken und (Verhaltens-)Daten suchen. In zunehmend komplexer Strukturierung greifen sie auf vermeintlich kreative Bereiche aus, beispielsweise in das Verfassen von automatischen Texten oder in die Analyse von Bildern. Suchmaschinen agieren einerseits referenziell, inzwischen aber auch personalisiert und kontextualisiert. So kann beispielsweise Google eine suchende Person in verschiedenen Dimensionen analysieren: als ‚Wissensperson‘ (Such- und Rezeptionsverhalten), als ‚physische Person‘ (Aufenthalten, Berührung des Smartphones) und als ‚soziale Person‘ (Interaktionen, Empfehlungen). Diese Daten werden konsequenterweise zu einem eigenen Informationskosmos für die singulären Nutzerinnen

¹⁷ Ebd., 129–163.

¹⁸ Ebd., 135.

¹⁹ Ebd., 137 f.

²⁰ Ebd., 164–202.

²¹ Ebd., 167.

und Nutzer zusammengeführt. „Die Welt wird nicht mehr repräsentiert, sie wird für jeden User eigens generiert und anschließend präsentiert.“²² Mit der Algorithmizität wird eine mathematische, nicht primär anthropologische Kategorie beschrieben, die sich auf Sanders Kategorien der ‚Zeichen der Zeit‘ nicht unmittelbar abbilden lässt, es sei denn, man analysiert die dahinter stehenden *sozialen, politischen und ökonomischen* Intentionen und Interessen – Algorithmen sind programmiert –, sowie Risiken des Missbrauchs.

3 Theologie und Digitalität

Sozial, politisch, kulturell und religiös hat die Kultur der Digitalität bereits großflächige Veränderungen erzeugt und formt weiterhin und zunehmend menschliche Praktiken. Theologie ist dazu herausgefordert, die mit diesem ‚Zeichen der Zeit‘ verbundenen Berufungen und Gefährdungen wahrzunehmen, ihre Position zu bedenken, und so unabhängig wie möglich eigene Perspektiven darin einzuschreiben.²³ Dabei helfen die Kategorien des II. Vatikanischen Konzils.

3.1 Wissenschaftliche Theologie: reaktiv

Wissenschaftliche Theologie im deutschsprachigen Raum versteht Digitalität bislang tendenziell eher als Methode denn als Kulturveränderung und agiert vorrangig reaktiv.²⁴ Eine eigenständige *Digital Theology*, die sich derzeit in vier Bereiche gliedern lässt, ist im Entstehen begriffen:²⁵

1. *Die Nutzung digitaler Technologie, um Theologie als traditionelles akademisches Fach zu kommunizieren und zu unterrichten* – auf diesem Feld sind bereits viele Schritte getan, beispielsweise mit der Einführung von Online-Seminaren, auch durch die selbstverständliche Arbeit mit digitalen Technologien in der universitären Lehre.

2. *Theologische Forschung, die durch Digitalität und digitale Kultur ermöglicht wird* – neue Datenzugänge, auch Umgang mit Big Data prägen und verändern die theologische Forschung in Zugang, Praxis und Ergebnis. Für die Praktische Theologie eröffnen sich zudem neue Möglichkeiten der Beforschung und Begleitung religiöser Praxis im digitalen Raum, in dem eine Diversifizierung und Demokratisierung des Religiösen zu beobachten ist. Nicht allein

²² Ebd., 189.

²³ Weiterführend: *Viera Pirker*, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019), 133–141; *dies.*, Digitalität wirkt Wandel, in: *EZW* (2019); *dies.*, „Du sollst Dir kein Bildnis machen“: Die Gottesfrage in Instagram, in: *Mirjam Schambeck / Winfried Verborg* (Hg.), *Roadtrips zur Gottesfrage*. Wenn es im Religionsunterricht um Gott geht, München 2019; *dies.*, Fragilitätssensible Pastoralanthropologie. Impulse aus Praktiken der (Selbst-)Inszenierung in Social Media, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 39 (2019), 43–58.

²⁴ Mit Ausnahmen: *Ilona Nord / Swantje Luthe* (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt (POP-KULT 14), Jena 2014; *Johanna Haberer*, *Digitale Theologie*. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart, München 2015; *Ilona Nord / Hanna Zipernovszky* (Hg.), *Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt* (Religionspädagogik innovativ 14), Stuttgart 2017.

²⁵ *Peter Phillips / Kyle Schiefelbein-Guerrero / Jonas Kurlberg*, Defining Digital Theology. Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network, in: *Open Theology* 5 (2019), 29–43, 37–40.

theologisch gebildete Menschen kommunizieren und praktizieren Religion online, der *sensus fidelium* entwickelt sich hier im öffentlichen Raum auf eigenen Wegen, an neuen *loci theologici*.

3. *Zielgerichtetes, nachhaltiges und reflexives, theologisch inspiriertes Engagement mit Digitalität und digitaler Kultur* – dies geschieht bidirektional: Theologie reagiert auf Digitalität, lässt sich von dieser aber auch befruchten und verändern. Religionswissenschaftliche Forschung im Kontext einer „digital religion“²⁶ hat bereits als wesentliche Analysedimensionen herausgearbeitet, wie sich Praktiken von Ritual, Identität, Gemeinschaft, Autorität, Authentizität und Religion verändern. Theologische Forschung und Bewertung kann darauf zurückgreifen und mit spezifischen Analyseperspektiven erweitern. Darüber hinaus leistet mehr digitale Präsenz von theologischer Forschung einen Beitrag zu einer öffentlichen Theologie: Insbesondere in Fächern, die aufgrund starker Gesellschaftsbezogenheit eine niedrige Halbwertszeit haben, sollten offenere und leicht zugängliche Publikationsformate und diskursive Beteiligungen in Social Media (aller diesbezüglichen Probleme zum Trotz) selbstverständlich werden.

4. *Theologische Neubewertung der Digitalität im Licht der theologischen Ethik* – Welchen Einfluss nehmen Technologien auf die Gesellschaft als Ganze? Eine kritische Abwägung und Begleitung kann theo-

logisch-ethisch erfolgen, welche die Diskussion darüber begleiten und inspirieren kann, welche ethischen Implikationen, religiösen Vorannahmen und Teleologien der Technologie innewohnen und welche ihr einzuschreiben sind. Doch auch wenn sich die ethische Bewertung auch in anderen Feldern als gegenwärtiger Trend der Stunde erweist,²⁷ scheint eine theologische Neubewertung in der Breite der theologischen Fächer erforderlich. Denn sie birgt Konsequenzen für Pastoral, für Religionspädagogik und die Betrachtung religiöser Lehr-Lern-Prozesse, für Gemeindegestaltung, für Dogmatik, insbesondere für die offene Frage der Eschatologie, die angesichts der Dystopien des Posthumanismus neu in den Blick rückt.

3.2 Kirchliche Praxis: adaptiv

Auf der praxeologischen Ebene, auch in der Organisation des kirchlichen Alltagshandelns, agieren die christlichen Kirchen inzwischen adaptiv. Die Kulturveränderung wird wahrgenommen, hat aber nur an wenigen Orten bereits eine strukturelle Ebene erreicht. Wie leicht sind Informationen zugänglich? Was wird gefördert, wer und wie wird gefördert? Wie gehen Vernetzung, Gegenwart und Verkündigung? Die Deutsche Bischofskonferenz hat kontinuierlich mitgedacht, wesentliche medienethische Impulspapiere veröffentlicht²⁸ und begleitet mit der ‚Clearingstelle Medienkompe-

²⁶ Vgl. Heidi A. Campbell, Introduction: The rise of the study of digital religion, in: *dies.* (Hg.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media*, New York 2012, 1–21, hier: 12–16.

²⁷ Vgl. exemplarisch Sarah Spiekermann, *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert*, München 2019; Petra Grimm/Tobias O. Keber/Oliver Zöllner (Hg.), *Digitale Ethik. Leben in vernetzten Welten (Kompaktwissen XL)*, Ditzingen 2019; Volker Jung, *Digital Mensch bleiben*, München 2018.

²⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Virtualität und Inszenierung* (s. Anm. 1); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausfor-*

tenz‘ aktiv die medienpädagogische Ausbildung und Praxis, auch über den kirchlichen Kontext hinaus. Im Rahmen der EKD bildet „Kirche und Digitalisierung“ derzeit ein Schwerpunktthema.²⁹ Dazu gehört die Einrichtung von Internet- und Social-Media-Pfarrstellen, ebenso wie die Finanzierung von einzelnen YouTube-Kanälen im sechsstelligen Bereich. Hier entstehen neue und diverse theologische Diskursräume, Seelsorgeangebote, Informationsplattformen und Kontaktmöglichkeiten über die Gottesdienstgemeinden hinaus. Gemeinschaftlichkeit wird Online gemäß dem Grundsatz ‚Netzwerk schlägt Hierarchie‘ formuliert. Beispielhaft arbeitet das beim Comenius-Institut angegliederte religionspädagogische Institut für die Online-Welt ‚RPI Virtuell‘ nach diesem Prinzip. Die Plattform hat sich in 15 Jahren des Bestehens ganz in Richtung des Netzwerk-Denkens entwickelt. Sie verfolgt den Ansatz der *Open Educational Resources*, und implementiert so die kreative Kultur der Gemeinschaftlichkeit. Beispielhaft gemeinschaftlich nutzen auch Netzwerke von Betroffenen sexueller Gewalt durch Kleriker die digitale Öffentlichkeit: Sie bringen ihre Stimme direkt zu Gehör und prägen damit die notwendige Veränderung kirchlichen Handelns entscheidend mit. Exemplarisch sei die Organisation *La Parole Libérée* in Frankreich genannt, die online eine offene und transparente Kommunikation praktiziert; Verschweigen ist nicht mehr möglich.

3.3 Individuelles Handeln: gegenwärtig

Die Kultur der Digitalität zeigt sich im Handeln von Individuen. Hier unterscheiden sich Christinnen und Christen nicht von den gesellschaftlichen Praktiken:³⁰ Sie sind digital so sichtbar und präsent wie alle anderen auch. Auch Hochreligiöse nutzen digital geprägte Beziehungen, Kommunikationsstrukturen, Alltagspraktiken.³¹ Online und offline fordert Religiosität vom Einzelnen heute mehr Entschiedenheit und Sichtbarkeit,³² und dies wird auch in referenziellen Systemen, beispielsweise in der Nutzung von spezifischen visuellen Codes umgesetzt. Eine eigene christliche Meme-Kultur wird ebenso gepflegt, wie sich muslimische Frauen Vorbilder für #hijabfashion suchen und katholisch Rosenkranz auf Instagram gebetet wird.

Menschen, die sich einer spezifischen religiösen Mission verschreiben, sind online präsent und nutzen konsequent Praktiken und Visualitäten. Sie zeigen ihren Glauben aktiv online, zunehmend auch missionarisch als ‚Christfluencer‘. Auch in Deutschland bilden sich inzwischen gut sichtbare ökumenisch-charismatische Querfronten, beispielsweise zwischen der EKD geförderten Jana Highholder und dem Augsburgers Gebetshaus-Gründer Johannes Hartl, sowie mit Akteurinnen und Akteuren der International Christian Fellowship-Freikirchen.³³ Diese teilweise mit Influencerpraktiken operierenden Perso-

derungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen 288), Bonn 2016, online: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/cwfckdmien/DBK_5288.pdf [Abruf: 03.02.2020].

²⁹ Vgl. <https://www.ekd.de/kirche-und-digitalisierung-33392.htm> [Abruf: 05.11.2019].

³⁰ Vgl. Maria Herrmann, „Aber das ist doch nicht echt!“ Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildung, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 39 (2019), 19–31, hier: 19.

³¹ Tobias Faix/ Tobias Künkler, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn 2018.

³² Isolde Charim, Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert, Wien 2018.

³³ Theologische Kritik zum Ansatz des Gebetshauses bei: Ursula Nothelle-Wildfeuer/ Magnus Striet (Hg.), Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

nen prägen Kulturen und Konzepte, theologische Optionen und Strömungen im öffentlichen Raum. Katholischerseits machen viele Ordensleute und andere Hauptamtliche ihre Berufung und ihren Alltag im Netz sichtbar, ebenso die in Social Media zunehmend mit #digitalekirche präsenten evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer.

Gemeinschaftlichkeit und Referenzialität lassen sich leicht auf kirchliche Erfahrungsräume hin abbilden. Doch lässt sich auch die Algorithmizität theologisch wenden? Heidi A. Campbell und Stephen Garner verknüpfen Netzwerktheorie mit Theologie im Interesse, religiöse Gemeinschaften und Gruppen mit einem strukturierenden Rahmen für die Entwicklung lokaler Theologien der Neuen Medien auszustatten. Der Begriff des Netzwerks hat sich zu einer wichtigen Metapher digitaler

Kultur entwickelt.³⁴ Eine als *Networked* verstandene *Theology* reflektiert und inkludiert die Bedingungen der mediatisierten und technologisch durchdrungenen Gegenwart, wie sie auch Felix Stalder beschrieben hat, zumal diese ohnehin einwirkt auf Religion und religiöse Praktiken. Campbell und Garner formen für den kritischen Umgang mit digitaler Technologie spirituelle Wertekategorien aus, die auf die Entwicklung von Programmen und Praktiken ebenso wie auch auf die Programmierung von Algorithmen angewendet werden können. Sie entwickeln diese Kategorien, indem sie die jesuanische Grundfrage nach dem Nächsten aus der Erzählung vom Barmherzigen Samariter als Quelle und Ziel der individuellen Verantwortung auch auf mediale und technologische Realitäten anwenden.³⁵ Hier ergeben sich drei Grundwerte und zwei dynamische Richtungen: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Bescheidenheit, immer verbunden mit der Liebe zu Gott und zu den Nächsten.³⁶ Am Blick auf die Algorithmizität wird deutlich, dass das entscheidende christliche Handeln nicht in einer referenziellen oder gemeinschaftlichen, bekennenden oder missionarischen Präsenz auf verschiedenen Plattformen liegt, sondern in einer grundsätzlichen Werteorientierung, die digitale und mediale Praktiken in ihre eigene Tiefe hinein befragt.

4 Digitalität als ‚Zeichen der Zeit‘

Digitalität entwickelt aus sich heraus eine Sogwirkung, und ekklesiopraktisch hat

Weiterführende Literatur:

Byung-Chul Han, Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2013: tiefgreifende philosophische Grundlegung, hellstichtig und ein wenig misanthrop zugleich.

Heidi A. Campbell/Stephen Garner, Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture, Grand Rapids 2016: ekklesiopraktischer Versuch, Netzwerk-Theologie in eine Praxeologie zu wandeln.

Catrin Misselhorn, Grundfragen der Maschineneethik, Ditzingen 2018: Grundlegung der maschineneethischen Fragen – rund um maschinelles Lernen, Künstliche Intelligenz, und ethische Implikationen.

³⁴ *Heidi A. Campbell/Stephen Garner*, Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture, Grand Rapids 2016, 3–10.

³⁵ Ebd., 79–96.

³⁶ Ebd., 115–174. Ein vergleichbares Konzept, das auf ethische Wertebegründungen zurückgeht, findet sich bei *Sarah Spiekermann*, Digitale Ethik (s. Anm. 27), 170–196.

sich die damit einhergehende Kulturveränderung wahrnehmbar verbreitet. Sozial, politisch, kulturell und religiös als ‚Zeichen der Zeit‘ verstanden, fordert Digitalität das theologische Forschen, Deuten, Antwort geben, Erfassen und Verstehen weiterhin heraus. Die Perspektiven Stalders öffnen den Blick auf soziale Praktiken, erreichen aber wesentliche theologische Dimensionen. Der Beziehungsraum wird intersubjektiv gestaltet und zugleich in alle Richtungen entgrenzt, Sozialität und Kommunikation verändern sich grundlegend. Dies bleibt nicht ohne Rückwirkung auf den Menschen, der durch Digitalität in eine spektrale Existenz³⁷ gezogen wird. Handelt er in den Strukturen der Digitalität als allmächtig Herrschender oder als ökonomisch Unterwerfener? Für die christliche Anthropologie werden die hier entstehenden Erkundungs- und Erschließungspraktiken zum Thema Geschöpflichkeit, Leib und Seele, Sterblichkeit, und dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz neu virulent. Gegenwart und Zukunft sind digital und analog,

virtuell und real zugleich. Das Verhältnis und die christliche Deutung des Zueinanders von Präsens und Eschaton haben sich damit aber nicht grundlegend gewandelt.

Die Autorin: Dr.ⁱⁿ theol. Viera Pirker, geb. 1977, Studium der Katholischen Theologie und Pastoralpsychologie in Tübingen, Jerusalem und Frankfurt (Sankt Georgen), 2013–2016 Referentin für die Weiterbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrer am PZ Hessen, seit 2016 Universitätsassistentin (post-doc) am Institut für Praktische Theologie der Universität Wien. Ausgewählte Publikationen: *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie* (Zeitzeichen 31), Ostfildern 2013; *Katholisch, weiblich, Instagram. Einblicke in plattformspezifische Praktiken*, in: *Communicatio Socialis* 52 (2019), 96–112; *Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz*, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019), 133–141; GND: 1031480315.

³⁷ Vgl. Gregor M. Hoff, Ein ortloser Ort? Zur fundamentaltheologischen Herausforderung digitalisierter Lebensräume, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 39 (2019), 59–71.

Michael Fuchs

Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose

♦ Ausgehend von den Ideenkreisen in Max Schelers Anthropologie werden in diesem Beitrag Gesichtspunkte eines durch die Digitalisierung veränderten „Menschenbildes“ skizziert. Zu den diesbezüglich relevanten Veränderungen zählt der Autor unter anderem, dass die Option einer radikal verlängerten Lebensspanne langsam in das Bewusstsein der gebildeten Öffentlichkeit übergeht, und zwar eben nicht nur durch biotechnologische Verfahren, sondern auch durch solche der Digitalisierung. Entwickelt werden Szenarien der Vernetzung, der Steigerung und Selbsttranszendenz sowie der Ersetzung. Vor dem Hintergrund dieser völlig unterschiedlichen Entwicklungsrichtungen erinnert der Autor an das Anliegen einer einheitlichen Idee des Menschen, auch an die Sonderstellung des Menschen, die auf dessen besonderer Form der Selbstreflexion und der Moralität beruhe. Was für die Differenz zwischen uns selbst und Individuen anderer Spezies festzuhalten ist, gelte erst recht im Verhältnis zwischen uns und unseren Erzeugnissen – und müsse auch unser Verständnis und Urteil über selbstlernende Systeme technischer Provenienz bestimmen. (Redaktion)

„Fragt man einen gebildeten Europäer“, so beginnt Max Scheler 1928 seine epochenmachende Abhandlung ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘, „was er sich bei dem Worte ‚Mensch‘ denke, so beginnen fast immer *drei* unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe miteinander in Spannung zu treten. Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, von Schöpfung, Paradies und Fall. Es ist zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis, in dem sich zum ersten Mal in der Welt das Selbstbewußtsein des Menschen zu einem Begriff seiner Sonderstellung erhob in der These, der Mensch sei Mensch durch Besitz der ‚Vernunft‘, logos, phronesis, ratio, mens – logos bedeutet hier ebensoviel Rede wie Fähigkeit, das ‚Was‘ aller Dinge zu erfassen; eng verbindet sich mit

dieser Anschauung die Lehre, es liege eine übermenschliche Vernunft auch dem ganzen All zu Grunde, an der der Mensch, und von allen Wesen er allein, teilhabe. Der dritte Gedankenkreis ist der auch längst traditional gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie, es sei der Mensch ein sehr spätes Endergebnis der Entwicklung des Erdplaneten – ein Wesen, das sich von seinen Vorformen in der Tierwelt nur in dem Komplikationsgrade der Mischungen von Energien und Fähigkeiten unterscheide, die an sich bereits in der untermenschlichen Natur vorkommen. Diesen drei Ideenkreisen fehlt jede Einheit untereinander. So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – eine ein-

heitliche Idee von Menschen aber besitzen wir nicht.“¹

Fragt man heute eine gebildete Europäerin/einen gebildeten Europäer, was sie/er sich bei dem Worte ‚Mensch‘ denke, so spielen die drei genannten Ideenkreise nach wie vor eine Rolle. Möglicherweise haben sich die Gewichte verschoben. Vielleicht würde man auch die einzelnen Ideenkreise mit anderen Begriffen beschreiben. Ob sehr viele den Gedanken einer Teilhabe der individuellen Vernunft an einer allgemeinen, vielleicht gar weltumspannenden Vernunft vortragen würden, mag man bezweifeln. Die Schöpfungs- und Paradiesgeschichte hat für viele Europäerinnen/Europäer an Strahlkraft verloren, auch wenn sie durchaus bei den Gebildeten noch in Erinnerung ist. Doch ist dies nicht alles, was sich verändert hat. Mindestens zwei oder drei Ideenkreise sind hinzugetreten. Neben die Konzepte logos, Schöpfung, Schuld und Evolution sind Ausdrücke wie Cyborg, Superintelligenz, Singularität, mind uploading und Selbstoptimierung getreten. Sie begegnen in verschiedenen Diskursen, in der Literatur, im Film und in der bildenden Kunst. Und es sind Konzepte, welche die gebildete Europäerin/der gebildete Europäer auch dann verwenden kann, wenn sie/er nicht einer dezidierten Konzeption eines Trans- oder Posthumanismus folgt. Jedenfalls lassen sich all diese Konzepte nicht oder nur schwer in Schelers Ideenkreise fügen und dennoch haben sie viel mit unserer Vorstellung vom Menschen zu tun.

Was hat sich seit Schelers Tagen verändert? Zum einen sind wir heute mit realistischen Szenarien der Steigerung menschlicher Fähigkeiten konfrontiert. Diese Stei-

gerung wird weniger durch klassische Methoden wie Erziehung, Bildung, diszipliniertes Studium oder hartes Training erwartet, sondern durch in der Medizin und zur Krankheitsbekämpfung entwickelte Technologien. Doping kennen wir nicht nur vom Wettkampfsport. Die Steigerung unserer physischen und mentalen Möglichkeiten durch Pharmaka oder andere medizintechnische Interventionen hat längst ganz andere Lebensbereiche erreicht. Tests auf leistungssteigernde Substanzen bei Studierenden in Prüfungssituationen und die Auswertung von Daten der Krankenversicherungen über die Verschreibung von Psychopharmaka an Gesunde sind deutliche Indizien. Zum zweiten sind die Konzeption und der Einsatz künstlicher selbstlernender Systeme zu nennen. Solche Systeme können uns helfen, zum Beispiel in der Krankheitsdiagnostik oder bei einem zukünftigen sichereren System individueller Mobilitäten. Die künstlichen Systeme können auch anspruchsvolle Gegner im Schachspiel sein. Zudem können wir sie gegeneinander antreten lassen, bei Brettspielen, im Poker oder im Wissensquiz. Schließlich ist drittens die Digitalisierung zu nennen, die in ihren Konsequenzen alle Lebensbereiche zu erfassen und zu verändern scheint. Sie besagt nicht nur die Umwandlung analoger in digitale Formate der Datenspeicherung, sondern vor allem die Möglichkeit und Wirklichkeit, solche Daten in großer Menge über Netzwerke weltweit bereitzustellen und abrufbar zu machen.

Auch wenn diese Neuerungen ineinander greifen und sogar von einer Konvergenz der verschiedenen Theorien und Technologien gesprochen wird,² rufen die

¹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn ¹⁵2002, 9.

² Es geht um eine Veränderung und eine geänderte Verhältnisbestimmung von Nano-, Bio-, Informations- und Kommunikationstechnologien. „Unter dem Begriff ‚Konvergenz‘ wird eine

genannten Konzepte gerade im Hinblick auf das Wort Mensch nicht einen zusätzlichen Gedankenkreis auf, sondern mehrere. Beginnen wir mit dem Stichwort der Digitalisierung.

1 Szenarien der Vernetzung

Die KI-Expertin und Juristin Yvonne Hofstetter formuliert in einem Aufsatz zu „Die Digitalisierung und ihre Folgen für das Menschenbild“ wie folgt: „Wenn man mich fragt, was Digitalisierung ist, erkläre ich es so: Wir sind gerade dabei, unsere Welt in einen Riesen-Computer zu verwandeln. Wir machen uns alle gleichsam zu Teilchen einer Riesen-Platine. Dazu vernetzen wir uns global [...]“. ³ Nach dieser Idee wird der Mensch Teilmoment an einem Netzwerk, in dem die Verbindung ontologisch prioritär ist. Die Vernetzung hebt den Substanzcharakter, die Selbstständigkeit der Individuen auf. Hofstetters These wirkt etwas überzogen, findet aber durchaus eine Grundlegung in verschiedenen soziologischen Ansätzen, die dem System Priorität einräumen und als ihre Grundkategorien

nicht Individuen, sondern Kommunikation oder Regelkreisläufe ansetzen. ⁴ Hofstetters Bild des Riesen-Computers erinnert gute Marx-Kenner wahrscheinlich auch an dessen Beschreibungen der Maschinerie, in denen der Arbeiter nicht mehr Subjekt einer Handhabung von Werkzeugen, sondern unselbstständiger Teil der Bewegung eines riesigen Arbeitsmittels ist. ⁵

2 Szenarien der Steigerung und Selbsttranszendenz

Die weiteren Begriffe lassen sich weder den Scheler'schen Ideenkreisen noch dem Gedanken der Aufhebung menschlicher Individualität und Selbstständigkeit in ein Superindividuum oder ein Netzwerk zuordnen. Sie gehen von der Kraft und Leistungsstärke menschlicher Intelligenz und menschlich begründeter Technologie aus. Die Steigerung dieser Talente und die Optimierung ihrer Produkte können allerdings zwei sehr unterschiedliche Resultate zeitigen. Einerseits kann die Steigerung unserer Talente ein Maß annehmen, das zwar an logos, ratio und mens erinnert, diese

Zunahme von Synergieeffekten bis hin zu einem Zusammenwachsen dieser Felder prognostiziert und die politische Förderung von Forschung und Entwicklung (FuE) in den Überschneidungsbereichen gefordert.“ (*Christopher Coenen*, Konvergierende Technologien und Wissenschaften. Der Stand der Debatte und politischen Aktivitäten zu »Converging Technologies« [TAB Büro für Technikfolgenabschätzung beim Deutschen Bundestag – Hintergrundpapier Nr. 16], Berlin 2008, 3).

³ Yvonne Hofstetter, Die Digitalisierung und ihre Folgen für das Menschenbild., in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), Gott und die digitale Revolution (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 6), Regensburg 2019, 97–113, hier: 98.

⁴ *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. Main 1984.

⁵ Marx' Beschreibungen gehen aus von Andrew Ures Darstellung des Fabriksystems im Vereinigten Königreich (*Andrew Ure*, The Philosophy of Manufactures: or, An Exposition of the Scientific, Moral, and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain, London 1835). Vgl. *Karl Marx*, Das Kapital, 1. Der Produktionsprozeß des Kapitals (Marx-Engels Werke, Bd. 23), Berlin 1979, sowie *ders.*, Fragment über Maschinen, in: *ders.*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Marx-Engels Werke, Bd. 42), Berlin 2005, 590–609; dazu auch *Oliver Müller*, Marx und die Philosophie der Technik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43 (2018), 323–351.

jedoch letztlich hinter sich lässt und eine neue Stufe der Evolution erklimmt. Es ist dann der Mensch, der sein eigenes Potenzial nutzt, um die Stufe des Menschseins zu überschreiten. Nicht nur das griechische Epos, auch die klassische Philosophie hatte dagegen die Endlichkeit menschlicher Vernunft stets mitgedacht. In dieser Konzeption hat die individuelle Vernunft teil an der allgemeinen Vernunft, sie ist ihr ähnlich und zugleich unähnlich. Vor allem betont die griechische Vorstellung vom Menschen seine Sterblichkeit und zeitliche Endlichkeit. Homer spricht schlicht von den Sterblichen, wenn er die Menschen meint; Alkmaion, der Arzt und Philosoph, stellt lapidar fest, die Menschen seien sterblich, weil sie nicht in der Lage seien, das Ende an den Anfang zu knüpfen.⁶ Auch wenn für die antiken Menschen die Sterblichkeit als konstitutiv für die *conditio humana* erscheint, gibt es doch Rebellion gegen sie. Die griechischen Mythen wollen zeigen, dass diese Rebellion nicht erfolgreich ist und mit harten Strafen bedroht wird. Inzwischen jedoch gibt es manche Resultate der theoretischen und experimentellen Biogerontologie, die solcher Rebellion ein wissenschaftliches Fundament geben könnten. Dabei ergibt sich ein Spektrum von Zielszenarien. Es reicht über eine Modifikation der menschlichen Seneszenz, eine Verlangsamung des Alterns bis hin zu der durch einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler propagierten Sistierung des Alterns und die Option einer potenziellen Unsterblichkeit. Die Menschen blieben zwar verletzlich und insofern sterblich, diese Sterblichkeit wäre aber allein auf äußere, gewaltsame Ursachen zu-

rückzuführen, nicht auf eine innere Anlage. Die Debatte über die Wünschbarkeit einer solchen Option oder solcher Optionen bleibt polarisiert und tritt insofern auf der Stelle. Auch die Benennung der polarisierten Parteien als „Liberale“ und als „Bio-konservative“ dient kaum zur argumentativen Auflösung des Streites und der Polarisierung. Hier kommt es auch nicht darauf an, die Argumente nachzuzeichnen und ihre Plausibilität zu beurteilen. Für die Frage nach dem veränderten Menschenbild ist vielmehr allein schon relevant, dass die Option einer radikalen Verlängerung der Lebensspanne, so diffus sie auch derzeit noch ist, langsam in das Bewusstsein der gebildeten Öffentlichkeit übergeht.

Fokussiert man sich auf das Stichwort der Digitalisierung, dann kommt allerdings weder die Strategie der kalorischen Restriktion, noch ein gentechnischer Eingriff und auch nicht eine Verjüngung durch Stammzellen als Strategie der radikalen Lebensverlängerung in den Blick, sondern vielmehr das Stichwort des *mind-uploading*. Schon 1971 schlug der amerikanische Biogerontologe George M. Martin vor, eine Zwischenlösung für die Unsterblichkeitsfrage anzusteuern. Sie bezieht sich auf eine Konservierung der Zellen, in denen der Denkprozess des Menschen stattfindet.⁷ Inzwischen werden viele Überlegungen angestellt, wie Informationen auf digitalen Medien gespeichert werden können und schichtenweise Scans von ganzen Gehirnen erstellt werden könnten. Den biogerontologischen Szenarien treten Projekte der Simulation von Hirnfunktionen und Gehirnen zur Seite, ebenso wie Bemühungen, solche Versuche im Rahmen

⁶ Hermann Diels / Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 Bände), Dublin–Zürich 1952, Bd. 1, Kap. 24, 210–216.

⁷ George M. Martin, *On Immortality. An Interim Solution*, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 14/2 (1971), 339–340.

der seit John Locke geführten philosophischen Debatte um die diachrone personale Identität zu verorten. Nicht immer fällt es leicht, science fiction, Forschungsmarketing und seriöse Wissenschaft klar voneinander zu unterscheiden. Für die philosophische Anthropologie und auch für jede lebensweltliche Vergewisserung über das menschliche Selbstverständnis drängt sich aber die Frage auf, wie sich eine solche Datenkopie zu unserer leibseelischen Existenz verhält, ob diese Form der Konservierung in irgendeiner sinnvollen Weise als Fortexistenz unserer selbst betrachtet werden könnte. So mag für manche dieses Szenario der Selbststeigerung in ein Szenario der Selbstersetzung umschlagen.

3 Szenarien der Ersetzung

Wird die Zukunft uns noch brauchen? Technische Resultate können eine Gestalt annehmen, in der die Produkte in ihren Fähigkeiten und Fertigkeiten die Fähigkeiten und Fertigkeiten ihrer Produzenten überragen. In der Literatur der Neuzeit und Moderne sind es technische Geschöpfe des Menschen, die ihn bedrohen, etwa durch Gewalt. Der zeitgenössische Posthumanismus diskutiert eher den Effekt, dass das Geschöpf den Produzenten überflüssig macht oder ihn intellektuell mar-

ginalisiert. Dass das Szenario der Ersetzung unterschiedliche Wertungen erfahren kann, hat die sogenannte Joy-Kurzweil-Debatte deutlich werden lassen, die unter erheblicher öffentlicher Aufmerksamkeit zwischen Bill Joy⁸ und Ray Kurzweil geführt wurde. Für Joy birgt die beschleunigte technologische Entwicklung das Potenzial, dass sich Menschen nicht nur in bestimmten Funktionen durch Maschinen oder Roboter ersetzen lassen oder als Arbeiter ihre Bedeutung verlieren, sondern dass sich der Mensch insgesamt durch seine Kreation abschaffen könnte. Joys Aufsatz von 2000 reagiert auf die Zukunftsvisionen von Ray Kurzweil, der die Beschleunigung in der KI-Forschung und beim deep learning mit der Kreation einer Superintelligenz in Verbindung bringt und auch den Begriff der Singularität verwendet.⁹ Interessanterweise reagiert Kurzweil auf Joys Analyse zustimmend, nicht aber in der Schlussfolgerung, angesichts einer solchen Gefahr vorsichtiger mit weiteren technologischen Schritten umzugehen.¹⁰ Deutlich wird dabei, dass die Begriffe der Ersetzung und der Ersetzbarkeit zusätzliche Klärung verlangen.¹¹

Während der Cyborg als Hybridwesen aus Mensch und Computer noch in der Linie der Steigerung des Menschen zum transhumanen Supermenschen steht und auch das mind-uploading als Fortsetzung

⁸ Bill Joy, Why the future doesn't need us. Our most powerful 21st-century technologies – robotics, genetic engineering, and nanotech – are threatening to make humans an endangered species, in: Wired 8/4 (2000).

⁹ Der Ausdruck wird zumeist für eine starke Beschleunigung der Technologie- oder Intelligenzentwicklung verwendet. Ob zurecht oder zu unrecht erwecken die Autorinnen und Autoren den Eindruck, sie schlossen hiermit an das Konzept der Singularität in der Mathematik und der Kosmologie an.

¹⁰ Ray Kurzweil, Der Code des Goldes. Meine Antwort auf Bill Joy, in: Frank Schirrmacher (Hg.), Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen, Köln 2001, 72–77.

¹¹ Dazu bereits Dieter Sturma, Ersetzbarkeit des Menschen? Robotik und menschliche Lebensform, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 9 (2004), 141–162.

menschlicher Existenz vorgestellt wird, sind die Begriffe Superintelligenz und Singularität durch die Vorstellung geprägt, dass sich der Mensch durch seine eigenen Hervorbringungen ersetzen lässt. Computer und selbstlernende Systeme, so die Vorstellung, werden in einer komplexen Weise so intelligent, dass sie den Menschen überragen, an den Rand drängen und vielleicht beseitigen. Die philosophische An-

thropologie müsste aber fragen: Verlieren wir durch unser Erzeugnis die bislang beanspruchte Sonderstellung in der Ordnung der Wesen oder verlieren wir unsere Existenz? Hängt unsere Existenzberechtigung an der Sonderstellung? Und ist nicht der Verzicht auf die Sonderstellung voreilig?

4 Szientismus und menschliche Zukunft

Vielleicht mag man einwenden, diesen drei Gedankenkreisen mangle die Eigenständigkeit. Sie alle seien abkünftig in Bezug auf den dritten Scheler'schen Gedankenkreis, sie bildeten zusammen mit den Hinweisen, die schon Max Scheler gibt, ein kohärentes naturwissenschaftliches Weltbild. Jedoch sollte man sich die Divergenz vor Augen halten.

Der zunächst genannte Ansatz gibt die Ontologie auf, die allen drei Scheler'schen Nennungen zugrunde liegt. Ganz gleich, ob man die Bewohnerinnen und Bewohner der Welt als Mitglieder einer Kette von Wesen ansieht, die aus einem Ursprung hervorgebracht werden oder als Formen des Lebens, die schon immer als Individuen in einer bestimmten Spezieszugehörigkeit existieren, so wird doch bei aller Angewiesenheit des Einzelnen auf die Gruppe und die Gemeinschaft der Selbststand, die individuelle Zweckhaftigkeit und relative Autonomie nicht in Frage gestellt. Auch für die naturwissenschaftliche Vorstellung, die maßgeblich durch die Evolutionstheorie bestimmt ist, kommen Individuen als Einheiten der Selektion zumindest in Frage. In der klassischen Konzeption der Evolutionstheorie bei Charles Darwin steht sogar außer Frage, dass die Einheit der Selektion das einzelne Lebewesen ist. Max Scheler kann dies in seiner

Weiterführende Literatur:

Severin J. Lederhilger (Hg.), Gott und die digitale Revolution (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 6), Regensburg 2019: Im Anschluss an die 20. Ökumenische Sommerakademie in Oberösterreich, die im Juli 2018 im Stift Kremsmünster stattfand, setzt sich der Band mit jenen Herausforderungen auseinander, welche die digitale Revolution für die kirchliche Praxis, für das Selbstverständnis der Religionen und für eine ethisch reflektierte gesellschaftliche Praxis beinhaltet.

Janina Loh, Trans- und Posthumanismus zur Einführung, Hamburg 2018: Loh behandelt den Transhumanismus und Posthumanismus als zwei verschiedene Strömungen, die jeweils Diskurse aus der Philosophie, den Sozial- und Kulturwissenschaften, den Neurowissenschaften, der Informatik, der Robotik und KI-Forschung vereinen. Ungewöhnlich für eine Einführung ist die starke Selbstpositionierung zugunsten eines „kritischen Posthumanismus“. Dennoch ist das Buch als ein orientierender Überblick hilfreich, weil es verschiedene Beiträge zur Enhancement-Debatte, zur philosophischen Anthropologie, zur Technikphilosophie und zur Gendertheorie nachvollziehbar in ein Einteilungsschema bringt.

Rekonstruktion des szientifischen Standpunkts voraussetzen.

Anders als das Netzwerkszenario ist das Szenario der Selbsttranszendenz gerade durch einen starken Individualismus gekennzeichnet. Ein solcher Individualismus liegt auch dem Szenario der Ersetzung zugrunde, hier allerdings mit der Besonderheit, dass das Werkzeug vom Erzeugnis zum Subjekt wird, das die Individualität des Erzeugers bedroht.

Wenngleich also alle drei neuen Gedankenkreise in ihrer Affirmation technischer Neuerung und wissenschaftlicher Weltdeutung zusammenkommen, so sind doch die drei Szenarien äußerst divergent. Ob wir uns in einem Netz verlieren oder auflösen, ob wir unser Subjektsein steigern bis über die vertrauten Vorstellungen von der *conditio humana* hinaus oder ob wir uns durch unsere eigenen technischen Produkte in unserer Stellung oder gar unserer Existenz gefährden, das sind nicht nur Nuancen eines technizistischen Zukunftsszenarios, sondern völlig divergente Entwicklungsrichtungen. So besitzen wir also neben den tradierten naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Anthropologien, technoszientifische Bilder vom Menschen und seiner Zukunft, die in ihrer Gegensätzlichkeit noch nicht zureichend wahrgenommen worden sind und durch die wir das Ziel einer *einheitlichen Idee* von Menschen aus dem Auge verloren haben. Will man dieses gewinnen, so ist wohl ein Verständnis für unsere individuelle Selbstständigkeit und unsere gleichzeitige Bezogenheit auf andere Individuen erforderlich. Zudem sollte die Begeisterung für technische Erzeugnisse unsere Selbstwahrnehmung als Erzeugerinnen und Erzeuger dieser Technik nicht

vernebeln. Denn es ist keineswegs die egoistische Perspektive auf unsere eigene Spezies, die eine Sonderstellung der Menschen gegenüber anderen Spezies mit kognitiven Vermögen nahelegt, sondern die Differenz aufgrund einer besonderen Form der Selbstreflexion und einer Moralität, die sich durch ein praktisches Selbstverhältnis in Gestalt eines individuellen Gewissens ausweist. Diese Differenz gilt erst recht im Verhältnis zwischen uns selbst und unseren Erzeugnissen. Wird man sich dieser Differenz bewusst, dann können selbstlernende Systeme technischer Provenienz nur in ihrer Werkzeugfunktion begriffen und beurteilt werden.

Der Autor: *Michael Fuchs, Philosoph, ist Vorstand des Instituts für Praktische Philosophie/Ethik der Katholischen Privat-Universität Linz und Modulsprecher für „Medizin und Ethik“ der Johannes Kepler Universität Linz; seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der Bioethik sind Enhancementstechniken, Forschung am Menschen und Fragen der kollektiven Urteilsbildung; Publikationen: Prinzipien der Individuation. Über das relationale Einzelsein der Lebewesen. Münster 2015; zusammen mit Alexander Lang, Armin Spök, Malte Gruber, Dominik Harrer, Caroline Hammer, Florian Winkler, Lukas Kaelin, Helmut Hönigsmayer, Andrea Sommer, Milena Wuketich, Erich Griessler, Genome Editing – Interdisziplinäre Technikfolgenabschätzung, in: TA-SWISS Publikationsreihe (Hg.): TA 70/2019, Zürich; zusammen mit Dorothea Greiling und Michael Rosenberger (Hg.), Gut versorgt? Ökonomie und Ethik im Gesundheits- und Pflegebereich (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 6), Baden-Baden 2019, 109–125; GND: 132565196.*

Gudrun Becker

Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise

Tag des Judentums 2019

Die Synagoge der Israelitischen Kultusgemeinde Linz befindet sich in der Bethlehemstraße 26 – von der Straße etwas zurückgesetzt, der Blick darauf inzwischen von Bäumen und Sträuchern verdeckt. Im Frühjahr des Jahres 2018 feierte die *Israelitische Kultusgemeinde Linz* das fünfzigjährige Bestehen dieser *Neuen Synagoge* in der Bethlehemstraße. Nur wenige Monate später, im November 2018, gedachte man der Reichspogromnacht und somit der Zerstörung der *Alten/Ersten Synagoge* in Linz vor genau 80 Jahren. Dies haben wir im *christlich-jüdischen Komitee OÖ* zum Anlass genommen, uns am *Tag des Judentums* mit diesen beiden Synagogen, aber auch mit den Bethäusern, Betstuben und anderen Orten jüdischen Glaubens und Lebens in

Linz im Lauf der Geschichte zu beschäftigen. Das Ergebnis war ein Abend, an dem die Teilnehmenden zu einem virtuellen Stadtrundgang eingeladen waren, bei dem an fünf Stationen mithilfe von Dialogsequenzen, historischen Vorträgen und persönlichen Erinnerungen die Bedeutung der Orte für jüdisches Leben in Linz dargestellt wurde.

Der erste Stopp wurde am *Alten Markt* in der Linzer Altstadt eingelegt. Aus der Zeit zwischen 1300 und 1420 stammen Belege für die ersten Beträume und eine Synagoge dort. Da in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein neuer Platz (heutiger Hauptplatz) für Märkte angelegt worden war, wurde es Juden und Jüdinnen erlaubt, sich in der Altstadt (im Gebiet des heutigen *Alten Marktes*) anzusiedeln, wo bis dahin



Die Synagoge der Israelitischen Kultusgemeinde Linz, Bethlehemstraße 26

Fotos: IKG Linz/Dr.ⁱⁿ Charlotte Herman



Orte jüdischen Betens in Linz

© OpenStreetMap

Märkte abgehalten wurden. „Aus dem Jahr 1335 stammen erste Berichte über eine Synagoge in einem zum Haus Hahnengasse 10 gehörigen Gebäude. Diese ‚Judenschul‘ war Zentrum eines keineswegs geschlossenen Viertels, in dem sich Juden vor allem in der Hofgasse, Hahnengasse und Altstadtgasse ansiedelten.“¹

1420 wurden auf Befehl Herzog Albrechts V. alle Jüdinnen und Juden in ganz Österreich gefangengenommen, vertrieben, misshandelt oder zwangsgetauft und alle verbleibenden 1421 schließlich zum Tode verurteilt. Als Grund wurde u. a. eine angebliche Hostienschändung in Enns angeführt. So wurden auch in Linz Wohnungen und Synagoge beschlagnahmt und Juden und Jüdinnen vertrieben. Nach 1420 verliert sich weitgehend die Spur jüdischen Lebens in Linz.

Am Abend selbst vermittelten die beiden Fremdenführer Casimir Paltinger und Wolfram Starczewski mithilfe fiktiver Dialogsequenzen ein Zeitgefühl für die Jahre zwischen 1300 und 1420 und stellten die

ambivalente Rolle der Juden in Linz dar – Händler, Geldgeber, Gebildete, Verachtete und Sündenböcke.

Mit dem Beginn der Regentschaft Joseph II. 1780 brechen andere – und für Juden und Jüdinnen auch etwas bessere – Zeiten in Österreich an. Die nachfolgenden Artikel von Günter Merz und Verena Wagner beleuchten die Orte jüdischen Lebens und Glaubens zum einen in der Adlergasse und zum anderen in der Mariengasse und in der Bethlehemstraße bis 1938.

Von den „Übergangs“-Beträumen zwischen 1946 und 1968 im Gemeindehaus an der Bethlehemstraße erzählte daran anschließend Frau Dr.ⁱⁿ Charlotte Herman, Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde Linz. Noch heute sind dort in einem kleinen Museum die Bänke und der Thoraschrein der damaligen Zeit zu sehen. Außerdem wird dort der Schlüssel der *Alten Synagoge* aufbewahrt – das einzige, was davon noch erhalten ist. Auf dem Vorhang des Thoraschreins ist in hebräischer Schrift „Lager Asten“ zu lesen. Die-

¹ Verena Wagner, Die ersten Synagogen und Betstuben in Linz, in: *dies.*, Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Institutionen, Linz 2008, 535–541, hier 535.



Bänke und Torahschrein des „Übergangs“-Bethauses im Gemeindehausmuseum in der Bethlehemstraße

ser stammt aus ebendiesem Lager, einem Flüchtlingslager nach dem Krieg, wie Frau Herman berichtete.

Die Zeit nach 1945 ist geprägt vom Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde in Linz, der Gründung des jüdischen Dokumentationszentrums durch Simon Wiesenthal, der bis 1965 Vizepräsident der Gemeinde war, und der Planung einer neuen Synagoge. Die Gemeinde bestand nach dem Krieg nicht aus zurückgekehrten Personen, die vertrieben worden waren, sondern hauptsächlich aus Juden und Jüdinnen, die aus Konzentrationslagern befreit worden waren und oft nicht die Absicht hatten, in



Feierliche Einweihung der neuen Synagoge 1968

Linz oder Oberösterreich zu bleiben. Die *Neue – heutige – Synagoge*, die von Architekt Fritz Goffitzer geplant und im Inneren mit Fresken von Fritz Fröhlich ausgestattet wurde, wurde am 2. April 1968 feierlich eingeweiht. Fr. Herman nahm selbst als Kind an der Einweihung teil.

Einen bleibenden Platz in der heutigen Synagoge haben die Linzer jüdischen BürgerInnen, die während des nationalsozialistischen Regimes ermordet wurden und die namentlich auf Gedenktafeln angeführt sind.

IM ANDENKEN AN DIE JÜDISCHEN LINZER BÜRGER DIE DEM NATIONALSOZIALISTISCHEN REGIME ZUM OPPER FIELEN
1938 - 1945

Abrecht Bertha	18.12.1869 - 23.07.1942	Theresienstadt	Kahn Irma	02.03.1899 - 23.03.1942	Theresienstadt
Abrecht Leo	28.07.1871 - 23.07.1942	Theresienstadt	Kahn Margit	21.02.1925 - 19.03.1942	Theresienstadt
Borger August	21.02.1920 - 20.09.1942	Theresienstadt	Kahn Otto	25.11.1891 - 19.03.1942	Theresienstadt
Borger Erich	05.11.1924 - 20.09.1942	Theresienstadt	Kahn Paul	20.09.1920 - 19.03.1942	Theresienstadt
Borger Egon	20.07.1900 - 20.09.1942	Theresienstadt	Kramer Johann	25.08.1880 - 25.02.1943	Theresienstadt
Buchwald Josephine	04.11.1899 - 20.11.1942	Theresienstadt	Meld Ewald	27.10.1883 - 02.07.1942	Theresienstadt
Eichner Olga	18.04.1874 - 20.09.1942	Theresienstadt	Meld Gustav	02.08.1879 - 28.04.1942	Theresienstadt
Eisenberger Leo	20.08.1887 - 04.06.1940	Hatsum	Meld Leo	02.08.1887 - 20.04.1942	Theresienstadt
Eisenberger Emil	13.12.1881 - 17.07.1942	Auschwitz	Neustadt Mathilde	06.07.1879 - 23.11.1941	Komau
Eisenberger Helma	27.04.1876 - 17.07.1942	Auschwitz	Neustadt Theodor	28.04.1880 - 23.11.1941	Komau
Eisenberger Friedrich	04.04.1896 - 1944	Walachau	Pikule Samuel	22.07.1881 - 27.08.1943	Theresienstadt
Frank Erwin	01.05.1887 - 28.07.1942	Theresienstadt	Pikule Otto	14.05.1889 - 03.12.1941	Wag
Frank Erwin	01.05.1888 - 28.07.1942	Theresienstadt	Pikule Rosa	12.02.1891 - 20.08.1942	Theresienstadt
Frankel Gertrude	05.07.1914 - 02.09.1943	Auschwitz	Reichsdruck Ignaz	00.01.1888 - 25.10.1941	Litzmannstadt
Frankl Leopold	26.02.1902 - 20.03.1941	Theresienstadt	Reichsdruck Josef	20.03.1898 - 08.08.1942	Theresienstadt
Frankl Leopold	18.03.1925 - 28.03.1942	Theresienstadt	Reichsdruck Katarina	22.07.1881 - 06.07.1942	Theresienstadt
Gottl. Hans	18.07.1888 - 15.07.1942	Theresienstadt	Talbot Georg	28.04.1920 - 05.05.1942	Holy Trinitas
Gottl. Hans	01.11.1884 - 26.08.1942	Theresienstadt	Unger Anna	17.10.1884 - 19.03.1942	Kolbent
Huppert Karl	12.08.1892 - 17.08.1942	Auschwitz	Unger Lina	21.03.1890 - 22.05.1942	Theresienstadt
Hussak Josef	20.07.1924 - 19.03.1942	Theresienstadt	Unger Otto	08.03.1890 - 25.02.1942	Theresienstadt
Hussak Lina	07.08.1895 - 19.03.1942	Theresienstadt	Waldmayer Margarete	01.10.1892 - 09.06.1942	Holy Trinitas
Kupper Adolf	09.08.1870 - 24.12.1941	Theresienstadt	Waldmayer Rosalie	01.12.1882 - 20.08.1942	Theresienstadt

Kirchenamt Linz 2018

Gedenktafel in der neuen Synagoge Linz

Die Autorin: Mag.^a theol. Gudrun Becker, seit 2017 Referentin für Ökumene und Judentum der Diözese Linz, Diplomstudium Kath. Theologie an der Kath. Privat-Universität Linz, derzeit Dissertantin am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen (Universität Salzburg); Gott und Menschen in Kommunikation. Offenbarungsmodelle in Christentum und Islam, in: Kommunikation und Medien zwischen Kulturindustrie, Lebenswelt und Politik, hg. Franz Gmainer-Pranzl und Ricarda Drüeke (im Erscheinen).

Günter Merz

Von Kaisers „Gnaden“ – Geduldet, aber nicht gewollt

Adlergasse 10

Am 29. November 1780 starb Kaiserin Maria Theresia. Für religiöse Minderheiten war sie nicht die fürsorgliche Landesmutter, als die sie manchmal glorifiziert wird, sondern eine fanatische, unbarmherzige Herrscherin.¹ Mit ihrem Tod endete jene Epoche, in der Menschen in den habsburgischen Ländern aus religiösen Gründen verfolgt oder gewaltsam vertrieben wurden.

Ihr Sohn und Nachfolger Josef II. erließ in den folgenden Jahren mehrere „Toleranzpatente“, in denen er den Evangelischen, den Griechisch-Orthodoxen und den Juden Duldung gewährte.

Wie weit diese Duldung gehen durfte, war der Willkür, oder wie man damals sagte, der Gnade des Herrschers überlassen. Ziele der Toleranzgesetzgebung waren einestheils die Sicherung der Vormachtstellung der katholischen Kirche, anderenteils aber auch, dass nicht-katholische Untertanen, die schon im Land lebten und aus wirtschaftlichen Gründen interessant waren, bleiben und damit zum Wohlstand des Landes beitragen durften.

Duldung hieß keineswegs Religionsfreiheit. Im Gegenteil: Das religiöse Leben dieser Minderheiten wurde stark eingeschränkt. Während z. B. den „Akatholiken“ (= Evangelischen) unter bestimmten Bedingungen erlaubt wurde, ein Bethaus zu errichten, das jedoch von außen nicht als solches erkennbar sein durfte – ohne Turm und Glocken –, wurden den Juden in Wien und Niederösterreich die Gründung einer Kultusgemeinde und der Bau einer Synagoge zunächst überhaupt nicht gestattet.² Erst 1826, 44 Jahre nach dem Toleranzpatent, konnte der Wiener Stadttempel eingeweiht werden. Auch er war noch, gemäß den diskriminierenden Bestimmungen der Toleranzzeit, von der Straße aus nicht erkennbar.

Ein wichtiges Ziel aller Toleranzpatente war, eine Vermehrung der nicht-katholischen Menschen zu verhindern. Im Toleranzpatent für die Wiener und Niederösterreichischen Juden von 1782 wird das ausdrücklich festgehalten.³ Der Zuzug von Juden war unerwünscht. Ausnahmen wurden gemacht, wenn reiche jüdische Unter-

¹ Beispiele sind die Verfolgung in und die „Transmigration“ der Evangelischen aus den österreichischen Erbländern, besonders ab 1752 (vgl. *Erich Buchinger*, Die „Landler“ in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert [Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31], München 1980), und Zwangsmaßnahmen gegen die Juden in Böhmen ab 1744 (*Karl Vocelka*, Maria Theresia und die Juden, in: DAVID – Jüdische Kulturzeitschrift [2017], Heft 113).

² *Hannelore Burger*, Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart (Studien zu Politik und Verwaltung 108), Wien–Köln–Graz 2014, 27.

³ Ebd., 28.

nehmer irgendwo in Niederösterreich eine Fabrik gründen wollten. Dann durften sie dorthin ziehen.

Die Willkür im Umgang mit Toleranz wird darin deutlich, dass es nicht ein Toleranzpatent für alle Juden in der Monarchie gab, sondern unterschiedliche Patente für viele der Kronländer, die auf die Situation der dort lebenden Juden abgestimmt waren.⁴ In Ländern, in denen 1782 keine Juden lebten, gab es auch kein Toleranzpatent, weil ja der Zuzug von Juden nicht erwünscht war.

Das trifft auch auf Oberösterreich zu. Hier gab es um 1780 keine ansässigen Juden, weil die Gesetzeslage eine dauerhafte Ansiedlung nicht erlaubte.

1783 wurden die Jahrmärkte – neben anderen Städten auch in Linz – dahingehend geöffnet, dass auch Juden grundsätzlich daran teilnehmen durften. Belegt jedoch ist die häufige Teilnahme von Juden an den Märkten in Linz erst ab 1822.⁵ Für diese Kaufleute, die vor allem aus Böhmen, Mähren oder Ungarn zu den Märkten nach Oberösterreich kamen, galt: Die Stadt Linz musste innerhalb von 24 Stunden und das Land Oberösterreich innerhalb von drei Tagen nach Ende des Marktes verlassen werden. Außerhalb der Marktzeiten durften sie sich in Linz nur 24 Stunden ohne „Aufenthaltsschein“ aufhalten. Ab 1824

konnten auf begründete Ansuchen und gegen Bezahlung „Aufenthaltsscheine“ erworben werden, die einen mehrtägigen oder mehrwöchigen Aufenthalt gestatteten.⁶

Ob es damals während der Marktzeiten einen jüdischen Betraum in Linz gegeben hat, geht aus den erhaltenen Hinweisen nicht hervor. Denkbar ist es; wenn Juden sich aber im privaten Raum getroffen haben sollten, musste das gemeinsame Gebet jedenfalls heimlich stattgefunden haben.⁷ Als Beispiel, wie mit privaten Versammlungen religiöser Minderheiten umgegangen wurde, kann die Geschichte der Evangelischen, denen auch bis 1840 in Linz der Bau eines Bethauses verweigert wurde, genannt werden. Sie hielten zwischen 1811 und 1826 gottesdienstliche Zusammenkünfte im Hinterzimmer eines Wirtshauses, später in einem Bauernhaus ab. Sobald die Behörden darauf aufmerksam wurden, mussten die Versammlungen unter Androhung polizeilicher Gewalt eingestellt werden.⁸ Private Zusammenkünfte, auch aus religiösen Gründen, galten in der Ära Metternich als gefährlich.

Die Revolution von 1848 weckte große Hoffnungen, gerade auch unter den religiösen Minderheiten. Tatsächlich enthielten die revolutionären Verfassungsentwürfe die Glaubens- und Gewissensfreiheit.⁹

⁴ Ebd., 27.

⁵ *Manfred Aigner*, Die Juden in Linz, in: DAVID – Jüdische Kulturzeitschrift 6 (1994), Heft 23, 5–12, hier 6.

⁶ *Gerhart Marckghott*, Fremde Mitbürger. Die Anfänge der israelitischen Kultusgemeinde Linz-Urfahr 1849–187, in: *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz* 1984 (1985), 285–309, hier 285; *Verena Wagner*, Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Bd. 1: Institutionen, Linz 2008, 40.

⁷ Ein Hinweis auf solche Privatgottesdienste könnten die Aussagen der Vorsteher Gans und Sonnenschein von 1858 sein, wonach es „seit sehr vielen Jahren her zu den beiden Jahrmärkten eine israelitische Betstube ...“ gegeben habe. Zit. n. *Gerhart Marckghott*, Fremde Mitbürger (s. Anm. 6), 290.

⁸ *Bernhard Franz Czerwenka*, Zur Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Linz in Ober-Oesterreich, Linz 1862, 26–27

⁹ *Hannelore Burger*, Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden (s. Anm. 2), 60.

Aber die Revolution wurde niedergeschlagen, die Verfassung außer Kraft gesetzt und damit auch die Gleichstellung der religiösen Minderheiten zurückgenommen.

1849 wurden im Zuge der sogenannten oktroyierten Verfassung den Juden größere Rechte, vor allem die Niederlassungsfreiheit zugesagt. Das geschah wohl aus diplomatischer Rücksicht auf das Ausland.¹⁰

Obwohl ihnen seitens großer Teile der Bevölkerung Hass und Ablehnung entgegenschlugen und die Behörden ihnen mit Schikanen begegneten,¹¹ siedelten sich einige wenige jüdische Familien in Linz an.

Der erste ansässige Jude war Marcus Sonnenschein, der sich nach dem Ostermarkt 1849 in Linz niederließ und trotz massiven Widerstands der Behörden eine rituelle Garküche einrichtete.¹² Ihm folgten weitere Familien, sodass um 1858 bereits ca. 50 jüdische Familien in Linz wohnten. Dazu kamen jüdische Soldaten der Linzer Garnison.

1851 wurde noch im Zuge dieser relativ liberalen Phase nach der Revolution die Abhaltung von Privatgottesdiensten und die Anmietung eines Gottesdienstraumes bewilligt. Dabei handelte es sich wohl schon um das Lokal im Haus Adlergasse 10 (damals Haus Nr. 209), 1. Stock.¹³ Die

Gründung einer Kultusgemeinde wurde allerdings verweigert.

Wenn Benedikt Schwager im Jahr 1927 Bethaus und Schule unter der Adresse Badgasse 6 erwähnt, meint er damit m.E. dieselben Räumlichkeiten. Denn bis 1869 hieß die heutige Adlergasse „Untere Badgasse“. Damals gab es noch keine an Straßen orientierten Hausnummern. Dass Schwager von Nr. 6 spricht, erklärt sich vielleicht dadurch, dass das Haus Adlergasse 10, wie aus einem alten Verzeichnis von 1834¹⁴ hervorgeht, das dritte Haus in der Oberen Badgasse war, und es die Adressen Adlergasse 2 und 4 nie gegeben hat, was bis heute der Fall ist.¹⁵

Spätestens um 1853 kehrte Österreich wieder zum alten neoabsolutistischen System zurück. Erneut galt: Willkür, sogenannte „Gnade“. Die aufgezwungene Verfassung wurde außer Kraft gesetzt. Damit erlangten die alten Gesetze der Toleranzzeit, wonach Juden beispielsweise der Grunderwerb verboten war, wieder Gültigkeit. Da es für Oberösterreich kein Toleranzpatent gab, existierten keine Regelungen hinsichtlich der jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner. Das erklärt die Willkür der Behörden im Umgang mit der jüdischen Bevölkerung. Besonders zweifelte man daran, ob Juden überhaupt als

¹⁰ Ebd., 65.

¹¹ Ausführlich bei *Gerhart Marckghott*, *Fremde Mitbürger* (s. Anm. 6), 286–287.

¹² Ebd., 287.

¹³ Ebd., 290.

¹⁴ Verzeichnis der in der k.k. Hauptstadt Linz und in den Vorstädten befindlichen Häuser ..., Linz 1834, digitalisiert: https://books.google.at/books?id=mfdPAAAAcAAJ&pg=PA1&lpg=PA1&dq=linz+hausnummern+einf%C3%BChrung&source=bl&ots=e_11a2wbHD&sig=x33k8WnrBicdfFlK1pqxb_CN93w&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwiG59PZ3NrcAhUFY1AKHTy6ClkQ6AEwAnoECAGQAQ#v=onepage&q=linz%20hausnummern%20einf%C3%BChrung&f=false [Abruf: 13.06.2019].

¹⁵ Schwager dürfte seine Informationen über die Anfänge der Linzer Gemeinde vor allem aus mündlicher Überlieferung erhalten haben. So datiert er etwa die Ansiedlung Sonnenscheins „in den Fünfzigerjahren“. *Benedikt Schwager*, *Die jüdische Kultusgemeinde in Linz und ihr Tempel*, Linz 1927, 39.

Staatsbürger anzusehen waren.¹⁶ Praktisch ging man davon aus, dass sie keine waren, sie lediglich geduldet wurden. Das wiederum dürfte der Hauptgrund dafür gewesen sein, dass die Errichtung einer Kultusgemeinde, die ebenso als Standesamt staatsrechtliche Aufgaben gehabt hätte, entschieden abgelehnt wurde.

Auch die Errichtung eines jüdischen Friedhofs war nicht möglich, weil Juden keinen Grund erwerben durften. Selbst die im Jänner 1855 vom Gemeinderat genehmigte Errichtung eines jüdischen „Nothfriedhofes“ wurde nach vehementem Einspruch seitens der katholischen Kirche nicht umgesetzt.¹⁷ Verstorbene Juden mussten nach Rosenberg (Rozemberk nad Vltavou) oder in andere Orte Böhmens gebracht und dort beerdigt werden.

Der Privatgottesdienst in der Adlergasse blieb hingegen geduldet. Unter strenger Polizeiaufsicht konnte dort unter Leitung des aus Böhmen stammenden Vorbeters David Kauder Gottesdienst gefeiert werden. Hierfür wies er eine Befähigung mittels Bestätigung seitens des Kreisrabbiners von Kalladei in Böhmen vor. Auch nahm er Beschneidungen vor, über die er ab 1857 ein Mohelbuch führte.¹⁸ 1858 wird der Gottesdienst neuerlich durch die Statthalterei „zeitweilig“ bewilligt.¹⁹

Ebenso durfte ein „Privat-Religionsunterricht“ unter dem aus Wien berufenen

Lehrer Markus Ottenfeld seit 1858 (Erlass der Statthalterei vom 1. November 1858) stattfinden,²⁰ weshalb Benedikt Schwager 1927 von einem „Betraum“ und einer „Schule“²¹ spricht. Allerdings erwies sich der Raum als viel zu klein. Die erste jüdische Trauung musste 1861 in einem Kaffeehaus stattfinden.²²

Erst 1860 wurde den Juden durch kaiserliche Verordnung in der ganzen Monarchie der Grunderwerb wieder gestattet. In Oberösterreich ließ die Umsetzung noch auf sich warten. So konnte erst 1863 der langersehnte Friedhof angelegt werden. Zu diesem Zeitpunkt aber war die Gemeinde schon in die Marienstraße umgezogen (1861).

Der Autor: *Günter Merz, geb. 1958, ist evangelischer Religionslehrer an Höheren Schulen in Linz; seit rund 20 Jahren ist er ehrenamtlich als Diözesanbeauftragter für christlich-jüdischen Dialog der evangelischen Diözese Oberösterreich tätig und war Mitbegründer des Christlich-Jüdischen Komitees Oberösterreich; weiters befasst er sich mit der Erforschung der evangelischen Kirchengeschichte Oberösterreichs im Rahmen des Evangelischen Museums Oberösterreich (dort als „Wissenschaftlicher Leiter“) und der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (Vorstandsmitglied); GND: 1096233193.*

¹⁶ Zum Thema „Heimatrecht“ und „Staatsbürgerschaft“ ausführlich *Hannelore Burger*, Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden (s. Anm. 2), 70–74.

¹⁷ *Gerhart Marckghott*, Fremde Mitbürger (s. Anm. 6), 289.

¹⁸ *Verena Wagner*, Jüdisches Leben in Linz I (s. Anm. 6), 671. Details zu Kauder und Ottenfeld ebd., 597–598.

¹⁹ Ebd., 291.

²⁰ Ebd.

²¹ *Benedikt Schwager*, Die Jüdische Kultusgemeinde in Linz (s. Anm. 15), 40.

²² Ebd.

Verena Wagner

Zwei bedeutende jüdische Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.

1 Das Bethaus an der Marienstraße (1861–1877)

Der ständige Platzmangel bei Gottesdiensten und rituellen Feiern in der Betstube in der Adlergasse sowie das rapide Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in Linz machten einen Wechsel in größere Räumlichkeiten notwendig.

Man hatte um 1861 bereits vor, eine eigene Synagoge zu errichten,¹ stieß aber auf Ablehnung. Das Recht auf Immobilienbesitz ab der Reichsverfassung 1849 war 1853 wieder rückgängig gemacht worden.² Die Linzer Israeliten mussten in Bitterkeit erkennen, dass der gesetzliche Bestand einer Judengemeinde in Linz vollkommen in Abrede gestellt und die Existenz einiger Israeliten hier für eine Anomalie erklärt worden waren sowie der Synagogenbau auf die sehr bescheidene Adaptierung einer größeren Stube zu einem provisorischen Betlokal reduziert werden müsse.³ Dazu mietete man ein bisher als Werkstätte dienendes Nebengebäude in einem Hinterhof in der Marienstraße 11, damals „Neue Bethlehemgasse“.⁴

Die Lage von jüdischen Bethäusern abseits der Straßenfronten – und damit nicht einsehbar – macht die fragile Position und Unsicherheit der jüdischen Bevölkerung sehr deutlich. Mit einer verbesserten rechtlichen Stellung wagte man in größeren Städten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Hinterhofmilieu herauszutreten – in einer Provinzstadt wie Linz inmitten des länger abweisen den Oberösterreich war der Weg deutlich schwerer.

Unter großem Aufwand versuchte man dem für ein Bethaus unwürdigen In-



Abb. 1: Das Bethaus an der Marienstraße

¹ Die Neuzeit vom 13. September 1861, 6.

² Die Verordnung vom 2. Oktober 1853 war ein Provisorium, das Jüdinnen und Juden den Grunderwerb „bis zur bevorstehenden definitiven Regulierung der staatsbürgerlichen Verhältnisse der Israeliten“ untersagte. In Niederösterreich (Österreich unter der Enns), Böhmen, Mähren etc. durften Jüdinnen und Juden bereits ab 1860 wieder Immobilien kaufen, in Oberösterreich erst ab dem Staatsgrundgesetz 1867. Vgl. dazu Gerhart Marckhgott, Fremde Mitbürger. Die Anfänge der israelitischen Kultusgemeinde in Linz-Urfahr 1849–1877, in: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1984 (1985), 291 f. Die Neuzeit vom 16. Jänner 1863, 4. Linzer-Abendbote vom 7. März 1864, 2. Die Neuzeit vom 11. März 1864.

³ Die Neuzeit, 20. September 1861, 5.

⁴ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Bd. 1: Institutionen, Linz 2008, 536 ff.

neren des ebenerdigen Gebäudes ein würdigeres Gepräge zu geben: die Decke und tragende Balken wurden entfernt, um unter dem Satteldach eine Innenverkleidung in Tonnenform anzubringen.⁵

1.1 Modernität

Ein Jahr später, 1862, trat der aus Westböhmen stammende Wilhelm Stern als Kantor und Religionslehrer in Linz seinen Dienst an.⁶

Im Jahr 1863 beschrieb Stern, der in Linz auch eine französische Sprachschule leitete,⁷ die Situation seiner anvertrauten jüdischen Gemeinde: „Seit dem Jahre 1848 zogen einzelne israelitische Familien hierher [...], deren Zahl gegenwärtig circa sechzig beträgt. In dieser kurzen Epoche wurde hier trotz der Mißgunst Fortunas Ersprößliches von den Israeliten geleistet. Mit Genehmigung der h. k. k. Statthalterei wurde hier eine israelitische Privat-Religionsschule errichtet, worin die jüdische Haupt-, Real- und Gymnasial-Schuljugend den Unterricht in allen Religionsgegenständen von einem Ober- und Unterlehrer erhält, welche jährlich zwei Prüfungen abhalten. Die Zahl der Schüler beträgt bis jetzt 63. Außerdem zahlt die Gemeinde für ein zum Bethause und zur Wohnung für den Schochet adaptirtes Lokal eine jährliche Miete [...]. In diesem Bethause ist ein vollkommen geregelter Gottesdienst mit Choralgesang und Predigt eingeführt [...]“.⁸

Dr. Wilhelm Stern kann damit als Erneuerer erkannt werden, dem es gerade mit der Einführung des Chorgesangs gelang, den Gottesdiensten in Linz – dem Zeitgeist entsprechend – eine neue Ordnung zu geben.

Die vom Norden Europas ausgehende Reformbewegung im Judentum erhielt in Wien durch Rabbiner Isak Mannheimer und Kantor Salomon Sulzer eine ganz eigene Form des Gottesdienstes, den „Wiener Ritus“. Die Modernisierung der Liturgie wurde von Salomon Sulzer beispielgebend beworben, sie sollte auch in den Landgemeinden ankommen. Er plädierte dafür, den Chorgesang innerhalb des israelitischen Schulunterrichts als eigenes Fach einzuführen.⁹ Stern und der jeweils tätige Kantor nahmen nicht nur den Choralgesang, sondern auch Kompositionen Salomon Sulzers in ihr musikalisches Repertoire der Gottesdienste auf.¹⁰

1.2 „Neue Zeit“

In vielen schriftlichen Dokumenten aus dieser Zeit klingt die Last einer vergangenen und immer wieder aufflammenden Judenfeindlichkeit durch wie auch eine große Dankbarkeit, wenn ein bereits bestehendes Recht endlich umgesetzt werden durfte. Im Falle des Ankaufs eines Friedhofgrundstückes wurde von den Behörden sogar, wenn auch nur einmalig, ein Verbot aufgehoben, damit die Leichen nicht mehr mühsam nach Rosenberg in Südböhmen gebracht werden mussten.

⁵ Ebd. Vgl. *Gerhart Marckhgott*, *Fremde Mitbürger* (s. Anm. 2), 295 ff. Das Gebäude wurde 1922 abgebrochen.

⁶ Vgl. *Verena Wagner*, *Jüdisches Leben in Linz* (s. Anm. 4), 44, Anm. 19.

⁷ *Linzer Abend-Bote* vom 23. Jänner 1864, 4.

⁸ *Die Neuzeit* vom 13. März 1863, 3.

⁹ Vgl. *Salomon Sulzer*, *Schir Zion, gottesdienstliche Gesänge der Israeliten* Bd. I, Wien o. J., Vorwort.

¹⁰ *Die Neuzeit* vom 9. August 1867, 5.

Das Betonen der Anwesenheit verschiedener christlicher Konfessionen bei Gottesdiensten im Bethaus an der Marienstraße sollte ebenso die hoffnungsvolle „neue Zeit“ eines Zusammengehens und einer Liberalisierung auf allen Ebenen demonstrieren.¹¹ Es war die Phase, in der sich in Linz zwei erste Wohltätigkeitsvereine organisierten. Nur mit großer Mühe gelang es, sich als rechtlich abgesicherte Religionsgemeinschaft zu etablieren.

Die Gründung der Linzer Israelitischen Kultusgemeinde erwies sich als langwierig und ging nur über den Weg einer „Kultusgenossenschaft“ – eine lediglich freiwillige Mitgliedschaft und keine eigene Matrikenführung mussten dabei in Kauf genommen werden.¹²

Mit dem Gründungsprozess ging 1866 die Forderung nach Erstellung einer Liste der in Linz wohnenden Familien bzw. Familienvorstände einher.

Daraus ist zu ersehen, dass die jüdische Bevölkerung in Linz und Urfahr vor allem dem Handelsberuf nachging; die Fabrikanten dazugezählt, machte das 85 Prozent aus. Sie kam großteils aus Südböhmen, vorrangig Kalladei (Koloděje nad Lužnicí) und Tutschap (Tučapy u Vyškova), ein kleinerer Teil kam aus Westungarn – zu dem auch noch das Burgenland zählte – und lediglich zwei aus Mähren.

Man lebte nicht ghettoartig konzentriert, vielmehr waren Jüdinnen und Juden in der ganzen Stadt zu finden, allerdings im Gegensatz zu den späteren Jahrzehnten noch kaum an der Landstraße und am Hauptplatz.¹³

1.3 Augenzeuge

Ein Augenzeuge dieser frühen Zeit gewährt uns Einblicke in die Atmosphäre jüdischen Lebens im Linz der 1860er- und 1870er-Jahre. Der langjährige Kultusgemeindevorsteher Benedikt Schwager wurde 1863 in Kassejowitz (Kasejovice), Böhmen, geboren und kam mit seiner Familie 1864 nach Linz.

Er erinnerte sich viele Jahrzehnte später an die in seiner Kindheit erlebten Gottesdienste an der Marienstraße: „Meine Eltern zogen im Spätherbst des Jahres 1864 nach Linz. Ich habe daher hier meine nachhaltigsten Eindrücke empfangen. Unvergeßlich ist mir das Bild, das der Tempel in der Marienstraße an den Jomim Neorim bot. Das Bethaus war, entsprechend den widerstreitenden Anschauungen der Gemeinde, ein Mittelding zwischen orthodoxer Schul und neologer Synagoge. Die Frauenschul war durch ein Gitter abgetrennt, der Oran Hakodesch und der Schulchan [...] fanden sich nicht in der Mitte, sondern an der Ostwand. Und dieser kleine Raum war überfüllt mit andächtigen Betern, von denen der eine Teil in Kittel und Häubel mit offenen Tallesim seiner Andacht oblag, während der andere, der Mode der damaligen Zeit entsprechend, in feierlichen schwarzen Röcken, weißer Krawatte und weißen oder schwarzen Zylinderhüten erschienen war. Dazu kam noch das ehrfurchtgebietende Äußere des Rabbiners Dr. Frank, die hervorragenden stimmlichen Mittel des Kantors H. Sparger und seines gut geschulten, in kleine

¹¹ Die Neuzeit vom 30. August 1861, 4; 2. Dezember 1864, 8.

¹² Vgl. Gerhart Marckhgott, Fremde Mitbürger (s. Anm. 2), 299 f. Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 45 f.

¹³ Vgl. Gerhart Marckhgott, Fremde Mitbürger (s. Anm. 2), 294 ff.

Ornate gekleideten Knabenchores, der damals gegründet worden war.“¹⁴

1.4 Bauprojekt

Im Juni 1870 war der Prozess einer öffentlich anerkannten Kultusgemeinde erfolgreich abgeschlossen. Mit dieser rechtlichen und finanziellen Absicherung konnte man sich endlich wichtigen neuen Aufgaben widmen wie dem Besitzerwerb. 1871 diskutierte man in einer Generalversammlung den Ankauf eines Baugrundes. Im Februar 1872 wurde das erste Eigentum, Haus und Grund an der Bethlehemstraße, erworben und die Religionsschule dorthin übersiedelt.¹⁵

In einer Phase, in der noch nicht einmal die Raten des Grundstückes abgezahlt waren, versuchte die Kultusgemeinde bereits auf verschiedenen Wegen das nötige Kapital für den Tempelbau aufzutreiben. In einem Spendenaufruf 1873 maß man dem ersten Bau eines israelitischen Gotteshauses in den österreichischen Alpenländern nicht nur lokale Bedeutung zu, man sah in ihm auch einen Markstein der Geschichte der österreichischen Juden. Eine neue große Synagoge solle den über 100 jüdischen Familien in Linz Platz geben, den alten Glauben festigen und den christlichen Mitbürgerinnen und -bürgern gegenüber Achtung verschaffen.¹⁶ Gottesdienste und Feste mussten allerdings noch fünf Jahre im Bethaus an der Marienstraße gefeiert werden.

1.5 Neuer Rabbiner

Der bereits von Schwager erwähnte Rabbiner Dr. Abraham Frank folgte 1872 Dr. Wilhelm Stern nach. Vier Bewerber hatten Probepredigten gehalten und sich der Wahl gestellt. Rabbiner Frank kam zwar dabei die Stimmenmehrheit zu, allerdings sei er nicht von allen der bevorzugte Mann gewesen, eine Spaltung der Gemeinde wurde befürchtet.¹⁷

Wie schon zuvor bei Stern dürften sich auch weiterhin unter den Synagogenbesuchern Christen befunden haben. Eine im Dezember 1872 – zwei Wochen nach seiner Installation – angekündigte Predigt Franks zum Thema „über Judenthum und Christenthum“ hatte noch mehr als sonst angezogen.¹⁸ Ein christlicher Zuhörer stellte dem neuen Rabbiner Schärfe und Logik, historische Wahrheit, elegante Stilistik und Wärme im Vortrag aus. Folgende Worte Dr. Abraham Franks blieben dem damaligen Zuhörer in Erinnerung: „Das Christenthum bezeichnet der Redner als eine Tochter des Judenthums, letztere vergleicht er mit einer greisen Mutter, welche eine köstliche Perle, in alte Form gefaßt, besessen hätte. Die Tochter habe diese Perle in Besitz genommen, sie mit einer modernen Form umgeben und dadurch alles für sich eingenommen. – Allein die Tochter habe sich gegenüber der Mutter als undankbar erwiesen, indem dem Judenthume gerade von dem blutsverwandten Christenthume her die grausamsten Verfolgungen zuzingen.“¹⁹

¹⁴ Benedikt Schwager, Die Jüdische Kultusgemeinde in Linz und ihr Tempel, in: *Jüdische Kultusgemeinde Linz* (Hg.), Die Juden in Linz. Festschrift anlässlich des fünfzigjährigen Bestandes des Linzer Tempels, Linz 1927, 43.

¹⁵ Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 539 ff.; 405 ff.

¹⁶ OÖLA, Statthaltereirei, Präsidium, Sch. 432, 463pr 1873/110. Siehe auch Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 56 und 541.

¹⁷ Die Neuzeit, 2. August 1872, 3 f.

¹⁸ Tages-Post vom 13. Dezember 1872, 3.

¹⁹ Tages-Post vom 18. Dezember 1872, 3.

2 Die Synagoge an der Bethlehemstraße (1877–1938)

Im Dezember 1875 konnte man zum projektierten Tempelbau auf dem Gartengrundstück Bethlehemstraße 26 bereits kundtun: „In der [...] Gemeinde-Versammlung [...] wurde der vom Bau-Comité zur Annahme empfohlene Plan einstimmig angenommen und steht nunmehr dem Bau nichts mehr entgegen, als bessere Jahreszeit, um den Grundstein legen zu können.“²⁰

Unvermutet schnell verließ inmitten der Planungsphase, im Jänner 1876, Rabbiner Dr. Frank Linz, um nach Köln zu wechseln. Ihm folgte der junge, in Wien ausgebildete Theologe Dr. Adolf Kurrein. Anders als sein Vorgänger mit nahezu Stimmeneinhelligkeit von der Gemeinde dazu berufen, erwies er sich ebenso wie seine Vorgänger als progressiver Geist und setzte eine bereits in Gang gekommene Modernisierung weiter fort.²¹

2.1 Grundsteinlegung

Am 16. Mai 1876 lud man zur feierlichen Grundsteinlegung ein. Unter den Anwesenden waren der Statthalter Freiherr von Wiedenfeld, Hofrat Fürst Metternich, der Landeshauptmannstellvertreter, die Bürgermeister von Linz und Urfahr sowie viele Gemeinderäte.²²

Welche Bedeutung in der Linzer jüdischen Gemeinde Musik bereits hatte, ist

auch an den Mitwirkenden der Grundsteinlegung erkennbar. Die Feier begann mit Psalm 118,21 von Salomon Sulzer. Als Kantor und Solist wirkte der Oberkantor von Strakonitz, Emil Fränkel, ein Nefte und Schüler Sulzers.²³ Dem Chor der Kultusgemeinde stellten sich die Liedertafel Frohsinn und Sänger des Landestheaters als Verstärkung unentgeltlich zur Verfügung, der Kapellmeister Josef Friedrich Hummel dirigierte den Chor und spielte am Harmonium.²⁴

Wie schon seine Vorgänger konnte auch Adolf Kurrein als Festredner nicht verschweigen, wie lange und schwer der Weg zur Gleichberechtigung war: „Der Grundstein, welchen wir heute legen, soll zugleich ein Grabstein sein, mit ihm wollen wir jeden Groll, jede Bitterkeit des Gefühles in das Grab versenken, welche etwa die Erinnerung an die finstere Zeit des Mittelalters wachrufen könnte, er wird aber auch sein ein Denkstein an das immer näher heranreifende neumessianische Reich der allgemeinen Menschenliebe, dessen Morgenröthe die Herrscherweisheit und Gnade unseres erhabenen Monarchen heraufbeschworen hat!“²⁵ Danach versenkte man den Grundstein, ein Würfel aus Untersberger Marmor. Weitere Verse des Psalms 118 wurden dazu sowohl vom Chor als auch solistisch von Kantor Fränkel vorgetragen.²⁶

Bei der Grundsteinlegung waren selbstverständlich auch die Vertreter der Österreichischen Baugesellschaft, die für

²⁰ Tages-Post vom 11. Dezember 1875, 3.

²¹ Die Neuzeit vom 4. Februar 1876, 5.

²² Linzer Zeitung vom 17. Mai 1876, 2. Tages-Post vom 17. Mai 1876, 3.

²³ Vgl. *Martin Achrainner*, Jüdisches Leben in Tirol und Vorarlberg 1867–1918, in: *Thomas Albrich* (Hg.), Jüdisches Leben im historischen Tirol. Bd. 2, Innsbruck–Wien 2013, 283.

²⁴ Die Neuzeit vom 26. Mai 1876, 4.

²⁵ Tages-Post vom 17. Mai 1876, 3.

²⁶ Die Neuzeit vom 26. Mai 1876, 4.

die Pläne der neuen Synagoge verantwortlich waren, anwesend.

Der Bau der Synagoge war in unglaublicher Geschwindigkeit bereits nach einem Jahr fertiggestellt. Bevor man die Einweihung mit einem großangelegten Fest beging, veranstaltete man fünf Tage zuvor einen würdigen Abschiedsgottesdienst vom alten Bethaus an der Marienstraße. Noch einmal erinnerte der Festprediger an die schweren, von manchem bösen Wort getrübbten Anfänge in diesem Gebäude. Zugleich habe es verlockende Rufe gegeben, zur christlichen Religion zu wechseln, umso größere Bewunderung gelte den standhaft gebliebenen Jüdinnen und Juden, die ihre Rechte durchzusetzen wussten.²⁷

2.2 Tempeleinweihung

Wenige Tage später, am 10. Mai 1877, sollte als bisher glanzvollster Höhepunkt, seitdem sich Jüdinnen und Juden in Linz und Oberösterreich niederlassen konnten, die Tempeleinweihung folgen. Wieder waren Ehrengäste wie Statthalter Wiedenfeld und Fürst Metternich, diesmal der Landeshauptmann Dr. Eigner selbst, der Präsident des Landesgerichts, der Bezirkshauptmann und die beiden Bürgermeister anwesend. Von jüdischer Seite war Rabbiner Frank gekommen, Rabbiner Jellinek aus Wien, der das ewige Licht entzündete, und „der greise Obercantor Professor S. Sulzer aus Wien, welcher die Leitung des Gottesdienstes und der von ihm komponierten Gesänge [...] übernommen hatte [...]“²⁸. Für die kantoralen Sologesänge stellte sich diesmal Sulzer zur Verfügung, die Choräle sangen die Sängerknaben der Kultusgemeinde, wieder verstärkt durch Mitglie-

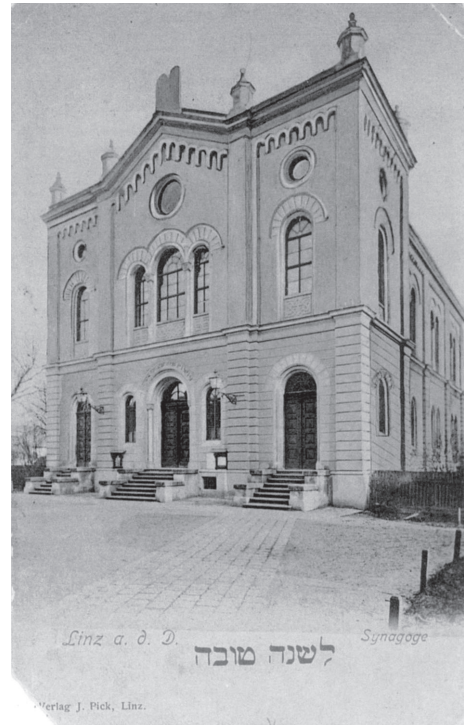


Abb. 2: Die Synagoge an der Bethlehemstraße
(Privatsammlung Verena Wagner)

der der Liedertafel „Frohsinn“, als Dirigent und am Harmonium wirkte Chormeister Kutschera.

Festprediger Kurrein bezog sich in seiner Ansprache auf die Inschrift über dem Haupttor der neuen Synagoge, Jesaja 56,7: „Denn mein Haus soll ein Gebetshaus genannt werden für alle Völker.“ Er wünschte, dass dieses Haus Gebete aller Völker vereinen könnte, denn es sei in diesen Räumen der Synagoge nichts, was eine andere Religion ausschließen würde. Nichts, was nicht alle Menschen verehren würden. Kein Zeichen, kein Symbol, keine Gestalt, die nur einer Religion angehörte, denn in diesem Gotteshaus sei nichts anderes als die Tho-

²⁷ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 546.

²⁸ Die Neuzeit vom 25. Mai 1877, 2.

ra, das Gesetz, das durch Moses überliefert worden sei. Welches Volk würde diesen Gesetzen keine Achtung entgegenbringen? In der Linzer Tagespost ist zu lesen: „Es war eine solenne religiöse Festlichkeit, welche auch jeder Christ, ohne Gefahr für seinen Glauben zu laufen, beiwohnen konnte [sic], begegnete er ja doch den Worten des Festpredigers einer Variation der beiden Kardinal-Gebote des Christenthums: ‚Liebe Gott über Alles und Deinen nächsten wie Dich selbst!‘“²⁹

Inwieweit Vertreter der Kirchen anwesend waren, ist jedoch unbekannt, in den Zeitungen wurden keine erwähnt.

2.3 Architektur

Trotz nicht erhalten gebliebener Einreichpläne lässt sich der Architekt der Synagoge eindeutig identifizieren: Ignaz Scheck.³⁰ Er wird im Jahr 1876 auch als Baumeister und Bürochef der Oö. Baugesellschaft bezeichnet.³¹ Ignaz Scheck baute in Linz historistische Bauten großen Stils wie das Petrinum, die Allgemeine Sparkasse, das Direktionsgebäude der Staatsbahn sowie viele Wohn- und Zinshäuser im Neustadtviertel von Linz. Thoraschrein, Gestühl, Pult, Kanzel sowie Malerei und Vergoldung stammten aus dem Atelier des akademischen Malers und Bildhauers Ferdinand Scheck.

Stilistisch ist der Bau der Synagoge dem Historismus und hier wiederum dem neoromanischen Stil zuzuordnen. Vorbild war die Synagoge in Kassel. Wie bei der dortigen Synagoge umrahmten in Linz zwei flachgedeckte Treppentürme einen über-

giebelten Mittelteil. Die Kassler Synagoge war bereits 1836–1839 entstanden, sie entsprach damals der Vorstellung von Modernität und gemäßigter Assimilation. Ägyptisch-exotische Anspielungen und heidnische Klassik, kirchliche Romanik und Gotik sollten vermieden oder in neuem Kontext verwendet werden. Der Bau sollte nicht gänzlich fremdartig, aber doch keinem anderen Gebäude ähnlich sein. Kassel gab vielen Synagogen in Deutschland und Österreich ein Vorbild ab. Ihr zurückhaltender Stil eignete sich somit vierzig Jahre später auch noch bestens für die österreichische Provinzstadt Linz. In der fragilen und je weiter westlich von Wien singulären Situation sollte das Gebäude Anpassung, Verwurzelung und Heimatverbundenheit ausdrücken.³²

An der Linzer Synagoge ist die Situation der Gemeinde gut ablesbar: Einerseits strahlte der Bau Selbstbewusstsein aus – allein durch seine Größe wirkte er schon repräsentativ. Andererseits war er nur schwer einsehbar auf einem Gartengrundstück an einer Nebenstraße situiert.

Ein Problem war die Ausrichtung des Grundstückes: Die Synagoge in Linz konnte nicht wie üblich geostet werden, der Thoraschrein lag somit an der leicht nach Osten hin geneigten Südwand.

So ähnlich sich die beiden Synagogen Linz und Kassel äußerlich waren, so sehr unterschieden sie sich im Inneren. In Kassel wurde der Rundbogenstil von außen in den Innenraum hineingezogen und ein dreischiffiger Raum geschaffen. In Linz hingegen setzte man auf klare orthogona-

²⁹ Tages-Post vom 13. Mai 1877, 2. Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 552 f.

³⁰ Tages-Post vom 15. Mai 1877, 3. Vgl. René Mathe, Die Virtuelle Rekonstruktion der Synagoge in Linz, Wien 2014, 31 (Diplomarbeit Universität Wien).

³¹ „Der Oberösterreicher“, Amtskalender, Linz 1876, 62.

³² Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 544.



Abb. 3: Innenansicht der Synagoge an der Bethlehemstraße

le Linien, Rundbögen blieben nur in den Fensterbögen sichtbar.³³ Dezente gusseiserne Säulen trugen die Frauenemporen und die klar strukturierte Ornamentdecke.

Durch Spenden und Gönner konnte die Linzer Gemeinde in den folgenden Jahrzehnten schöne Thorarollen und wertvolle Kultusgeräte, Thoramäntel, reich bestickte Paramente, Vorhänge und Decken, jeweils auf die Feste des Jahres abgestimmt, sammeln.³⁴

Der Tempelbau hatte noch in einer Zeit des ökonomischen Aufstiegs von Jüdinnen und Juden stattgefunden, begleitet von einer sozialen und kulturellen Integration. Mit der äußeren Wende vom Liberalismus und demokratischen Nationalismus zu einem Chauvinismus kam aber bereits – zwar noch leise – eine neue Form der Judenfeindschaft, der Antisemitismus, auf. Neu waren die Verbindung von Judenfeindschaft und Gesellschaftskritik sowie die Bildung von antisemitischen Vereinigungen. Der Wiener Rabbiner Adolf Jellinek resü-

mierte 1889: „Ich habe jüdische Brautpaare in Krems, in Linz und in Znaim getraut, und überall waren die christlichen Mitbürger in großer Anzahl bei der Trauungssceremonie anwesend. [...] Vergleicht man jene Zeit mit der Gegenwart, so muß man leider bekennen, daß ein sehr bedauerlicher Rückschritt auf dem Gebiete confessioneller Toleranz stattgefunden hat. Korneuburg, Linz, Krems sind Hauptstationen des Antisemitismus geworden [...].“³⁵

2.4 Orgel

1882 verließ Rabbiner Dr. Adolf Kurrein Linz, um nach Bielitz (Bielsko-Biala) zu wechseln.

Sein Nachfolger wurde Moriz Friedmann, der vierzig Jahre lang in Linz Rabbiner bleiben sollte. Unter ihm wurde – wahrscheinlich im Jahr 1894 – in der Synagoge eine Orgel aufgestellt.³⁶

Orgeln in Synagogen waren oft Mittel- und Streitpunkt divergierender Ansichten. Salomon Sulzer war ein starker Befürwor-

³³ Vgl. René Mathe, Die Virtuelle Rekonstruktion der Synagoge in Linz (s. Anm. 30), 34.

³⁴ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 568 f.

³⁵ Die Neuzeit vom 26. April 1889, 2 f.

³⁶ Zum Thema Orgel in Linz siehe Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 586 – 590.

ter der Orgel und nahm in seine Kompositionen bereits das neue Instrument auf.³⁷ Er argumentierte: „Nur die Orgel ist im Stande, den Gemeindegesang zu leiten, zu regeln, Dissonanzen zu decken [...]“.³⁸ Trotz Uneinigkeit wurde ab 1887 in einigen Wiener Gemeinden die Orgel eingeführt.

Parallel mit einer Modernisierung verlief auch die langsame Abkehr von der Einhaltung strenger ritueller Speisegebote. Wie das Christentum durchlief auch das Judentum eine stärker werdende Loslösung von religiösen Verpflichtungen. Bürgerliche Werte wie Interesse an Kunst und Kultur verdrängten zunehmend das Interesse an den religiösen Ritualen. Am Sabbat hielten jüdische Geschäfte kaum mehr geschlossen und die koschere Küche wurde in Linz nur mehr in wenigen Familien gepflegt. Die großen Feiertage im Tempel mutierten mehr zu gesellschaftlichen Ereignissen.

In dieser Zeit wurde der Orgel und dem Organisten vermehrt Beachtung gezollt. Bei Trauungen war der Einsatz von Tempelchor und Orgel sehr beliebt. Mit dem Synagogenanbau erhielt die Orgel eine noch größere Aufwertung. 1906 entschloss man sich aus Gründen der Sicherheit zu einer Erweiterung der Synagoge an der „Ostwand“. Vergrößerungen der Frauengalerien und Notausgänge für die Emporen waren geplant. Dieser Anbau hatte den Vorteil, dass man dadurch im Parterre eine „Sakristei“ hinzugewann und im ersten Stock einen Chorraum. In diesem erhielt die Orgel nun einen würdigen Platz.³⁹

Es gab Mitglieder, die zu den hohen Feiertagen den weiten Weg aus dem Salzkammergut allein der Orgel wegen auf sich nahmen und das Weihevollte von Gottesdiensten am Einsatz dieser maßen.

2.5 50-jähriges Jubiläum

1927 konnte zum 50-jährigen Jubiläum des Tempels noch einmal ein großes Fest veranstaltet werden. Der Landeshauptmann und der Bürgermeister ließen sich vertreten. Von Seiten der Kirchen waren die Evangelische Pfarrgemeinde durch Kurator Moritz Geier und Presbyter Theophil Lackner vertreten, die altkatholische Filialgemeinde durch Pfarrer Siegmund-Rehm und drei weitere Männer sowie eine Frau und die Methodistenkirche durch Prediger Weinbrenner.⁴⁰ Fast könnte man hier einen Solidaritätsakt religiöser Minderheiten vermuten!

Festprediger war der Sohn Adolf Kurreins, Dr. Viktor Kurrein. Der gebürtige Linzer war 1923 als Rabbiner in seine Geburtsstadt zurückgekehrt und blieb hier bis zu seiner Vertreibung 1938. Anlässlich dieser Feier entstand ein bis heute wichtiges Dokument, die Festschrift zum 50. Tempeljubiläum mit wertvollen Beiträgen Viktor Kurreins und Benedikt Schwagers sowie Fotos.⁴¹

Ab 1929 entschlossen sich einige Mitglieder der Kultusgemeinde, künstlerisch gemalte Glasfenster für den Tempel zu spenden.⁴²

³⁷ Vgl. Tina Frühauf, Jüdisch-liturgische Musik in Wien: Ein Spiegel kultureller Vielfalt, in: Leon Botstein / Werner Hanak (Hg.), *quasi una fantasia, Juden und die Musikstadt Wien*, Wien 2003, 77–91.

³⁸ Zit. n. ebd., 79.

³⁹ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 555–559.

⁴⁰ Tages-Post vom 28. Mai 1927, 14.

⁴¹ *Jüdische Kultusgemeinde Linz*, Die Juden in Linz. Festschrift anlässlich des fünfzigjährigen Bestandes des Linzer Tempels. Linz 1927.

⁴² Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 569.

Abb. 4: Kantor Moritz Mandel 1938 in der Linzer Synagoge
(Privatsammlung Verena Wagner)



1937 jährte sich die Fertigstellung des Tempels zum 60. Mal. Man nahm aber „mit Rücksicht [...] auf die schwierigen Zeitläufe von einer besonderen Veranstaltung Abstand“⁴³.

2.6 Zerstörung

Ab März 1938 waren mit einem Schlag Jüdinnen und Juden in Österreich brutalen Übergriffen ausgesetzt und das blühende Leben der Kultusgemeinden durch zerstörerische Maßnahmen auf ein Minimum reduziert.

Der Linzer Tempel blieb im Gegensatz zu den meisten übrigen in jüdischem Besitz befindlichen Gebäuden noch einige Zeit in Obhut der Kultusgemeinde. Ende September 1938 fand noch eine letzte Trauung in der Synagoge statt. Melitta Gans, geborene Sand, bemerkte dazu: „Ich heiratete Gustav Gans im September 1938, es war die letzte Trauung, bevor der Tempel in der Bethlehemstraße in der Kristallnacht [...] gesprengt wurde.“⁴⁴

Rabbiner Viktor Kurrein verließ im Sommer mit seiner Familie Linz. Der Kul-

tusgemeindepräsident Dr. Karl Schwager war schon im April von der Gestapo durch Max Hirschfeld ersetzt worden. Dem kommissarischen Leiter der Linzer Kultusgemeinde stand für religiös-rituelle Belange nur mehr Kantor Moritz Mandel zur Seite.⁴⁵

Einen grausamen Höhepunkt des Jahres 1938 bildete im ganzen Deutschen Reich die Pogromnacht und damit die Zerstörung wertvoller Kulturgüter wie der Linzer Synagoge.

Im Gemeindehaus an der Bethlehemstraße, direkt vor dem Tempel gelegen, hatten einige jüdische Familien ihre Notunterkunft aufgeschlagen.

Ein Zimmer im Dachgeschoß wurde von der katholischen Hausbesorgerin bewohnt. Diese wurde durch heftiges Fensterklirren in der Nacht aufgeschreckt. Gemeinsam mit dem Sekretär der Kultusgemeinde versuchte sie die Polizei zu rufen – mindestens zehn Mal – und sie erhielt immer die Antwort, dass sie falsch verbunden sei. Diese Antwort bekam sie allerdings immer erst zu hören, als sie die Vorgänge beim Tempel zu beschreiben begann.⁴⁶

⁴³ Mitteilungen für die jüdische Bevölkerung der Alpenländer, 25. Mai 1937, Nr. 284, 1.

⁴⁴ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 573.

⁴⁵ Vgl. Verena Wagner, Linz 1918/1938. Jüdische Biographien, Linz 2018, 253 f. und 344.

⁴⁶ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 573.

SA und SS brachen in der Nacht auf den 10. November den Tempel gewaltsam auf, um ihn zu zerstören.

Im Tempelanbau, in der Rabbinatskanzlei, hatte Familie Hesky, nachdem man sie aus ihrer Wohnung geworfen hatte, notdürftig Unterschlupf gefunden. Ein SA-Führer forderte die Familie auf, sich ruhig zu verhalten und sperrte sie in der Kanzlei ein. Bald danach bemerkte die Familie Brandgeruch und wenig später stand die Synagoge lichterloh in Flammen. In Todesangst schrie Familie Hesky um Hilfe, erst jetzt öffnete man die Tür, sie konnte im letzten Moment dem sicheren Tod entkommen.⁴⁷

In dieser Nacht fotografierte ein Priesterseminarstudent aus dem direkt in der Nachbarschaft liegenden Priesterseminar die brennende Synagoge. Josef Dopler, ein weiterer Student, erinnerte sich, dass am nächsten Tag im Seminargarten angebrannte Blätter aus Gebetbüchern mit hebräischer Sprache lagen. Zuerst überlegte er, ein solches Blatt aufzuheben und mitzunehmen, er ließ es aber bleiben, denn mit diesem Frevel wollte er nichts zu tun haben.⁴⁸

Ein paar weitere Fotos wurden am nächsten Morgen aufgenommen, sie befinden sich im Archiv der Stadt Linz. Auf den meisten Bildern sind Feuerwehrmänner zu sehen, die in dieser Nacht nur das Übergreifen des Brandes auf Nachbarhäuser verhinderten, aber den Brand selbst nicht löschten. Ein Bild zeigt den kommissarischen Leiter Max Hirschfeld.



Abb. 5: Das zerstörte Innere der Linzer Synagoge mit Max Hirschfeld (mitte)
(Archiv der Stadt Linz)

Es blieben kaum Überreste von dem eindrucksvollen Bauwerk – im Museum der Linzer Kultusgemeinde wird ein noch erhalten gebliebener Schlüssel aufbewahrt.

Die Autorin: Verena Wagner, geb. 1964 in Linz, Studium der evangelischen Theologie in Wien, seit 1990 Lehrerin an höheren Schulen in Linz. Ab 2001 Arbeiten und Veröffentlichungen zur Geschichte der Linzer Israelitischen Kultusgemeinde sowie zu Jüdinnen und Juden in Linz und Oberösterreich; GND: 134123034.

⁴⁷ Vgl. Verena Wagner, Linz 1918 / 1938 (s. Anm. 45), 254–258.

⁴⁸ Vgl. Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz (s. Anm. 4), 579.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Janowski, Bernd: *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2019. (805) Geb. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A) / CHF 100,92. ISBN 978-3-16-156949-4.

Nach vielfältigen anthropologischen und theologischen Forschungen hat Bernd Janowski, emeritierter Alttestamentler in Tübingen, nun seine eigene umfassende Anthropologie des Alten Testaments vorgelegt. Er greift auf Vorstudien zurück, bietet aber auch neues Material und weiterführende Darstellungen.

Im Einleitungskapitel (§ 1) werden unter der Fragestellung „Was ist der Mensch?“ grundsätzliche Themen behandelt: Die Forschungsgeschichte konzentriert sich v. a. auf Hans Walter Wolff, der sowohl würdigend als auch mit kritischen Anfragen besprochen wird. Allgemein werden die konkreten Lebensumstände in Israel/Palästina dargestellt: die natürlichen Lebensbedingungen (Klimazonen, Landschaftsrelief) und die kulturellen Lebensformen. Für letztere ist ein „konstellativer Personbegriff“ charakteristisch: Der einzelne Mensch ist immer eingebunden in ein soziales Gefüge, personale und kollektive Identität sind miteinander verbunden: „der Mensch ist ein *leibgebundenes Sozialwesen*“ (30). Die Mehrdimensionalität und „Ganzheitlichkeit“ ist ein grundlegendes Charakteristikum der Auffassungen vom Menschen in der Hebräischen Bibel. Zentral für das religiöse Symbolsystem ist nach Janowski die Vorstellung von JHWH als Königsgott vom Zion in der Jerusalemer Tempeltheologie, die in der mittleren Königszeit entwickelt wurde.

Janowski setzt mit der Beschreibung menschlicher Lebensphasen ein (§ 2: Biografische Aspekte: mit einem Schwerpunkt bei Geburt und Tod). Zunächst geht es um den „Weg ins Leben“. Hier wird die Erschaffung des Menschen durch Gott in Gen 2,7 als *locus classicus* verhandelt und die vielfältige Semantik von *nəpəš* aufgerollt: Kehle und Atem (Jes 5,14); Verlangen, Begehren (Ex 23,9); vitales Selbst,

Bernd Janowski

Anthropologie des Alten Testaments

Grundfragen – Kontexte – Themenfelder



Lebenskraft (Ps 23,1–3); individuelles Leben (Gen 9,8–10); Lebewesen, Person (Lev 2,1); von der Kehle zur Seele. Janowski sieht „Leben“ als den die verschiedenen Aspekte von *nəpəš* verbindenden Begriff. Das „Wunder der Geburt“ wird anhand zentraler Texte reflektiert: Ex 1,15–22; Ps 22,10–11; 139; Ijob 3,3–16; 10,8–13 u. a. Der Akt der Namensgebung, meistens durch die Mutter (1 Sam 1,19–20), aber auch durch den Vater (Gen 16,15–16), ist gleichzeitig ein Akt der Individuation, ein Generationen verbindendes Geschehen und oft mit einer theologischen Aussage verbunden (theophore Namen). Dann wird der Endpunkt der menschlichen Biografie, der Tod, von mehreren Seiten beleuchtet: Unter den Stichworten „Reflexionen über das Lebensende“ und „alt und lebenssatt“ geht es um Texte, in denen über die Vergänglichkeit des Menschen nachgedacht wird (z. B. Gen 25,7–11; Koh 11,9–12,8). „Verbindung mit den Toten“ wird im alten Israel über Trauerriten und Totenklage sowie Totenkult gehalten. Janowski zeichnet bei den Todesvorstellungen im alten Israel folgende historische Entwicklung nach: Im vorexilischen Israel gilt JHWH prinzipiell als Gott der Lebenden. Ab dem Ende des

7. Jhs. v. Chr. ist eine „Kompetenzausweitung JHWHs“ zu beobachten, wonach die Macht JHWHs auch in den Bereich des Todes hineinreicht: von manchen Aussagen in Individualpsalmen zur Errettung vom „Tod im Leben“, über Weisheitstexte aus dem 6.–4. Jh., in denen von „ewigem Leben“ oder der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung die Rede ist (Ps 49,15–16; Ijob 19,25 ff.) bis hin zu apokalyptischen Texten aus dem 4./3. Jh. v. Chr., die explizit von einer Auferstehung der Toten/vom Tod reden (Jes 25,8; Ez 37,1 ff.) sowie Dan 12,2–3.13.

Ein Kapitel zu Gender- und Generationenaspekten (§ 3) setzt mit der schöpfungsgemäßen Gleichheit der Geschlechter nach dem priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,26–27) ein. In Gen 2,18–25 sieht Janowski die Entsprechung der Geschlechter und die Verhinderung der Einsamkeit als zentrale Aussagen. Neben der Vision der geschlechtlichen und sozialen Ebenbürtigkeit stehen Sätze, welche die zeitgenössische Realität hierarchischer Geschlechterverhältnisse spiegeln (Gen 3,16–19). Im sozialen Zusammenleben von Männern und Frauen werden die Bereiche Arbeitsteilung sowie Erotik und Sexualität verhandelt. Die Abfolge der Generationen ist ein weiterer zentraler Bereich alttestamentlicher Anthropologie. Das wird bei Fragen zu Kindheit und Erziehung im alten Israel, dem genealogischen Denken und dem Elterngesetz deutlich.

Darauf folgt ein Überblick über Elemente des alttestamentlichen Personbegriffs, aufgeteilt in die Leibesphäre (§ 4) und die Sozialsphäre (§ 5) des Menschen, die in Korrelation zueinander stehen. Werden Körperteile genannt, so sind ihre Funktionen und Wirkungsweisen, aber auch Wahrnehmungen, Emotionen und Handlungen mitgemeint. Über den Körper werden Beziehungen zu anderen Menschen und zu Gott hergestellt. Janowski bezeichnet das Herz (*leb*, *lebāb*) als Mitte der Person. Das Herz ist in der Hebräischen Bibel nicht nur Sitz von Gefühlen, sondern auch Denken und Wollen werden im Herzen lokalisiert. Es ist nicht nur inneres Organ, sondern auch ein Ort der Innen-/Außen-Relation, sowohl zwischenmenschlich als auch zwischen Mensch und Gott. Die Erkenntnisfähigkeit des Herzens kommt aus dem „hörenden Herzen“ (*leb šomeʿ*), dem aufmerk-

samen Hören, um das z.B. Salomo Gott in 1 Kön 3,9 bittet. In dieser bildlichen Rede ist das Herz selbst ein Sinnesorgan. Es kann hören und wahrnehmen. Darüber hinaus hat es die intellektuelle Fähigkeit oder Einsicht, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Es steht hier *pars pro toto* für den ganzen Menschen und seine Urteilsfähigkeit.

Die Nieren (*kēlayôt*) sind neben dem Herzen der Ort des Gewissens, über die Nieren wirkt Gott ein. Die Redewendung „auf Herz und Nieren prüfen“ geht auf das biblische Menschenbild zurück (Ps 7,10). Die Nieren sind nach alttestamentlicher Anthropologie der Sitz tiefster Emotionen, von großer Freude bis zu tiefstem Leid. Sie gehören zu den am Anfang von Gott im Mutterleib geschaffenen inneren Organen des Menschen (vgl. Ps 139,13). Eine Verbindung von Herz und Nieren kommt z.B. in Ps 73,21–22 zum Ausdruck, wo von der „Verbitterung“ des Herzens und einem „scharfen Stechen“ in den Nieren die Rede ist. Herz und Nieren sind hier nebeneinander Orte des Gewissens, an denen Erkennen (*yad'*) stattfinden soll. Im Sinne der „Ganzheitlichkeit“ wird die Welt der Emotionen ebenfalls im Abschnitt über die Leibesphäre des Menschen (§ 4) verhandelt, zunächst über die Gegensatzpaare Lieben und Hassen, Lachen und Weinen, dann die Themen Angst und Depression mit einem Exkurs über Krankheit und Heilung.

Im Kapitel zur Sozialsphäre des Menschen (§ 5) geht es einerseits um Grundlagen des Zusammenlebens – Gemeinschaft und Barmherzigkeit: das Prinzip der Anerkennung (Ex 22,20–26), Paradigmen sozialer Anerkennung: ein Ethos der Hingabe (Mi 6,1–8); Ruth als personifizierte Hingabe und narrative Anthropologie; das Thema Gastfreundschaft – und andererseits um die Gefährdungen des Zusammenlebens: gemeinschaftswidriges Verhalten (Mi 7,1–7), verletzende Gesten (z.B. Kopfschütteln: Ps 22,8; Zähneknirschen: Ps 35,15–16; Auslachen: Dtn 21,6–7) und Worte (z.B. Beschimpfung, Beschämung: Ps 22,7; üble Nachrede: Ps 41,6–9; Schadenfreude: Spr 17,5), Paradigmen sozialer Missachtung: Entehrung und Schande sowie Freunde, die zu Feinden werden. Ein Exkurs zur Feindesliebe schließt diesen Abschnitt ab: Das Gebot der Nächsten-

und Fremdenliebe in Lev 19,17–18.33–34 entspricht sachlich dem Gebot der Feindeshilfe in Spr 25,21–22, das Parallelen in der ägyptischen Weisheitsliteratur hat. „Der Umgang mit dem Feind ist ein Maßstab für das Menschsein und deshalb ein Meilenstein der biblischen Anthropologie“ (224).

Der Abschnitt zu Formen des sozialen Handelns umfasst Tätigkeiten des Menschen (§ 6), aufgeteilt in die Bereiche Arbeit und Ruhe sowie Wirtschaftssystem und Rechtswesen, und die Kommunikation des Menschen (§ 7): einerseits Grundformen menschlicher Kommunikation und andererseits den Kontakt mit dem Heiligen. In der agrarisch geprägten Gesellschaft des biblischen Israel sind Ackerbau, Viehhaltung und Obstanbau sowie handwerkliche Tätigkeiten und Handel die Alltagstätigkeiten der Menschen. Die Entstehung des Sabbats als Arbeitsunterbrechung geht auf ein Verschmelzen von Vollmond-Sabbat und Siebtem Tag in vorexilischer Zeit zurück. In exilisch-nachexilischer Zeit wird dieser ehemalige Tabutag zu einem wöchentlichen Feiertag umgebildet (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21) und zu einem Israel von den umliegenden Völkern unterscheidenden Identitätsmerkmal. Wirtschaft und Gesellschaft sind durch Subsistenzwirtschaft und prekäre Arbeitsverhältnisse (*persona miserae*) gekennzeichnet. Recht und Gerechtigkeit sind sozietheische Grundbegriffe, sowohl in institutioneller und politisch-sozialer Hinsicht als auch auf personaler Ebene. Janowski streicht den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben (Spr 24,23–25) als Kerngedanken des alttestamentlichen Rechtswesens heraus (261). Ziel ist das „Tun der Gerechtigkeit“ (*šædæq* und *šædāqāh*). Die göttliche Gerechtigkeit garantiert die menschliche Gerechtigkeit und stellt sie immer wieder neu her. In § 7 geht es einerseits um zwischenmenschliche Kommunikation und andererseits um die Kommunikation mit Gott, Formen des Kontakts mit dem Heiligen: Gebet und Musik sowie Opfer und Opferkritik.

Ein Kapitel über Aspekte der Welterfahrung enthält Überlegungen zu Raum (§ 8) und Zeit (§ 9). Das Kapitel zum Raum ist in den natürlichen (Himmelsrichtungen, Verhältnis zur Natur) sowie sozialen Raum (Dorf- und Stadt-

kultur, Vierraumhaus; das Tor als öffentlicher Raum) auf der einen Seite und den symbolischen Raum (wahrgenommener und erzählter Raum; horizontales und vertikales Weltbild; heiliger Raum; Gotterfülltheit der Welt) auf der anderen Seite aufgeteilt. Im Kapitel zur Zeit werden natürliche und soziale Zeitverständnisse verhandelt sowie Feste und Festfreude.

Auf diese Kapitel, die Beispiele aus unterschiedlichen Bereichen des Alten Testaments bringen, folgt ein Abschnitt, der die Menschenbilder nach den einzelnen Kanonten zu bündeln versucht (§ 10–12 Menschenbilder im ersten bis dritten Kanonteil). Beim ersten Kanonteil (§ 10) liegt der Schwerpunkt bei der Urgeschichte und der priesterschriftlichen Anthropologie. Der zweite Kanonteil (im Sinne der Hebräischen Bibel: Vordere und Hintere Propheten) wird repräsentativ unter den Gesichtspunkten „Anthropologie des Königtums“ und „Prophetische Anthropologie“ untersucht, letztere mit einigen wenigen Beispielen v. a. aus Deuteronomias. Der dritte Kanonteil (§ 12) ist mit Psalmen und Weisheit wieder breiter vertreten.

Ein abschließendes Resümee versucht Grundzüge alttestamentlicher Anthropologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und unter thematischen Gesichtspunkten zu bündeln (§ 13). In der Vielfalt unterschiedlicher Menschenbilder und anthropologischer Aspekte innerhalb des Alten Testaments sieht Janowski in der Erfahrung der Leiblichkeit, dem Ethos der Gerechtigkeit und dem Bewusstsein für die Endlichkeit des Menschen grundsätzliche Elemente bzw. anthropologische Konstanten, die sich durch alle Texte ziehen.

Die Kombination aus eingehenden Textstudien anhand von Beispieltexen und der Verbindung von Einzelbeobachtungen zu großen Linien ist sehr gelungen. Der umfangreiche Anhang mit Text- und Bildbeispielen über das Alte Testament hinaus, aus Ägypten, dem alten Orient, der griechischen und römischen Antike bis hin zur rabbinischen Literatur und zum Koran sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis machen das Buch zu einer Fundgrube für alle Fragestellungen alttestamentlicher Anthropologie.

Wien

Marianne Grohmann

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Löw, Benedikt Maximilian: *Christen und die Neue Rechte?! Zwischen Ablehnung und stiller Zustimmung. Eine Problem- anzeige.* Diplomica Verlag, Hamburg 2017. (96) Kart. Euro 34,99 (D). ISBN 978-3-96146-569-9.

Zutreffend diagnostiziert der Verfasser, dass Deutschland und Europa sich in Umbrüchen befinden, deren Ausgangspunkt die Debatten im Zuge der Flüchtlings- und Asylkrise bilden und ein Erstarken zunächst euroskeptischer, dann rechtsnationaler Parteien nach sich zogen. Präzise beobachtet der Verfasser dabei eine Ausweitung der politischen Kampfzone: Längst geht es nicht mehr nur um Gesellschaftsdiskurse zur Bewältigung der Flüchtlingskrise; vielmehr wird in umfänglicher Manier in mehrfacher Weise auf Retrotopien zurückgegriffen: In institutioneller Hinsicht wird das Projekt der EU zur Gänze infrage gestellt, auf gesellschaftlicher Ebene geht es um „die Restitution eines traditionellen Familien- und Frauenbildes, die militante Ablehnung von Abtreibung und gleichgeschlechtlicher Ehe, die Angst vor einem irgendwie gearteten politischen Islam, Asyl und Einwanderung, sowie grundsätzliche Vorbehalte gegenüber des pluralen Systems parlamentarischer Demokratien“ (3). Die zentrale Hypothese des Buches ist, dass es eine Verbindung gibt zwischen den genannten politischen Bewegungen bzw. ihren parteipolitischen Kondensierungen einerseits und einem „Christentum fundamentalistischer Prägung“. „[D]ie [...] Untersuchungen versuchen, mögliche Gefahrenpotentiale innerhalb theologischer wie weltanschaulicher Konfliktfelder aufzuzeigen und somit auch zu einer Sensibilisierung gegenüber genannter Problematik und zur kritischen Selbstreflexion auf theologischer Seite beizutragen“ (4).

Das so umschriebene Forschungsanliegen bearbeitet der Verfasser unter Einbeziehung plausibler Bezüge zum tagespolitischen Ge-

schehen. Die perspektivische Weite zwischen abstrakter Fragestellung einerseits und Konkretion andererseits ist zweifellos als Stärke der Arbeit zu benennen. Der Verfasser nimmt schrittweise begriffliche Präzisierungen vor (etwa zu „Extremismus“, „Rechtspopulismus“, „Fundamentalismus“ etc.), die der Diskussion eine gewinnbringende Schärfe verleihen. Diese begrifflichen Vorklärungen sind eine methodisch sinnvolle Hinführung zum Herzstück der Arbeit, nämlich den Kapiteln fünf und sechs, in denen der Verfasser zunächst ideologische und systemische Analogien zwischen Fundamentalismus und Rechtsextremismus identifiziert, in einem weiteren Konkretisierungsschritt die Beziehung zwischen rechtsnationalen Parteien und konservativen Christen diskutiert und schließlich die Fragestellung auf die gesellschaftlichen Umbrüche in der Bundesrepublik Deutschland engführt. Dabei rekonstruiert Löw zunächst das Hervorgehen der „Christen in der AfD“ (ChrAfD) aus dem 2013 gegründeten Pforzheimer Kreis. Die Grundsatzerklärung der ChrAfD wird sodann einer kritischen Inhaltsanalyse unterzogen. So zeigt der Verfasser beispielsweise auf, wie die Grundsatzerklärung sich um ein dezidiert überkonfessionelles Profil bemüht (55f.). Im Hinblick auf das Grundsatzpapier der ChrAfD identifiziert der Verfasser eine Reihe von Themen, die als Brückenthemen „fundamentalistische Christinnen und Christen konfessionsübergreifend mit rechtsextremen Parteien verbinden“ (66). Einsichtig ist dabei etwa, dass „Islamkritik“ hier ein starkes Bindeglied bildet. Hier klingt – ohne explizit zu werden – an, dass sich politische Exklusionsstrategien bisweilen mit einem pseudo-naturrechtlich herbeiargumentierten Ethnopluralismus im Sinne einer vorgegebenen „Ordnung“ der Völker, deren Vermischung es zu vermeiden gelte, bekleidet. Weniger einsichtig ist, warum etwa der Lebensschutz als solcher bereits als dezidiertes Brückenthema zwischen Fundamentalisten und Rechtsextremen gelten soll. Das hierfür argumentativ angeführte Zitat aus dem Grundsatzpapier („Das menschliche Leben, von seinem Anfang bis zu seinem natürlichen Ende, ist von Gott gegeben und entzieht sich für uns Christen damit seiner menschlichen Verfügbarkeit“), das vom Verfasser bereits als Kriminalisierung von Abtreibungsbefürwortern ausgedeutet wird, trägt nur bedingt zur Klärung bei. Man mag die Argumentation der ChrAfD für misslungen und vorgeschoben

ben halten und man könnte sicher die Instrumentalisierung eines theologisch-ethischen Themas unterstellen. Aber de facto erfasst das wiedergegebene Zitat inhaltlich nicht nur die lehramtliche Position der Kirche sowie die Position weiter Teile der sogenannten „C“-Parteien, sondern teilweise auch die des Gesetzgebers, der unter bestimmten Bedingungen etwa den Schwangerschaftsabbruch nicht als „legal“, sondern „nur“ als straffrei einstuft. Hieraus bereits eine Kriminalisierung von Abtreibungsbefürwortern abzuleiten ist zwar möglich, hätte aber argumentativ noch klarer herausgearbeitet werden müssen. Zugleich benennt der Verfasser die Thematik des Lebensschutzes an anderer Stelle als „theologisch gerechtfertigte[s] Anliegen“ (77). Hier bleibt etwas unklar, inwieweit ein solches Thema als Brückenthema zwischen Fundamentalisten und Rechtsextremen dienen soll. Das gefährliche Potenzial dieses Brückenthemas könnte beispielsweise dort liegen, wo „kirchliche Initiativen zum Lebensschutz [...] aufgegriffen und völkisch instrumentalisiert werden“, in dem Sinne, dass „mehr ‚deutsche‘ Kinder geboren werden sollen.“ (Harald Lamprecht, *Rechter Nationalismus und das Christentum*, in: Reinhard Hempelmann / Harald Lamprecht [Hg.], *Rechtspopulismus und Christlicher Glaube*, Berlin 2018, 9).

Sachlich zurückhaltend schließt der Verfasser mit der Feststellung, dass sich ein „endgültiges Fazit als schwierig“ gestaltet, weist aber darauf hin, dass „übersteigerte christlich-fundamentalistische Grundüberzeugungen [...] nachweislich ein Substrat [bilden], welches das fruchtbare Wachstum rechtsextremer Haltungen nachhaltig begünstigt“ (77). Im Bezug auf die Praxis zieht der Verfasser die zutreffende Konsequenz, dass es „der Präventions- und Aufklärungsarbeit in politischen wie gesellschaftlichen Themen“ (78) bedarf, und „Kooperationen mit vermeintlich christlich-gesellschaftspolitischen Gruppierungen, Aktionsbündnissen und auch Parteien kritisch zu hinterfragen“ sind (79).

Wenngleich angesichts des klaren und zielführenden Aufbaus gut zu verschmerzen ist, dass die zugrunde gelegte Methodik keiner eigenen Diskussion unterzogen wird, bleibt punktuell unklar, ob die untersuchte Beziehung zwischen Christen und der Neuen Rechten typologisch oder genealogisch zu verstehen ist: Es wird nicht hinreichend präzisiert, ob die Arbeit komparativ vorgeht und fundamentalistische

und rechte Positionen komparativ nebeneinanderstellt, oder ob sie deren Wechselwirkungen aufeinander untersucht. Ein komparatives Vorgehen bräuchte dann aber eine inhaltliche Spezifizierung der *tertia comparationis* und eine methodische Spezifizierung ihrer Gewinnung. Ein genealogischer Ansatz müsste über inhaltliche Gemeinsamkeiten hinaus auch tatsächliche Wechselwirkungen nachweisen. Die Tatsache, dass eine entsprechende methodische Festlegung nicht explizit vorgenommen wird, schmälert dennoch in keiner Weise die Relevanz des Buches, greift es doch ein im öffentlichen Diskurs über die Neue Rechte oft zu Unrecht vernachlässigtes Thema auf. Theolog*innen sollten das Buch von Löw in jedem Fall zur Kenntnis nehmen und als eine Einladung verstehen, sich an der darin angestoßenen, wichtigen Diskussion zu beteiligen. Der Verfasser leistet also seinerseits mit seiner Monografie einen hilfreichen Impuls für die politische Aufklärung und Präventionsarbeit, die er in seinem Fazit zurecht fordert.

München

Richard Mathieu

♦ Silber, Stefan: *Kirche, die aus sich herausgeht*. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr. Echter Verlag, Würzburg 2018. (288) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-05325-3.

Als Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* Nr. 27 von seiner Kirche eine „*conversión pastoral*“ forderte, überforderte das offenkundig zumindest die deutschsprachige Übersetzungsabteilung des Vatikans – oder wen genau auch immer. „Pastorale Umkehr“ wäre und war die korrekte Übersetzung aus dem Spanischen ins Deutsche, mit all den Konnotationen, die der Begriff der „Umkehr“ theologisch und spirituell besitzt. Für manche war das zu viel. Nach ein paar Tagen war in der deutschen Fassung nur noch von einer „pastoralen Neuausrichtung“ zu lesen – so bis heute.

Das hier anzuzeigende Buch von Stefan Silber, habilitierter Systematiker, Professor für Didaktik der Theologie im Fernstudium mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, lange Zeit zuvor Pastoralreferent in der Diözese Würzburg und von 1997 bis 2002 Leiter eines diözesanen Katechistenzentrums in Bolivien, ist eine einzige, in immer neuen An-

laufen unternommene Auslotung des letztlich eben doch fundamentalen Unterschieds zwischen einer mehr oder weniger pragmatisch-unverbindlichen „pastoralen Neuausrichtung“ und einer grundlegenden, am Konzil und den Erfahrungen der lateinamerikanischen Kirche orientierten „pastoralen Umkehr“. Im Wesentlichen eine Sammlung bereits erschienener Aufsätze, besitzt das Buch doch innere Konsistenz und einen eindeutigen Focus: Was würde es bedeuten, wenn die katholische Kirche ihre in langen Jahrhunderten habituell und strukturell erworbene Selbstbezüglichkeit endlich hinter sich lassen und wirklich in Wort und Tat realisieren würde: „Die Kirche kann nur dann sie selbst werden, wenn sie aus sich herausgeht“ (265)

Silber buchstabiert die Konsequenzen dieses Paradigmenwechsels an den hierfür einschlägigen Themen durch: an der dafür notwendigen realistischen Weltwahrnehmung („Fürchtet euch nicht! Gesellschaftlicher Wandel als Zeichen der Zeit“, 20–35, „Gott auf den Straßen der Megastädte“, 35–52), der Volk Gottes Lehre des II. Vatikanums als ekklesiologischer Basis („Die Laien sind die Kirche. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils aus der Sicht der Laien“, 54–92), am zentralen, kirchenkonstitutiven Ort der Armen („Kirche der Armen“, 93–162: hier steht der nicht oft genug zu erinnernde Katakombenpakt als untergründiges Zentrum der pastoralen Umkehr des II. Vatikanums im Mittelpunkt), sowie an der Perspektivenumkehr, die darin liegt, wenn nicht die Erwartungen oder gar Imperative der Kirche an die Welt im Mittelpunkt stehen, sondern umgekehrt es zuerst darum geht, „was die Welt von der Kirche erwarten kann“ (163–266.) In diesem letzten, teils sehr konkreten Abschnitt, finden sich vielfältige Anregungen zur kreativen Weiterentwicklung klassischer Vollzüge der Kirche – für Verkündigung, Sozialpastoral, Spiritualität, interkulturelle Pastoral oder kirchliche Strukturreformen –, Anregungen, die auch für die kirchliche Realität etwa Österreichs und der Schweiz ausgesprochen wertvoll sind.

Der Autor ist dabei weit davon entfernt, lateinamerikanische Konzepte unmittelbar auf die doch anderen kulturellen, historischen und gesellschaftlichen Kontexte westeuropäischer Kirchen zu übertragen. Gerade deshalb gelingt ihm ein höchst anregendes Buch. Biografisch und konzeptionell geprägt von der Perichorese von Lehre und Leben, Dogma und Pastoral

(Elmar Klinger), schafft es Silber, pastorale Basisnähe und systematische Abstraktion so an- und einzusetzen, dass ein anregender Transfer zwischen unterschiedlichen ortskirchlichen Realitäten möglich wird.

Das Buch ist für theologisch interessierte Leserinnen und Leser geschrieben: ebenso fundiert wie verständlich. Nach der Amzonasynode und dem teils inspirierenden, teils enttäuschenden Papstschreiben in seiner Folge ist es eine wirklich auferbauende Lektüre. Denn es zeigt, was möglich wäre und teils auch schon möglich ist. Es zeigt übrigens wie nebenbei auch, dass pastorale Umkehr und strukturelle Reformen nicht gegeneinander ausgespielt werden können, sondern sich gemeinsam aus der fundamentalen Tatsache ergeben, dass die Kirche nur im „Dienst an der Welt“ ihre „pastorale und missionarische Identität“ (266) findet. Dann aber muss sie auch alles tun, damit sie zu diesem Dienst auch glaubwürdig fähig ist.

Das Buch von Stefan Silber ist allen in der Kirche Tätigen als tröstliche und orientierende Lektüre sehr zu empfehlen.

Graz

Rainer M. Bucher

♦ 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.

Anlässlich des 100. Geburtstags des Matthias Grünewald Verlags lud dessen Lektor eine Reihe renommierter Theologinnen und Theologen dazu ein, in einem kurzen Essay zu der folgenden Frage Stellung zu nehmen: „Worin sehen Sie die entscheidende theologische Frage der Zukunft?“ (11). Im ersten Teil werden grundlegende Beiträge versammelt (14–60), im zweiten Teil einzelne Themenstellungen (61–129), im abschließenden kurzen dritten Teil geht es um eine exemplarische Skizze der Durchführung (131–149). Insgesamt fallen folgende Charakteristika auf: 1. Die Mehrzahl der Theologinnen und Theologen, die zu Wort kommen, sind fachlich den praktischen theologischen Fächern zuzuordnen. Ist hier mehr Sensibilität für Fragen der Zukunft zu erwarten? 2. Erstaunlich oft wird auf die großen Autoritäten des 20. Jahrhunderts Bezug genommen (Ro-

mano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, das Zweite Vatikanische Konzil insbesondere mit der Pastoralkonstitution). 3. Die gegenwärtige Theologie hat sich viel stärker auf eine weltweite Pluralität einzustellen, auf „eine Gestalt des Humanismus und des Miteinanders, die von Grenzüberschreitungen, von Begegnung mit und von Herausforderung durch die anderen geprägt ist“ (149, Anm. 38). 4. Dem kirchlichen Lehramt von Papst Franziskus und dem Konzil kommt eine neue führende und visionäre Rolle zu, wie sie die Vergangenheit nicht kannte. Dies wird besonders eindrucksvoll im letzten Beitrag von Margit Eckholt gezeigt. Entsprechend auch die Einschätzung von Julia Enxing: „Kreativität, Außergewöhnliches, Lebensnähe und Transdisziplinarität wurden in keinem päpstlichen Schreiben [wie in „Veritatis Gaudium“] zuvor je so positiv beurteilt.“ (41) Höchst erfreulich auch die Aussage, dass das Zweite Vatikanische Konzil wie die Generation der Konzilstheologen „Ungeheures“ geleistet hätten (54f.). Der zugespitzten Themenfrage stellen sich die Autorinnen und Autoren mit verschiedenen Strategien. Entweder wird die präzise Frage in einem erweiterten Sinn reformuliert oder schlichtweg ignoriert bis zur Peinlichkeit eines selbstdarstellerischen Leistungs- und Erfolgsberichts (113–116). Am besten und eindeutigsten ist die lapidare Aussage: „Die für mich wichtigste, die entscheidende theologische Frage der Zukunft ist die Frage nach dem Menschen.“ (94) In einem Fall wird die Schärfe der Frage ausdrücklich reflektiert (54). Einer der inhaltlich gewichtigsten und empirisch gut begründeten Beiträge ist jener von Regina Polak, welche die Auseinandersetzung um die Würde des Menschen zum theologischen Signum der Zukunft macht (86–93). Einmal mehr mahnt Ottmar Fuchs die Freiheit des Glaubensaktes als für die Zukunft entscheidend ein (79–85). Legte man hinsichtlich der scharf gestellten Themenfrage strenge Maßstäbe an, hätte fast die Hälfte der Manuskripte wegen Themaverfehlung zurückgeschickt werden müssen. Damit freilich wäre das Scheitern eines verlegerisch zu anspruchsvoll angesetzten Projekts offensichtlich geworden. So bleibt eine Sammlung mehr oder weniger geistvoller Essays, die hinter dem selbstgesteckten Anspruch zurückbleiben. Davon, dass die Gesamtheit der Beiträge dieses Bandes „die Aufgaben einer menschendienlichen, innovativen und zukunftsfähigen Theolo-

gie“ „knapp und pointiert“ umreißen (Klappentext der Rückseite) kann leider keine Rede sein.
Bamberg/Linz *Hanjo Sauer*

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.

Mit dem Erscheinen dieses Bandes ist nun auch der dritte Teil des hebräischen Kanons in der revidierten Übersetzung von Rabbiner L. Philippson erneut zugänglich und man freut sich mit den Herausgebern, dass jetzt diese bedeutende zweisprachige Bibelausgabe des 19. Jhs. vollständig vorliegt. Für die Besprechung der anderen Bände vgl. ThPQ 164 (2016), 201f.: Tora, und ThPQ 165 (2017), 311f.: Propheten.

Im Unterschied zum christlichen Kanon enthält dieser Teil auch die (neben Hld, Kgl und Koh) zu den Festrollen gehörigen Bücher Rut und Ester, weiters das nicht zu den Propheten gezählte Buch Daniel sowie Esra, Nehemia und 1, 2 Chronik. Vorangestellt sind auch in diesem Band die üblichen „Editorischen Vorbemerkungen“, welche die nötigen sprachlichen Angleichungen sowie die Schreibung der Eigennamen erläutern. Anschließend folgen knappe und ansprechende Einführungen in die Bücher dieses Kanonteiles, für welche Deborah Kahn-Harris verantwortlich zeichnet.

Der Textteil beginnt mit dem Buch der Psalmen, dessen deutscher Text schon 2017 von Rüdiger Liwak u.a. im Voraus herausgegeben und von mir in ThPQ 166 (2018), 315f. vorgestellt wurde. Der hebräische Text der Psalmen ist in dieser Ausgabe nicht wie etwa im Codex Leningradensis stichisch, sondern fortlaufend geschrieben; das gilt auch für den langen alphabetischen Psalm 119, in welchem zudem der Wechsel der Buchstaben (– anders als im Codex Leningradensis –) nur mit einem kleinen Spatium angedeutet ist. Eine Ausnahme in der Schreibung bildet Ps 18, der auffallenderweise wie in der Parallele in 2 Sam 22 im Stile des Meerliedes (Ex 15) gestaltet ist – offenbar eine

Besonderheit der Ausgabe von Meir ha-Levi Letteris, die dem ganzen Projekt zugrunde liegt. Der deutschen Übersetzung der einzelnen Psalmen ist jeweils eine thematische Überschrift vorangestellt – im Anhang (881–885) auch geschlossen angeführt –, was m. E. die Suche nach einem Psalm für einen speziellen Anlass sehr erleichtert.

Auch die folgenden Bücher sind im Anhang (886–892) nach der Einteilung von Philippon inhaltlich aufgeschlüsselt. Insbesondere für das Buch Ijob und für das Hohelied ist diese Aufgliederung des Textes sehr hilfreich, weil im Fall von Ijob die Redegänge und im Hld die Wechselgesänge deutlich gemacht werden. Anders als bei den Psalmen wird allerdings diese Gliederung nicht in die Übersetzung eingefügt. Ebenso hilfreich ist die Unterteilung in den – im christlichen Verständnis – geschichtlichen Büchern Esra, Nehemia und Chronik, weil in diesem Fall zugleich der Lauf der Geschichte hervorgehoben wird, der nicht unbedingt jedem/r Leser/in geläufig ist. Schließlich ist noch zu erwähnen, dass auch dieser Band wie die anderen mit einem Glossar versehen ist, in welchem verschiedene Namen und Begriffe erklärt werden.

Insgesamt muss man also den Herausgebern dafür danken, dass sie diese wertvolle Bibelausgabe wieder neu zugänglich gemacht haben, die all jenen sehr gute Dienste leisten wird, welche auch die Ursprache in ihre Bibellektüre einbeziehen wollen.

Linz

Franz Hubmann

♦ 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.

Die letzten Jahre haben einige Neuübersetzungen bzw. Revisionen von Bibelausgaben im deutschsprachigen Bereich hervorgebracht. Man denke an die (revidierte) Einheitsübersetzung 2016 (kath.) und die Lutherbibel von 2017 (prot.). Einen starken Impuls erhielten all diese Projekte von den (deutschsprachigen) reformatorischen Kirchen in der Schweiz, welche bereits 2007 eine (Neue) Zürcher Bibel herausgegeben hatten. Diese steht in der Tradition von H. Zwingli und der von ihm mitverantworteten „Froschauer Bibel“ von 1531 und deren Revision von 1931. Mit der Ausgabe von

2019 wurde nun auch die letzte textliche Lücke im Bereich des Alten Testaments zum Großteil geschlossen.

Nun enthält die Zürcher Bibel (ZB) auch die sogenannten Deuterokanonischen Bücher: Judit (Jdt), Tobit (Tob), Baruch (Bar), Jesus Sirach (Sir), Weisheit (Salomos) (Weish) und die beiden Bücher der Makkabäer (1–2 Makk). Es handelt sich dabei um jüdische Schriften, welche ca. ab dem 3. Jh. v. Chr. in griechischer Sprache verfasst wurden, bzw. ab einem gewissen Zeitpunkt nur mehr in Griechisch tradiert wurden (z. B. Sir). Als wichtige Zeugen für das religiöse Denken des Judentums um die Zeitwende bilden sie dadurch auch eine wesentliche Brücke zwischen dem AT und dem NT. Deuterokanonisch ist jener Terminus, der im katholischen Bereich als Sammelbezeichnung für diese Schriften verwendet wird und damit ausdrückt, dass es sich um einen weiteren, zweiten Kanon heiliger Schriften handelt. Für die Kirchen der Reformation und deren (primären) Orientierung an den hebräischen Büchern des AT gerieten diese Bücher als Apokryphen bzw. Spätschriften zu einer „Ordnung zweiter Klasse“. Nichtsdestotrotz enthielten sowohl die Lutherbibeln bis ins 19. Jh. und die Froschauerbibel sowie die Fassung der ZB von 1931 diese Bücher und teilweise noch andere mehr, weshalb eine Re-Integration dieser Bücher in die Zürcher Bibel aufs Höchste zu begrüßen ist. Dennoch zeigen sich an den Rändern des Kanons noch immer Unschärfen, da auch die aktuelle ZB-Ausgabe der Deuterokanonika gewisse Texte bedauerlicherweise nicht enthält (in Klammer die Kapitel gemäß Einheitsübersetzung): Brief des Jeremia (Bar 6), die sog. Zusätze zu Daniel mit Susanna (Dan 13) und den Priestern des Bel bzw. dem Drachen (Dan 14) sowie die vielen Zusätze im griechischen Esterbuch.

Die Übersetzungen wurden alle ausgehend von den griechischen Textfassungen (basierend auf den aktuellen textkritischen Ausgaben) neu erstellt und stehen im Bewusstsein der ZB als möglichst wörtlicher Übersetzung in einem nüchternen und klaren Stil. Die Entscheidung, im Bereich der Deuterokanonika nur mehr von der griechischen Textbasis auszugehen, wurde ebenso bei der Lutherbibel und der Einheitsübersetzung getroffen. Das Weisheitsbuch des Jesus Sirach liegt nun z. B. in drei völlig neuen Übersetzungen auf Deutsch vor und lädt – wie auch die anderen Bücher (z. B. Tob) – zum Ver-

gleichen und vor allem zum Nachdenken über die Reichtümer und Akzente der Bibel ein.

Anmerkungen geben bei einzelnen Stellen Übersetzungsvarianten an. Ein großes Plus der Ausgaben der ZB sind besonders auch die Einleitungen am Beginn aller Bücher. Diese führen in knapper, aber essenzieller Form in die Inhalte des Buches ein, deren theologische Schwerpunkte und auch Fragen der Entstehung bzw. der Textgrundlage(n) – so nun auch bei den Deuterokanonika. Die Bearbeiter der Bücher werden leider nirgends genannt, doch ist hier der Kreis um Peter Schwagmeier, Johannes Andereg, Konrad Haldemann und Frank Ueberschaer für die Mühen des zehnjährigen Übersetzungsprojektes sehr zu würdigen. Neben der hier besprochenen Ausgabe der Deuterokanonischen Schriften als Separatausgabe finden sich diese nun auch in Standardausgaben der ZB zwischen AT und NT integriert (obendrein zum selben Preis). Hintergrundinformationen zur Neuausgabe und der ZB allgemein bietet die Homepage des Verlags TVZ-Zürich. Interessant wäre es nun freilich auch, das Kommentarwerk „bibel(plus) – erklärt“ im Hinblick auf die Deuterokanonika zu erweitern, die Bibelstellen-Verweise der Gesamtausgaben im Hinblick auf die neuen Texte abzugleichen (z. B. Mt 7,12 und Sir 31,15) und ev. auch das Glossar zu adaptieren (z. B. Stichwort Weisheit). Der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich ist ein großer Dank auszusprechen, diese Ausgabe mit ökumenischer Bedeutung gefördert zu haben. Die nun („vollständige“) Bibelübersetzung stellt eine sehr würdige Gabe zum Gedenken an den Beginn der Reformation unter Zwingli in Zürich im Jahr 1519 dar.

Linz

Werner Urbanz

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.

Die deutschsprachige Theologie ist ohne den Schweizer Beitrag nicht denkbar. Dafür stehen Namen wie Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Emil Brunner, Hans Küng und viele andere.

Nachdem die Klassiker des 19. und 20. Jahrhunderts in einem ersten Band „Gegen die Gottvergessenheit“ 1990 und jüngere AutorInnen in einem zweiten Band „Theologische Profile – Portraits théologiques“ 1998 behandelt worden sind, folgt nun ein dritter Band mit insgesamt 55 Portraits von Theologen und Theologinnen, deren Wirken bis in die Gegenwart reicht. Was vorgelegt wird, ist ein ehrfurchtgebietendes, voluminöses Opus, nach Fächern geordnet. Die Kapitel sind jeweils mit einer Einführung versehen. Faszinierend ist die sachlich gebotene Verzahnung von Theologie und Biografie, die durchwegs in mustergültiger Weise gelingt. Die ökumenische Ausrichtung ebenso wie eine durchgängig zu spürende Offenheit für einen interdisziplinären Dialog sind den HerausgeberInnen eine Selbstverständlichkeit. Das Stichwort „Aufbruch“ im Titel wird im Vorwort in folgender Weise gerechtfertigt: „Mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1948), mit der Seelisberger Konferenz (1947), einem ersten Brückenschlag zwischen Juden und Christen in der Nachkriegszeit, und dann vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (samt der dort vollzogenen anthropologischen Wende der Theologie) ist eine große Begeisterung für Theologie und Kirchen entstanden, die eine bis dahin ungekannte ökumenische Annäherung und Kooperation brachte.“ (17) Das Stichwort „Widerspruch“ wird an einer Zeitdiagnose in der folgenden Weise festgemacht: „Die Globalisierung wird konterkariert durch wachsende Nationalismen und Regionalismen, und im Religiösen zeichnen sich eine starke Privatisierung und ein markanter Rückgang kirchlich gebundener Religiosität sowie ein Aufschwung individueller Spiritualität ab.“ (18) Theologisch ungemein spannend lesen sich Präferenzen und Akzentsetzungen der behandelten Theologinnen und Theologen, wenn etwa der Alttestamentler Otmar Keel unverhohlen seine Sympathie für eine Spielart des biblischen Monotheismus bekundet, der sich nicht partikularistisch-exklusiv nach dem ägyptischen Modell des Echnaton artikuliert, sondern entgegen der Engführung der Theologen des Deuteronomiums einen „Gott aller Nationen“ einfordert. (73) Zu denken gibt auch, dass Systematiker wie Johannes Baptist Brantschen OP mit seiner einfühlsamen und an ein breites Publikum gerichteten Monografie „Warum lässt der gute Gott uns leiden?“ eine beachtliche Resonanz erzielen. Theologie-

geschichtlich interessant ist, dass Hans Halters Beitrag zum Thema „Homosexualität III“ nicht im „Lexikon für Theologie und Kirche“ erscheinen durfte. (330) Es ist eine kluge Entscheidung der HerausgeberInnen, den Kreis der Vorgestellten nicht auf die Fachtheologie zu beschränken, sondern in einem 10. Kapitel „Wegweisende Persönlichkeiten“ (693–821) den Blick auf Personen zu erweitern, die Kirche und Gesellschaft in ihrer Zeit besonders nachdrücklich geprägt haben, wie etwa Mario von Galli SJ, Ludwig Kaufmann SJ oder Anton Rotzetter OFMCap. Bei letzterem kommen exemplarisch auch biografische Brüche in den Blick, wie die Aufhebung des Klosters Altdorf, dessen Guardian Rotzetter war, durch den Rat der Schweizer Kapuziner, ohne die Betroffenen dazu zu befragen, geschweige denn in die Entscheidung mit einzubeziehen. Formal ist die Publikation mit Literaturangaben, dem Verzeichnis der Autoren und Autorinnen, sowie einem abschließenden Namensregister tadellos gemacht. Soviel geballte Information ist allemal auch seinen Preis wert.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ Gelmi, Josef: Cusanus. Leben und Wirken des Universalgenies Nikolaus von Kues (topos taschenbücher 1087). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (125) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 13,90. ISBN 978-3-8367-1087-9.

Der emeritierte Professor für Kirchen- und Diözesangeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen und Präsident des Brixner Diözesanmuseums ist bekannt für Forschungen zur Kirchengeschichte Tirols und Publikationen zum wohl berühmtesten Brixner Bischof des Mittelalters, Nikolaus von Kues oder Cusanus (1401–1464). Nun hat er eine kurze Einführung in sein Leben und Denken vorgelegt, die das bewegte Leben des Universalgelehrten, Kirchenreformers und Kurienkardinals in das politische und geistesgeschichtliche Geschehen seiner Zeit einordnet. Der Band ist die überarbeitete Version eines 2013 in Brixen publizierten Buches.

Die Zeit des Cusanus (14–22) wird vorgestellt mit der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna*, dem abendländischen Schisma mit gleichzeitig drei Päpsten (17; das Dekret *Haec Sancta Synodus* ist von 1415, nicht 1515)

sowie den Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz. In Basel wechselt Cusanus von der Konzils- zur Papstpartei, um die Einheit der Kirche zu fördern.

Es wird der Werdegang des Theologen (23–38) bis zu seiner Schrift *De docta ignorantia* (Über die belehrte Unwissenheit) von 1440 in Schwerpunkten dargestellt: Die bürgerliche Herkunft aus Kues an der Mosel, das Jurastudium in Padua, das Studium in Köln, Quellenstudien in Paris, eine kritische Sicht auf sein Streben nach kirchlichen Einkünften, das politische Wirken auf dem Konzil in Basel und die Reise nach Konstantinopel im Auftrag des Papstes, um die ostkirchliche Delegation zum Unionskonzil in Ferrara/Florenz zu geleiten, illustrieren exemplarisch das Wirken des jungen Gelehrten.

Als Reformator, Prediger und Seelsorger (39–63) wirkt Cusanus nach der Kardinalsernennung ab 1448. Auf seiner Legationsreise durch die deutschen Lande setzt er sich für die Erneuerung der Kirche durch Belehrung der Gläubigen, Verbot des Handels mit Ablässen und Reform der Klöster ein. Als Bischof von Brixen predigt er jeden Sonn- und Feiertag selbst, hält Diözesansynoden ab, will die wirtschaftlichen Verhältnisse des Bistums konsolidieren und eine strenge Observanz der Klöster durchsetzen. Dies weckt den Widerstand des Landesfürsten und adliger Klöster und führt zu beständigen Konflikten.

Aus seinem theologischen Wirken werden die Ökumene der Religionen und mystische Schau (65–71) vorgestellt, in denen Cusanus 1453 den Fall Konstantinopels und die Konfrontation mit dem Islam, aber auch die zeitgenössische theologische Frage nach dem Vorrang des Intellektes oder des Affektes in der Mystik behandelt.

Neue Auseinandersetzungen und soziales Engagement (73–87) stellen seine Stiftungen, besonders das bis heute bestehende Hospital in Kues vor, ferner die Zuspitzung des Konfliktes mit Herzog Sigismund von Tirol. Selbstkritisch erkennt Cusanus, dass er sich zu viel darum bemüht habe, das Kirchenvermögen zu mehren, statt sich mit dessen Erhalt zu begnügen und das übrige Geld den Armen zu geben. Mehrfach zeigt sich ein schwieriger Charakterzug des Cusanus, wenn er detaillierte Bestimmungen des Rechtes oder der Askese durchsetzen will und darin das Maß verliert. Dies verdeutlicht auch ein cholerischer Ausbruch gegenüber Papst Pius II., den dieser überliefert.

Die letzten Jahre (89–93) des Cusanus werden dargestellt durch die lehrreich-unterhaltsame Schrift *De ludo globi* (Über das Globusspiel), die letzte Krankheit, seinen Tod in Todi und das Grabmal in Rom.

Das Buch bilanziert die Bedeutung und Wirkung des Cusanus (95–103) auch in wissenschaftlicher Hinsicht und fügt seine Autobiografie vom 21. Oktober 1449, eine Zeittafel zu seiner Vita und ein Literaturverzeichnis an.

Nicht immer glückt die Wertung, etwa der Renaissance als „Wiedererwachen der Künste aus dem Dunkel des Mittelalters“ (14). Die zunächst geringe Rezeption cusanischer Philosophie erscheint als deren völliger Untergang: „Nach dem Tod des Cusanus zerfiel dieses beeindruckende Denkgebäude.“ (37) Dass Hörer für bis zu vierstündige Predigten „alles in allem dankbar waren, weil das Freizeitangebot nicht so ausgeprägt war wie heute“ (52), darf wohl auch für die Zeit des Cusanus bezweifelt werden. Seine charakterlichen Mängel scheinen zu Lasten der Philosophie zu gehen: „Er war eben ein Philosoph, der nicht gut mit Menschen umgehen konnte.“ (57) Dass alles cusanische Wirken „letztlich der Heimführung der Menschheit zu ihrem göttlichen Ursprung“ diene, kennzeichnet schließlich treffend sein Hauptanliegen (102).

Das Buch vermittelt einen schnellen, konzentrierten Zugang zu Cusanus in einer kurzweiligen Lektüre.

Trier

Viki Ranff

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.

Lehrbücher sind Bestandsaufnahmen. Sie halten fest, was in einer Disziplin grundlegend und wegweisend ist. Weil jedoch das, was als unverzichtbar gilt, diachron und synchron unterschiedlich bestimmt wird, sind Lehrbücher immer auch Momentaufnahmen mit einem zeitlichen Index. Von daher ist es interessant zu sehen, auf welche *essentials* sich Dogmatiker/innen am Beginn des 21. Jahrhunderts verständigen und einigen. Lehrbücher sind unter

einer weiteren Rücksicht ein faszinierendes literarisches Genus. In ihnen gilt es die schwierige Balance zu halten zwischen Tradition und Innovation. Die Spannung lässt sich wie folgt beschreiben: Wer nur den Glauben der Kirche rekapituliert, muss sich angesichts der Fülle vergleichbarer Monografien ehrlich mit der Frage nach Sinn und Zweck eines solchen Vorhabens auseinandersetzen. Besteht bei Verlagen und Leser/innen noch Bedarf nach einer weiteren Einführung in den christlichen Glauben? Wer demgegenüber seiner Darstellung eine stärker persönliche Note verleiht, läuft Gefahr, einen bestimmten, partikularen Ansatz zu sehr in den Vordergrund zu rücken. Anstatt in das Glaubensbewusstsein der römisch-katholischen Kirche wird dann im schlimmsten Fall vorwiegend in den persönlichen theologischen Entwurf eingeführt.

Die beiden Autoren der vorliegenden Einführung in die Dogmatik, Erwin Dirscherl und Markus Weißer, wissen um die Schwierigkeiten, die mit einem Lehrbuch verbunden sind. Ihr primärer Adressat sind Studierende des Lehramtes, die sich auf Examina bzw. auf die schulische oder pastorale Praxis vorbereiten. Dieser speziellen Leserschaft, aber auch Interessierten anderer Fächer und Wissenschaften (vgl. 11), möchte das Autorenduo eine auf das Wesentliche beschränkte, kompakte Darstellung der katholischen Dogmatik zur Verfügung stellen. Da Zahlen, Daten und Fakten heute durch digitale Suchmaschinen blitzschnell und jederzeit verfügbar sind, legen Dirscherl und Weißer in der Vermittlung des Wissens den Akzent auf das Verstehen. Sie wollen Verbindungen und Zusammenhänge aufzeigen sowie Hintergründe beleuchten. Das Gliederungsprinzip und den roten Faden ihrer Ausführungen bildet ein heilsgeschichtlicher Ansatz. Das Nach-Denken über Gottes Selbstoffenbarung in Schöpfung und Erlösung soll den Leser/innen unter die Haut gehen und in ihnen den intellektuellen Eros wecken (vgl. 11). Lust auf Gott und seine Sache wollen die Autoren anhand von zwölf Kernfragen des christlichen Glaubens wecken. Mit ihrer „Theologie im Modus der Frage“ (14) reagieren die Verfasser auf die neuen Herausforderungen für Theologie und Kirche, die der rapide Wandel von Stellung und Standing des Christentums in der modernen Gesellschaft mit sich bringt. Vieles von dem, was einst zentraler Bestandteil der religiösen Identität war und auch außerkirchlich mit breiter Akzeptanz rech-

nen konnte, steht heute zur Diskussion und ist fragwürdig geworden. Der Verlust ehemaliger Selbstverständlichkeiten im Christentum, der grassierende Analphabetismus unter Getauften und nicht zuletzt die religiöse Indifferenz vieler Zeitgenossen erfordern eine neue Dogmatik. Eine Dogmatik, die nicht besserwisserisch und leicht überheblich über Fragen schwadroniert, die niemand mehr stellt. Und die Antworten gibt, die außer wenigen Insidern kaum noch jemand versteht. Wohl aber eine Dogmatik, „die sich je neu als auf Gott und die Menschen hörende und fragende Disziplin versteht, die mit ihren Antworten wieder zu neuen Fragen Anlass gibt, die die Menschen umtreiben.“ (16)

Wie sehen aber nun die Fragen aus, die nach Ansicht der Autoren auch heute noch in Bezug auf das Christentum bedenkenswert und relevant sind? Es sind dies: 1. Gott – wer oder was ist das? (23–54), 2. Warum und wie dreifaltig? (55–85), 3. Der Mensch – frei gesetzt aus Sternenstaub? (87–114), 4. Sünde – glückliche Schuld? (115–141), 5. Was bedeutet dieser Jesus für uns? (142–180), 6. War das Kreuz denn wirklich nötig? (181–206), 7. Was ist eigentlich ein Sakrament? (207–222), 8. Wozu brauchen wir die Kirche? (223–270), 9. Kann man mit Wasser ein Feuer entfachen? (271–289), 10. Brot und Wein als Leib und Blut Christi? (290–322), 11. Wer früher stirbt, ist länger tot? (323–347), sowie 12. Auferstehung des Leibes? (348–369).

Die Einführung orientiert sich, wie man unschwer erkennt, an der gängigen Traktat-Folge. Kapitel 1, 2, 3, 4, 9, 10 und 12 stammen aus der Feder von Dirscherl, die restlichen von Weißer. Hinsichtlich Aufbau und Diktion wirkt die Einführung wie aus einem Guss. Beide Autoren operieren zumeist mit dem bewährten Dreischritt aus biblischen Grundlagen, dogmengeschichtlicher Entwicklung und systematischen Perspektiven. Der Schwerpunkt liegt auf der deutschsprachigen Theologie und dort vor allem auf den modernen Klassikern Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar. Die Kapitel sind sehr dicht und sowohl sprachlich als auch inhaltlich anspruchsvoll. Anglizismen und Verweise auf die Populärkultur in Form von Filmen, Musikgruppen etc. lockern die Ausführungen immer wieder auf und verleihen ihnen einen jugendlichen Touch. Die Darstellungen sind ausgewogen und frei von Polemik. Die Autoren halten sich vornehm im Hintergrund. Gleichwohl haben sie der Stoffpräsentation ihren charakteristischen

Stempel aufgedrückt. Und das ist auch gut so. Etwa mit dem eindeutigen Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels (vgl. 45–46), der Zurückweisung einer ungezügelter Anthropozentrik (vgl. 96–98), der Anerkennung von Andersheit und Uneindeutigkeiten im Umgang mit den Geschlechtern (vgl. 107–108) sowie der Aufforderung an die Bischöfe, ihrer Leitungsverantwortung nachzukommen und durch *virī probati* den „für die Gemeinden [...] lebensnotwendigen Dienst der Verkündigung und des Altares [zu] sichern.“ (231)

Abschließend bleibt zu sagen: Die beiden Autoren legen eine gelungene und zeitgemäße Einführung in Kernthemen der Dogmatik vor. Für eine zweite Auflage sollte jedoch das Gliederungssystem überdacht werden. Der Verzicht auf Gliederungsnummern für Überschriften erschwert die Übersicht. Ungewöhnlich und für ein Lehrbuch eher unpassend ist ferner die Tatsache, dass der umfangreiche wissenschaftliche Apparat in Form von Endnoten angeführt wird.

Brixen

Christoph J. Amor

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.

Die Debatte um künstliche Intelligenz (KI) und ihre Verkörperung in Robotern hat nach einem zweiten Winter der KI-Forschung wieder Fahrt aufgenommen. Die Rechner- und Speicherkapazitäten stehen nun zur Verfügung ebenso wie neue Verfahren in der Programmierung. KI und Robotik haben in den vergangenen Jahren erstaunliche Fortschritte verzeichnet (Sieg bei GO und Poker; agile und emotionale Robotik). Werden diese mächtigen Maschinen eines Tages nicht mehr uns zu Diensten sein, sondern wir ihnen unterliegen – mit offenem Ausgang über unseren Platz in dieser neuen Welt?

Lukas Brand hat mit diesem gehaltvollen und gut lesbaren Büchlein seine prämierte Magisterarbeit vorgelegt. Er plädiert dafür, dass wir Menschen uns vorbereiten sollten auf die massiven Transformationen, die unsere Gesellschaft durch Digitalisierung, Big Data und Robotik umpflügen werden. Und den immer

mächtiger werdenden Maschinen schon jetzt moralische Regeln mitzugeben, so dass sie uns eines Tages als moralisch ansprechbare und – hoffentlich – von unseren Argumenten überzeugbare Akteure begegnen werden.

Brand gibt für alle Interessierten eine gute Einführung in das Feld der Technikphilosophie und -ethik, Robotik und KI-Forschung. Ein geschichtlicher Abriss sowie die grundlegenden Positionen informieren den Leser über die – nicht immer neue – Diskussion und liefern die Anschlusspunkte für seine anregenden Überlegungen: Welche Ethik braucht es, damit Maschinen moralische Probleme „autonom und moralisch sensibel bewältigen“ (10) können? Kap. 3 fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit, wann Maschinen überhaupt als Akteure und als Agenten der Moral in Betracht kommen könnten. Hierbei greift er die großen Debatten um die Philosophie des Geistes auf und – ohne sich im Detail zu verlieren – kommt zu dem Ergebnis, dass ein stringenter Beweis für das Bewusstsein einer robotischen Intelligenz weiterhin ausstehe, aber eine Zuschreibung von Bewusstsein und Intention, wie beim Menschen auch, aufgrund von Beobachtung durchaus möglich sei. Das bietet die Basis, um zu untersuchen, welcher moralische Ansatz am geeignetsten erscheint, um Robotern eine moralische Orientierung für ihre Handlungen zu vermitteln. Nach Abwägung der großen Linien Utilitarismus, Deontologie und aristotelischer Tugendethik kommt der Autor zu dem Ergebnis, dass ein tugendethischer Ansatz einerseits der menschlichen Praxis am ehesten, andererseits aber auch den maschinellen Möglichkeiten (speziell über das *deep learning*, also das Trainieren der KI anhand großer geeigneter Datensätze) am besten entspreche.

Der aristotelische Hylemorphismus biete einen geeigneten konzeptionellen Ausgangspunkt, um Maschinen in einer ähnlichen Weise auf Moral einzustellen, wie sie im Menschen in der „Seelenfähigkeit des Denkens“ anzutreffen ist. Anders als Menschen müssten Roboter aber gar nicht erst lernen, ihre persönlichen Interessen und Neigungen von den moralischen Kalkülen zu abstrahieren, sie könnten sich gleich auf die richtigen Überlegungen konzentrieren. Hier wäre zumindest zu fragen, ob dieses scheinbare Hindernis im menschlichen Geschäft mit der Moral, sich mit seinen Neigungen auseinanderzusetzen und sie im Sinne des für alle Guten zu transzendieren, nicht ein

wesentliches Moment der Ethik ausmacht. Was für eine andere Ethik ist es, wenn dieses Element mit der robotischen Apersonalität und Neigungslosigkeit ausfällt? Ein wenig gemahnt Brands Optimismus an die „Patentlösung“ von Paul Watzlawick: „Eine Patentlösung wäre eine Kombination der beiden Begriffe [Patent und Endlösung], also eine Lösung, die so patent ist, daß sie nicht nur das Problem, sondern auch alles damit Zusammenhängende aus der Welt schafft.“ Wäre eine solche Ethik geeignet, den Menschen gleich mit abzuschaffen?

Abschließend plädiert Brand für eine bewusste Gestaltung der Robotik und KI, um ihre Potenziale nutzen zu können, aber auch ihre Grenzen zu kennen. Ein Problem sieht er klar darin, dass die Maschinen Lösungen für moralische Probleme finden könnten, die uns nicht unmittelbar einleuchten werden. Hierfür werden wir Menschen aber keine überzeugende Begründung von den Maschinen erhalten. Wenn wir bei solchen Lösungen „uns schlichtweg darauf verlassen müssen, dass die Maschine die aus ihrer Sicht bestmögliche Entscheidung getroffen hat“ (137), dann wirft uns das in ein vorkritisches Stadium zurück, in dem wir die Weisungen und Ratschlüsse anderer Autoritäten hinzunehmen hatten. Hier sollten wir zu besseren Lösungen kommen!

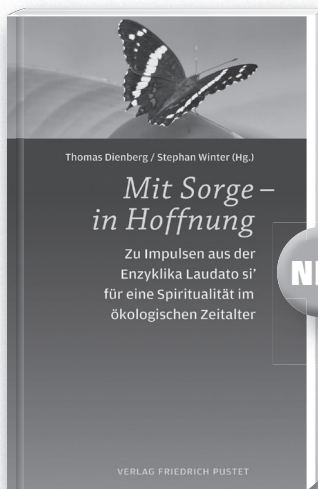
Nürnberg

Arne Manzeschke

◆ 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.

In den letzten Jahren hat Rainer Hagencord, Leiter des Instituts für Theologische Zoologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, in Tierschutzkreisen viel Beachtung und Zustimmung gefunden. So verwundert es nicht, dass sein Buch „Gott und die Tiere“, ursprünglich 2008 im Verlag F. Pustet erschienen, nun in eine zweite, deutlich erweiterte Auflage geht. Neu sind darin v. a. ein Abschnitt „Laudato si und die Tiere“, der auf die Enzyklika von Papst Franziskus von 2015 Bezug nimmt, und ein Gastbeitrag der evangelischen Bischöfin im Ruhestand Bärbel Wartenberg-Potter, die Kuratoriumsvorsitzende des Instituts ist.

Neuerscheinungen

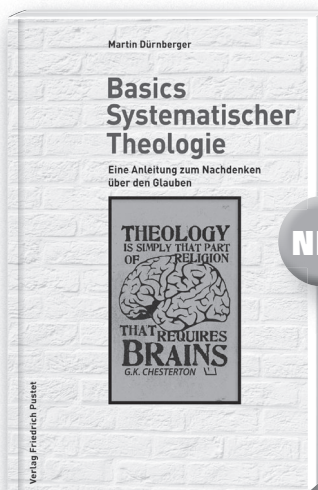


NEU

Thomas Dienberg / Stephan Winter (Hg.)
MIT SORGE – IN HOFFNUNG
Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter

Papst Franziskus stellt die Sorge um die Armen, die Wiedergewinnung und Sicherung des Friedens sowie die Bewahrung der Schöpfung ins Zentrum seines Pontifikats. Besonders eindrücklich zeigt sich dies in seiner Enzyklika Laudato si'. Der Band liefert spannende Impulse für alle, die sich an der Gestaltung eines ökologischen Zeitalters beteiligen wollen.

248 S., kart., ISBN 978-3-7917-3141-4
 € (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



NEU

Martin Dürnberger
BASICS SYSTEMATISCHER THEOLOGIE
Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben

»Theology is simply that part of religion that requires brains.«
 GILBERT K. CHESTERTON

Die Theologie steht vor der Herausforderung, neu für das Nachdenken über den Glauben zu werben. Dieser innovative Entwurf führt allgemein verständlich in Fragen, Probleme und Diskurse Systematischer Theologie ein.

512 S., kart., ISBN 978-3-7917-3051-6
 € (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

An Vorwort (9) und Einführung (10–16) schließt sich eine „Paradiesische Ouvertüre“ (17–23) an. In „Vom Homo sapiens zum ‚Homo interplanetaris praedator‘“ (25–38) wirft Hagencord einen Blick auf die defizitäre Tierphilosophie und Tierethik seit der Renaissance. Anschließend behandelt er „Das Tier im Kontext der biblischen Anthropologie“ (39–56). Das längste Kapitel des Buchs spricht über „Das Tierbild der modernen Verhaltensbiologie“ (57–116). Einen großen gedanklichen Sprung zurück mutet der Autor seinen LeserInnen zu, wenn er danach „Das Tierbild innerhalb der Theologie des Nikolaus von Kues“ (117–144) darstellt. Schließlich entwirft Hagencord eine „Theologische Zoologie“ (147–161). Ein ausgesprochen kurzes Kapitel „Die gesamte Schöpfung wartet auf Erlösung“ (163–169) geht auf die Enzyklika von Papst Franziskus ein. „Bekehrung zu Gottes Erde“ (173–191) von Bischöfin im Ruhestand Bärbel Wartenberg-Potter schließt das Buch ab.

Formal fällt zunächst einmal auf, dass die Texte des Buchs ausgesprochen heterogen sind – und hier nehme ich den Gastbeitrag Wartenberg-Potters bewusst aus, der legitimer Weise anders formatiert sein darf. Aber das verhaltensbiologische Kapitel nimmt 40 Prozent des Platzes ein, das Kapitel über den Cusaner 20 Prozent, während für die übrigen fünf Kapitel nur die restlichen 40 Prozent bleiben. In manchen Kapiteln sind zitierte Texte präzise belegt, in anderen wird ohne jede Quellen- und Seitenangabe nur der Autor benannt. Manche Kapitel verfügen über ein (allerdings sehr lückenhaftes!) Literaturverzeichnis, andere nicht. Man muss annehmen, dass die Texte in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen entstanden sind und ohne redigierende Vereinheitlichung zusammengefügt wurden.

Die Einführung enthält lange Textabschnitte, die fast wörtlich in späteren Kapiteln wiederkehren: S. 10 entstammen zwei Absätze der S. 151, S. 11 ein Absatz. S. 12–13 sind drei Absätze der S. 152 entnommen. S. 16 sind wiederum drei Absätze von S. 159.

Inhaltlich sind die Schwierigkeiten kaum geringer. Zwar lässt sich das Buch durchgehend flüssig lesen und bietet viele interessante Zitate und Verweise. Aber in keinem einzigen Kapitel wird ein roter Faden sichtbar. Man erfährt nicht, worum es genau in dem Kapitel geht, auch die Auswahl der referierten WissenschaftlerInnen und die Reihenfolge ihrer Darbietung erschließt

sich nur sehr lückenhaft. Vor allem aber wird die Abfolge der Kapitel nicht verständlich, und eine Verschränkung theologischen Denkens mit biologischen Analysen findet nicht statt.

Regelrecht weh tut es zu sehen, dass Hagencord zwar mit Recht und wiederholt die Tierversessenheit der Theologie bis zum Ende des 20. Jh. beklagt, aber die neue theologische Aufmerksamkeit für die Tiere im letzten Jahrzehnt übergeht. Das hätte man bei einer Neuauflage zehn Jahre nach der ersten Auflage in irgendeiner Weise einholen müssen. Insbesondere gilt das für die Enzyklika *Laudato si*, die zwar in Hagencords letztem Kapitel dargestellt wird, aber nur auf sieben Seiten und sehr oberflächlich. Hagencord schwärmt von der Enzyklika, setzt seine Sympathie aber kaum in eine produktive Rezeption um. So verschenkt er viel Potenzial, das seinem guten Anliegen hätte dienen können.

Linz

Michael Rosenberger

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 Marksches (Jerusalem 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.

Abt Nikolaus Egender durfte ich anlässlich meines Studienjahres in Jerusalem kennenlernen und sah ihn häufig bei den Armeniern am Sonntagnachmittag, aber auch bei vielen liturgischen Veranstaltungen. Mir fiel auf, dass er Freude an der Liturgie hatte und diese Freude auch teilen konnte. Für viele Studierende war er ein Schlüssel zum Verständnis der verschiedenen Liturgien und Kirchen. Das Theologische Studienjahr für evangelische und katholische Studierende ist an die Abtei angeschlossen und existiert seit 1973. Es ist ein Ort, an dem Ökumene gelebt und reflektiert wird.

Eine gute Einleitung beschreibt das Leben und Wirken des Jubilars. Der ehemalige 4. Abt der Dormitio (1979–1995) wird insbesondere in seiner Funktion als Brückenbauer zwischen den Religionen und Konfessionen gewürdigt. Auf verschiedene Weisen hat er den Kontakt

gesucht und so ein Miteinander gefördert. Als Mönch und als Wissenschaftler hat er sich schon früh mit den verschiedenen Wurzeln der Kirche beschäftigt. Auch das, was ihn geprägt hat, wird thematisiert: sein Elternhaus im Elsass mit Wurzeln in Vorarlberg, seine Schulzeit im Krieg (in Frankreich und Deutschland). Besonders geprägt hat ihn der Gründer des Klosters von Chevetogne (Ardenen), in das er eingetreten ist: Dom Lambert Bedauidin (1873–1960). Hierin wird sowohl die lateinische als auch byzantinische Tradition gelebt. P. Nikolaus war jahrelang Schriftleiter der französischsprachigen ökumenischen Zeitschrift *Irénikon*, die von den Mönchen von Chevetogne herausgegeben wird. Zudem hat er seine wissenschaftlichen Beiträge in dieser Zeitschrift veröffentlicht. Als Abt der Dormitio in Jerusalem konnte er sein Wissen einbringen, seine Fähigkeit als Brückenbauer ausbauen und das Miteinander auf besondere Weise aktiv gestalten.

Nach dieser Einführung in das Leben des Jubilars wird der Festvortrag für Dom Lambert Beauduin widergegeben: „Liturgie – Mönchtum und Ökumene. Zum 75-jährigen Bestehen des Klostertages Amay/Chevetogne“. Dieser Aufsatz ist der Schlüssel zum Verständnis des Jubilars. Viele Wesenszüge des Klostergründers (der als *vir dei et ecclesiae* charakterisiert wird) lassen sich auch auf P. Nikolaus beziehen.

Viele der Artikel von P. Nikolaus wurden schon veröffentlicht, allerdings nur auf Französisch. Hier werden sie erstmals in deutscher Sprache vorgelegt. Sie geben Einblick in sein Verständnis der drei Säulen Liturgie, Mönchtum und Ökumene, die ihn geprägt haben. Die Ökumene wird im dritten Teil sehr ausführlich beschrieben. Dieser Teil des Buches bezieht sich vor allem auf das derzeitige Miteinander der Ortsgemeinden, das Miteinander der neuen Kirchen (Freikirchen) und das Verhältnis zum Judentum, das unterschiedlich gelebt wird. Vor allem den Ortsgemeinden und deren arabischen Vertretern fällt der Dialog mit den Offiziellen des Staates Israel und des Judentums schwer.

Im letzten Artikel zum hundertjährigen Bestehen der Dormitio im Jahr 2006 schreibt Abt Nikolaus von seinen persönlichen Erlebnissen im Heiligen Land. Er berichtet von seiner ersten Begegnung mit der Abtei und seiner Wahl zum Abt. Jerusalem ist für ihn ein Mikrokosmos, in dem die Kirchen des Westens und des Ostens gegenwärtig sind. Eine besondere Ökumene wird in Jerusalem gefeiert – die

Ökumene des Zeichens: „Trotz immer wieder hochkommender Spannungen hat die Feier des Osterfeuers in der Grabeskirche am Karsamstag einen ökumenischen Charakter, denn das heilige Feuer wird vom griechischen Patriarchen den Armeniern, Kopten und Syrern gereicht, welche ihm vorher ‚gehuldigt‘ haben als dem eigentlichen Patriarchen von Jerusalem. ... Wenn Ostern für Ost und West zusammenfällt, bringt ein armenischer Mönch dieses Feuer in die Dormitio und zündet das Osterfeuer an.“

Die Aufsätze sind eine Begegnung mit den zentralen Themen, mit denen sich P. Nikolaus zeitlebens beschäftigt hat. Der Dreiklang von Liturgiewissenschaft, monastischen Studien und ökumenischer Theologie ist der Arbeitsschwerpunkt des Theologen. Seine persönlichen Erfahrungen, die er am Schluss wiedergibt, machen den Leser vertraut mit allem, das ihn vor allem im Heiligen Land beschäftigt hat. Er schreibt: „Das Leben auf dem Zion ist ein großes Geschenk. Es ist nicht selbstverständlich. Es verlangt Hingabe und vollen Einsatz, vor allem aber Verinnerlichung, Demut, Ausdauer und Geduld.“ Friedliche Zeiten, aber auch viel Unruhe haben ihn geprägt. Sein Leben ist ein Zeugnis des Miteinanders der verschiedenen Traditionen, der zerrissenen Christenheit. Dass das Land seit 500 Jahren von Fremdmächten besetzt ist, dass der palästinensische Christ ein Fremder im eigenen Vaterland ist, vergleicht P. Nikolaus Egender mit dem Leben eines Christen, z.B. mit dem biblischen Bild, in dem der Glaubende als Gast auf Erden bezeichnet wird, der keine bleibende Stätte hat und zugleich nicht von der Welt, aber in der Welt ist.

Christen haben Verantwortung für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden. Als solcher hat Egender Solidarität gezeigt mit Juden, Christen, Muslimen, Israelis und Palästinensern und sich gemeinsam mit seinen Mitbrüdern in den Dienst der Verständigung und Versöhnung gestellt, um so zu Frieden und Einheit beizutragen.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass es ein gut lesbares Buch ist, das den Jubilar zu Wort kommen lässt – sei es im Interview, in den Aufsätzen oder in seinen persönlichen Schilderungen. Zugleich ist es ein Hoffnungsschimmer in dieser doch recht komplizierten Welt des Orients. P. Nikolaus liebt dieses Land und das merkt man in den Aufsätzen. So kann das Buch einen Zugang zum Leben im Heiligen Land eröffnen, das dem Leser aus der Sicht

des Jubilars etwas besser erschlossen wird. In Abt Nikolaus' Liebenswürdigkeit wird vielen Menschen – und vor allem den Studierenden – ein Zugang zur monastischen Lebensweise erschlossen.

Schwanenstadt

Johannes Tropper

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ Schiefen, Fana: *Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy* (Ratio fidei 64). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (318) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-2718-9.

Es ist unumstritten, dass unsere Welt, genauer gesagt unsere kulturell und religiös westlich geprägte Welt, sich spätestens seit der europäischen Aufklärung im Wandel befindet. Ob ausgehend von der Entwicklung der Human- oder Naturwissenschaften und im Anschluss daran der Technik, oder mit Blick auf das soziale Miteinander sowie des Alltags eines jeden Einzelnen, unsere Welt emanzipiert sich immer mehr von ihrer kulturell-religiösen Beheimatung, die man verkürzt als christliches Abendland zu bezeichnen pflegt. Dem historischen Projekt *Abendland* tritt scheinbar eine andere Kraft entgegen: die Säkularisierung, die allmählich, aber sicher Oberhand gewinnt.

Trotz der kritischen Stimmen, welche in Reaktion auf die moderne und mittlerweile postmodern gewordene Entwicklung vorschnell den Schluss ziehen, es handle sich hier um eine unheilvolle Entchristianisierung, stellt sich unweigerlich die Frage, inwiefern die Säkularisierung im Christentum selbst angelegt ist. Oder, um es noch provozierender auszudrücken: Ist es das Christentum selbst, das seine eigene Dekonstruktion vorantreibt? Mit dieser tiefgreifenden Frage beschäftigt sich auch die Münsteraner Fundamentaltheologin Fana Schiefen in ihrem umfangreichen Dissertationsprojekt, welches 2018 veröffentlicht wurde: „Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy“.

Wie der Untertitel des Buches verrät, stellt die Theologin in den Mittelpunkt ihrer Studie

eine der wichtigsten Thesen des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy, nämlich jene der selbstdekonstruktiven Kraft des Christentums. Im Anschluss an Nancy, der seit den neunziger Jahren die Möglichkeiten der Selbstdekonstruktion des Christentums intensiv erforscht, behandelt Schiefen im Grunde das Erbe und somit immer auch die Zukunft des Christentums, welches aus der jüdisch-griechischen Denktradition hervorging und auf eine selbstüberschreitende Öffnung hinsteuert: die Alterität, die in Interaktion mit der säkularen Wirklichkeit, mit ihrer Pluralität und gleichzeitig Globalität, zu erblicken ist. Dabei versteht sich die Studie nicht als eine unkritische Übernahme der dekonstruktiven Sichtweise Nancys in das theologische Denken, sondern als eine Analyse, „die sich von den bleibenden Ansichten der untersuchten Philosophie inspirieren lässt, ohne sich von ihnen abhängig zu machen.“ (20). Ganz im Sinne des Haupttitels, der entsprechend als Frage formuliert ist, führt Schiefen einen spannenden Dialog mit dem Philosophen, um mögliche Perspektiven für eine zeitgenössische Theologie zu eröffnen.

Diesem Vorhaben, das die Auseinandersetzung mit Nancys Philosophie so fruchtbar macht, entspricht auch die Gliederung der Arbeit: Nach einführenden Notizen und einer präzisen Darstellung des philosophischen Werkes Nancys folgt eine ausführliche Analyse des Hauptgegenstandes der Arbeit, nämlich die These der Selbstdekonstruktion des Christentums, die begrifflich eingegrenzt und mit Blick auf die christliche Tradition selbst ausgeführt wird. Abschließend erfolgt eine kritische Reflexion, die auf mögliches Potenzial für die Theologie hinweist.

Nachdem sie Nancys Philosophie in einen kontextbezogenen Rahmen der zeitgenössischen Philosophie eingebettet hat, geht Schiefen auf einen dekonstruktiven Lektürevorgang ein, den sie in Anlehnung an Jacques Derrida, den Hauptvertreter der Philosophie der Dekonstruktion, paradigmatisch ausführt. Wie der Begriff *Dekonstruktion* deutlich macht, der hier in Abgrenzung von einer wissenschaftlichen Methode formuliert ist, geht der Leser bzw. die Leserin weder konstruktiv noch destruktiv vor, sondern vielmehr verändernd, also de-konstruktiv: Es wird vorausgesetzt, dass der unveränderbaren Geschlossenheit des Originaltextes eine verändernde Kraft innewohnt, die in der Lektüre aufgespürt und aufgeschlossen werden kann.

Ausgehend von diesem kritischen Lektürevorgang Derridas verortet und analysiert Schiefen schließlich die von Nancy aufgestellte These der Selbstdekonstruktion des Christentums. Zurückgeführt wird der Gegenstand seines Projektes auf den Monotheismus und im Nachhinein auf seine extremste, jüdisch-griechische Ausprägung, wie sie sich in der abendländischen Metaphysik niederschlägt, einschließlich der aus ihr entwickelten christlichen Glaubenssätze. Indem diesen nämlich das Konzept eines jenseits der Welt gründenden Seienden (Transzendenz) zugrunde liegt, zeugt das Christentum nicht nur von seiner totalitären Geschlossenheit, sondern zugleich von seiner Öffnung: jener Öffnung auf sein Gegenüberliegendes, das immer auch sein Eigenes bleibt.

Das Buch versucht also eine Antwort auf die Frage zu geben, inwiefern der Akt der Öffnung einen Transzendenzbezug darstellt, der nicht über diese Welt hinaus-, sondern vor allem in sie hineinführt.

Wien

Ján Branislav Mičkovíc OP

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Al Kalak, Matteo (Hg.): Egidio Foscarari – Giovanni Morone. *Carteggio durante l'ultima fase del Concilio di Trento (1561–1563)*. Editione critica (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung 49). Aschendorff Verlag, Münster 2018. (267) Geb. Euro 64,00 (D) / Euro 65,80 (A) / CHF 65,24. ISBN 978-3-402-10527-6.

Keine Frage: Das Konzil von Trient (1545–1563) war ein kirchenpolitisches Großereignis von kaum zu überschätzender Bedeutung. Entsprechend verliefen die Informationsflüsse von der kleinen Bischofsstadt im Etschtal bis in die entlegensten Winkel der katholisch verbliebenen Welt. Kirchenfürsten wie weltliche Souveräne wollten stets über die neuesten Vorkommnisse und Entwicklungen informiert werden. Was immer in der kleinen Alpenprovinz entschieden wurde, es könnte enorme Folgen für den gesamten *Orbis catholicus* haben. Der Forschung ist der umfangreiche Informationsaustausch zwischen Konzil, Fürstenhöfen und Römischer Kurie durch die bisherigen Editionswerke von Brief- und Botschafterkorrespondenzen bekannt. Das zu rezensierende Werk reiht sich

hier ein. Es ist ein Briefwechsel zwischen dem Bischof von Modena Egidio Foscarari und seinem Amtsvorgänger Kardinal Giovanni Morone, der sich in Rom regelmäßig über die neuesten Ereignisse in Trient berichten ließ.

Foscarari hatte schon während der ersten Tagungsperiode am Konzil teilgenommen und zählte in der letzten Phase zu den bekanntesten Vertretern aus der Gruppe reformaffiner italienischer Prälaten. Als Mitglied diverser Arbeitsgruppen war er maßgeblich an der Textgenese einiger Konzilsdekrete beteiligt. Heute ist er dagegen wohl eher dem Fachpublikum ein Begriff. Morone ist im Gegensatz dazu auch heute einem breiteren Publikum bekannt. Spätestens seit der immer noch maßgeblichen Darstellung Jedins in seiner *Geschichte des Konzils von Trient* gilt der Kardinal als der Retter des Konzils, dem in seiner heißesten Phase das Kunststück gelang, die hoffnungslos zerstrittenen Parteien zurück an den Verhandlungstisch und das Konzil zu seinem glücklichen Abschluss zu führen. Zweifellos war er seinerzeit der begnadetste Diplomat des Heiligen Stuhls, der zudem Kontakte zu den oberitalienischen Reformkreisen aufwies, die ein gewisses Verständnis für die Anliegen der Reformation aufbrachten, und zu denen er, genau wie Foscarari, dazugezählt wird. Als konkurrenzloser Kenner der deutschen Verhältnisse war er in die Religionsgespräche und Reichstage involviert, wobei letzteres ihm im Zusammenhang mit dem Augsburger Religionsfrieden wegen angeblicher Nähe zur konfessionellen Gegenseite zum Verhängnis werden sollte. Es wurde ein Inquisitionsverfahren eröffnet und die nächsten Monate schmachtete er im Gefängnis der Engelsburg, bis sein Gönner und Familienfreund Medici als Papst Pius IV. die Kathedra Petri besteigen sollte. Er rehabilitierte Morone und ernannte ihn etwas später zum Konzilspräsidenten. Die zwei Jahre vor seiner Abreise nach Trient als neuer Präsident sind es, die der Briefwechsel umfasst.

Der Edition ist eine erläuternde Einleitung vorangestellt, in welcher der Editor die Hauptthemen der Korrespondenz zusammen mit den editorischen Grundsätzen (7–38) anführt. Der Leser erfährt dabei, dass es dem Editor auch gelungen ist, verloren geglaubte Briefe in späteren Kopien aufzuspüren und hier erstmals abzdrukken. Für die Entscheidung, die einführenden Paratexte auf Italienisch zu veröffentlichen, war der Gedanke leitend, dass wer das nicht ein-

fache italienische Idiom des 16. Jahrhunderts versteht, auch mit den klaren Ausführungen des Editors zurechtkommt. Dem ist zuzustimmen, zumal der Edition sowohl eine deutsche als auch englische Kurzfassung hinten angefügt wurden, die trotz all ihrer Kürze die wichtigsten Aspekte gut zusammenfassen (253–258).

Die Forschung hat immer um die Bedeutung der vorliegenden Korrespondenz gewusst. Bislang lag sie aber nur fragmentarisch ediert vor. Es sind 133 Briefe (39–251), die fast alle von Foscarari an Morone als Berichte über das tagesaktuelle Konzilsgeschehen verfasst wurden. Von Morone selbst stammen hingegen drei Antwortbriefe (56 f., 115 f., 135 f.). Die Editionsstandards der Briefe wurden leider sehr niedrig angesetzt. Der Anmerkungsapparat beschränkt sich vorwiegend auf die Identifizierung der genannten Personen sowie einige biblische Belegstellen und Querverweise. Zwar findet sich ein Namensregister, jedoch wäre sicherlich ebenso ein Sachregister zweckdienlich gewesen. Am bedauerlichsten ist jedoch der Umstand zu nennen, dass für die Edition vollständig auf Regesten verzichtet wurde.

Foscararis Schriften sind in Briefform verfasst, wirken aber inhaltlich eher wie eine Art Konzilstagebuch („*Quasi un diario*“, 7–9), in denen er sowohl den Diskussionsfortgang wie auch die aktuellen Geschehnisse außerhalb der Sitzungen mit einfließen lässt. Darüber hinaus übermittelt er Morone als seinem bischöflichen Vorgänger auch vereinzelt Neuigkeiten aus seiner Bischofsstadt Modena. Foscarari belässt es nicht bei einer reinen Darstellung der Ereignisse und reichert sie zuweilen mit weiteren Materialien und sogar Schemata aus den einzelnen Kongregationen (v. a. 66, 144, 162, 224) an. Als intimer Kenner aus dem Inneren dieser Expertengremien stellen sie eine Quelle aus erster Hand dar, die neben den Debatten auch einen punktuellen Einblick in frühere Entwicklungsstufen späterer Dekrete gewähren.

Neben diversen Einzelaspekten sind es besonders drei Hauptthemen, über die Foscarari Morone ausführlich hinsichtlich der neuesten Entwicklungen unterrichtet: Die Streitfrage, ob die aktuelle Tagungsperiode als Fortsetzung oder als Neuanfang des Konzils zu verstehen ist, die Teilnahme der Protestanten und vor allem die Residenzdebatte. Dem ersten Punkt wohnte eine besondere politische Brisanz inne. Frankreich und der Kaiser hatten gehofft, mit einem Neuanfang ein Annähern an die protestanti-

sche Gegenseite zu erreichen, was sich jedoch gegen Rom und Spanien nicht durchsetzen ließ. Scheitern würde letztendlich auch die Teilnahme protestantischer Gesandter. Bei beiden Punkten ist bei Foscarari gegenüber den Protestanten eine vermittelnde, irenische Grundhaltung herauszulesen, die er wohl mit seinem römischen Patron Morone teilte.

Die Kontroverse über die Residenzpflicht sollte allerdings das Verhältnis zwischen Morone und Foscarari nachhaltig belasten. Jahrhundertalter Missbrauch der Residenznormen hatte einige Reformer dazu veranlasst, die kanonistische Norm auf eine neue, moralische Ebene zu heben, und darüber hinaus gar eine dogmatische Aussage im Sinne göttlichen Rechts (*ius divinum*) in Trient zu erwirken. Besonders der spanische Episkopat war hierfür eingetreten und einige der italienischen reformgesinnten Bischöfe hatten es ihm gleichgetan – so auch Foscarari. Das anschließende Eingreifen Morones, der Foscarari und weitere ehemalige Weggefährten für ihre angeblich destruktiven Reformforderungen scharf anging, hat die Forschung oft beschäftigt und angesichts seiner Vorgeschichte als eher reformoffener Prälat vor große Rätsel gestellt. Man erfährt zwar hier auch nicht die Lösung auf diese bis heute nicht gänzlich geklärte Frage nach den Motiven Morones, doch man taucht tief ein in die von Foscarari vertretene Haltung des italienischen Reformflügels. Zu nennen ist hier an erster Stelle jener Brief vom 18. Mai 1562 (121–130). Jedin hatte ihn als eines der schönsten Dokumente der Konzilsgeschichte bezeichnet und allein hierfür lohnt die Edition, da der Brief bislang nur in unbefriedigender Form ediert vorlag. Aus ihm lässt sich herauslesen, dass Foscarari einmal mehr ein Mann feiner Nuancen war und keineswegs mit der ekklesiologischen Maximalforderung der Spanier eines kompromisslosen *ius divinum* gleichzusetzen ist – und Morone ihn wohl zu Unrecht kurialer Zersetzung bezichtigt hatte.

Die Edition des Briefwechsels stellt eine willkommene Ergänzung und teilweise Verfeinerung der aus den einschlägigen Quellencorpora bekannten Diskussionsverläufe des Konzils dar. Etwas irritierend wirkt jedoch der fast ausschließliche Gebrauch des Ausdrucks *eretici* des Editors. Wenn dies als Quellenterminus zu verstehen ist, so muss darauf verwiesen werden, dass Foscarari zumeist das (damals freilich ebenfalls pejorative) *protestanti* in seinen Be-

richten verwendet. Ihren besonderen Wert erhält die Edition aus den beteiligten prominenten Korrespondenzpartnern. Auch wenn es fast ausschließlich Foscarari ist, der hier literarisch tätig ist, so war gerade er jemand, der auf Seiten der gegenüber den Spaniern oft unterbelichteten italienischen Reformseite an Diskussion und Textproduktion beteiligt war. Besonders zu empfehlen ist die Edition aber all denjenigen, die sich wie der Rezensent speziell mit der Residenzdebatte beschäftigen. Mit den jetzt neu vorliegenden Quellen gewinnt man einen erweiterten Einblick, der jenseits der bekannten Quellen feine Differenzierungen in der Causa zulässt. Die Edition der spannenden und überaus aufschlussreichen Korrespondenz dieser beiden konziliaren Hauptakteure sei damit jedem Konzilshistoriker ans Herz gelegt.

Linz

Christian Wiesner

♦ 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.

Dem Klappentext ist zuzustimmen: „Kaum ein anderer Heiliger ist so populär wie Martinus“. Nicht zuzustimmen ist der folgenden Aussage: Geboten werde ein „spannender Lebensbericht für alle, die mehr über Sankt Martin wissen wollen“. Ob es wirklich eine gute Idee war, den hagiographischen Bericht des Sulpicius Severus aus dem 4. Jahrhundert neu aufzulegen, zumal in einer Übersetzung aus den Vierzigerjahren, die sprachlich oft überladen wirkt und nicht immer überzeugt? Sulpicius Severus strengt sich mit den Mitteln einer Heiligenbiografie seiner Zeit an, Martin von Tours populär zu machen, was ihm auch gelingt. Doch je mehr Wunder er anhäuft, desto fragwürdiger wird für heutige Leser und Leserinnen sein Unternehmen. Man muss sich nur die Zwischenüberschriften ansehen: Die Erweckung des Erhängten, die Bekehrung eines ganzen Dorfes, die wunderbare Heilung einer Gelähmten, die Heilung der Besessenen, die Entlarvung des Teufels usw. Auch wenn sich der frühe Verfasser immer wieder größte Mühe gibt, die Glaubwürdigkeit seiner Lebensbeschreibung zu bekräftigen: „Diese Begebenheit habe ich so, wie ich sie erzählte, aus dem Munde des Martinus selbst erfahren; so

dürft ihr nicht glauben, sie sei ein Märchen.“ (79) Ähnlich die Versicherung, der Verfasser erzähle nur „beglaubigte Dinge“ und habe „nur Wahres“ gesagt. (86) Gut Gemeintes kann noch keinen Anspruch auf wirklichkeitsschließende Qualität erheben. Wenn der moderne Herausgeber in seiner Einleitung behauptet: „Grundsätzlich ist zu sagen, dass sich die Frage nach dem Wahrheitsanspruch nachbiblischer Wunderberichte im Prinzip nicht anders stellt als bei den Wunderberichten der Bibel“, scheint es so, als würde die für die junge Kirche höchst relevante Frage nach Kriterien der Glaubwürdigkeit, also die Frage nach einem Kanon biblischer Texte, nicht ernst genommen. Tatsächlich stehen die ungebremsen Häufungen von Wundern aller Art, um die Bedeutung eines Heiligen evident zu machen, den apokryphen und außerkanonischen Texten näher als den kanonischen Evangelien, die sich um eine entmythologisierende Brechung der Wundersucht bemühen. Das alles sind schwierige und komplexe Fragen, denen sich der Herausgeber in seiner Einleitung jedoch nicht stellt. Der Anspruch im Klappentext, es werde eine „Brücke zum Heute“ geschlagen, erscheint weit überzogen. Der garstige Graben der Geschichte bleibt. Im Grunde hat die eine entscheidende Erzählung vom geteilten Mantel mehr an symbolischer Kraft als eine Folge weiterer wunderbarer Geschehnisse. Leo Tolstoi hat in seiner Erzählung von „Martin dem Schuster“ den Bezug zu jesuanischer Authentizität besser zur Geltung gebracht als der für Heutige fremdartige Lebensbericht eines Hagiographen aus dem 4. Jahrhundert. Wer historisch interessiert ist, erfährt über Martin von Tours und seine Wirkungsgeschichte in diesem Büchlein nur sehr wenig. Ein Literaturverzeichnis fehlt. Sicher, auch Legenden können sehr interessant sein und eine große Symbolkraft entfalten. Aber dazu bedarf es einer sachgerechten Interpretation.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Lehner, Ulrich L.: Mönche und Nonnen im Klosterkerker. Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte (topos taschenbücher 1004). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (174) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-1004-6.

Vieles im Leben lässt sich erst dann richtig begreifen, wenn man auch die dunkle Rückseite in den Blick nimmt. Dieses Prinzip wendet der fachlich vorzüglich ausgewiesene Verfasser an und richtet seinen Blick auf den dunkelsten Ort, der hinter den Klostermauern verborgen liegt, den Klosterkerker. Lange Zeit war dieser Blick ideologisch verzerrt, sei es, dass er von kirchlicher Seite gelehnet oder verdrängt, sei es, dass er von kirchenkritischer Seite propagandistisch als Waffe genutzt wurde, um die Inhumanität der katholischen Kirche vor Augen zu führen. Umso wohlthuender ist ein sachlicher Blick auf die Quellen in heutiger Sicht. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Dieser Blick ist erschreckend. Viele Aufzeichnungen wurden systematisch vernichtet, damit das Ansehen der Klöster und der Orden nicht in Misskredit geriet. Doch auch das Wenige, das sich noch an Quellen findet, spricht eine beredete Sprache. Der Verfasser konstatiert: „Klosterkerker waren keine Erfindung antikerischer Schriftsteller oder antireligiöser Aufklärer, sondern eine Realität monastischen Lebens.“ (129) Das klösterliche Strafrecht kannte die Folter und die physische Bestrafung, und lieferte nicht selten die Ordensleute der Willkür ihrer Oberen aus: „Einmal von einem Oberen verurteilt, war es fast unmöglich, jemals Gerechtigkeit zu erlangen oder an eine Berufungsinstanz zu appellieren.“ (129) Wer sich näher mit dieser dunklen Tradition befasst, wie Kirchenoberen das Ansehen ihrer Institutionen um jeden Preis zu schützen suchten, wird sich an die furchtbaren Mechanismen der jüngsten Missbrauchsskandale erinnern fühlen. „Diesem Verhalten des Vertuschens liegt das mittelalterliche Prinzip zugrunde, um jeden Preis einen Skandal zu vermeiden – ein Prinzip, das leider bis ins 20. Jahrhundert hinein praktiziert wurde und jegliche juristische Transparenz vermissen ließ.“ (130) Der Vorzug der Publikation liegt in der detailgenauen Aufarbeitung. Manche Praktiken wirken nicht nur absurd, sondern geradezu blasphemisch, wenn etwa eine Auspeitschung nicht länger dauern durfte als die dreifache Dauer der Rezitierung von Psalm 51 (78). Nahezu dramatisch liest sich die Rekonstruktion des Kampfes um die Abschaffung der Klosterkerker durch Maria Theresia (1740–80): Anordnungen, die von Seiten der Klöster teils ignoriert, teils systematisch bekämpft wurden. Geradezu erbärmlich hören sich die Argumente der Bischöfe an, die gegen diese Abschaffung der Klosterkerker von staatlicher Seite Protest

erhoben. Die protestantische Polemik sah in der Exemption der Klöster, also ihrer Unabhängigkeit vom weltlichen Recht, einen Angriff gegen die Menschenrechte. „Als hätte der Profess jeden Anspruch auf die Rechte der Humanität und der Gesellschaft aufgehoben.“ (40) Eine kritische Sicht, die angesichts der konkreten Fälle, die der Verfasser dokumentiert, nicht von der Hand zu weisen ist. Auch die Reformbestrebungen des Konzils von Trient (1545–63) blieben weithin dem mittelalterlichen Denken verhaftet. In Kerkerstrafen sah man ein beliebtes Mittel der Disziplinierung des Klerus. Insbesondere das Strafausmaß erscheint aus heutiger Sicht unnachvollziehbar. So konnte „das lustvolle Küssen (osculare) einer Frau oder das Berühren ihrer ‚unehrenhaften Teile‘ [...] einen Mönch ein Jahr hinter Gitter bringen“ (118). Verdrängen und Wegsehen helfen nicht. Zu Recht beruft sich der Verfasser auf Joh 8,31, dass nur die Wahrheit frei zu machen vermag. Man darf für die Mühe der Recherche sehr dankbar sein. Es handelt sich in der Tat um ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte. Leicht zu lesen, aber nur schwer zu begreifen.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

KIRCHENRECHT

♦ Berkmann, Burkhard Josef: Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche (ReligionsRecht im Dialog 23). Lit Verlag, Berlin u. a. 2017. (1020) Kart. Euro 88,80 (D) / Euro 91,30 (A) / CHF 108,90. ISBN 978-3-643-50749-5.

Durch die im LIT-Verlag veröffentlichte Monografie des katholischen Theologen, Rechtswissenschaftlers und Kanonisten Burkhard Josef Berkmann findet die durch den Luzerner Ordinarius für Kirchen- und Staatskirchenrecht Adrian Loretan herausgegebene Publikationsreihe *ReligionsRecht im Dialog. Law and Religion* ihre Fortsetzung. Die vorliegende Arbeit stellt die Veröffentlichung der Habilitationsschrift des Verfassers dar, welche unter der Leitung von Prof. Loretan an der theologischen Fakultät der Universität Luzern erstellt wurde (Vorwort). Der Verfasser ist seit Oktober 2016 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht, insbesondere für Theologische Grundlegung des Kirchenrechts, allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für orientalisches Kirchenrecht am

Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München. Im Zentrum der Publikation steht die Frage, welche Stellung Ungetauften in der geltenden Rechtsordnung der katholischen Kirche zukommt. Dieses Themenfeld wurde bereits oft in den Blick genommen, bisher jedoch nicht in vergleichbarer inhaltlich-systematischer Detailiertheit.

Die umfangreiche, zwei Teilbände umfassende Studie gliedert sich in Hauptteile im Dreischritt *Grundlagen* (1–167), *Analyse* (168–602) und *Synthese* (603–831). Die Arbeit wird von einem knappen persönlich gehaltenen *Vorwort* des Verfassers eingeleitet und bietet neben dem *Verzeichnis der Abkürzungen und abgekürzt zitierten Literatur* (XVII–XXVI) umfangreiche *Quellen-* (833–885) und *Literaturverzeichnisse* (886–970) sowie ein *Sach- und Personenverzeichnis* (971–983). Vor allem Letzteres ist aufgrund des Umfangs der Publikation ein zu begrüßendes Hilfsmittel für die Leserschaft.

In Teil A widmet sich der Verfasser den notwendigen Grundlagen, beginnend im ersten Teilkapitel mit einer Beantwortung der Frage nach der Behandlung eines interreligiösen Themas aus rechtlicher Sicht (1–44), in Rahmen dessen u. a. der Rechtsbegriff geklärt, die Forschungsfrage präzisiert sowie das Ziel und die Methode der Arbeit durch den Verfasser erläutert werden. Als Ziel soll erstens „*de lege lata* das geltende katholische Kirchenrecht dargelegt werden, soweit es Nichtchristen betrifft. Damit soll [die Arbeit] eine Hilfe bieten für die Rechtsanwendung in den Ordinariaten und Kirchengerichten sowie in der Seelsorge, sooft ein Kontakt mit Nichtchristen entsteht. [...] Zweitens soll der Rechtsbestand in ein möglichst kohärentes System gebettet werden. Dafür muss man die Grundlinien in der Rechtsstellung der Nichtchristen aufzeigen und sie mit der Gesamtheit der kirchlichen Rechtsordnung sowie mit der theologischen Sicht auf die Nichtchristen in Verbindung bringen.“ (28) Im zweiten Teilkapitel bietet der Verfasser unter der Überschrift *Nichtchristen in der Kirchengeschichte* (44–83) einen knappen historischen Aufriss des Kontakts der Kirche mit Nichtchristen von den Anfängen der Kirche bis zum Vorabend der Promulgation des CIC/1917. Das Kapitel ist unterteilt in die Epochen des Altertums, des Mittelalters sowie der Neuzeit, und hierbei jeweils untergliedert in Bemerkungen zu *Glaubensverkündigung, Taufe, Ehe* und

Jurisdiktion. In den Blick genommen werden insbesondere Fragen nach Zwang im Kontext der Mission und der Taufe, Nichtchristen als Taufspendern sowie nach dem Jurisdiktionsanspruch hinsichtlich religionsverschiedener Ehen. Im dritten Teilkapitel folgt eine detaillierte Analyse der Entwicklung des kodikarischen Rechts (83–136). Die Analyse der Rechtssprache ergibt, dass die Bezeichnung der Nichtchristen im Recht terminologisch nicht immer einheitlich, mitunter sogar wahllos erfolgte (100), sodass für die Beurteilung der Frage nach der rechtlichen Stellung die Interpretation jener Bestimmungen, die einen der durch den Verfasser analysierten Begriffe beinhalten, nicht ausreichend ist (101). Einlässlich zeichnet der Verfasser die Entwicklungen in der zentralen Frage nach der Rechtspersönlichkeit der Nichtchristen vom CIC/1917 bis in den CIC/1983 und den CCEO nach, bevor er im vierten Teilkapitel zum Abschluss des ersten Teils der Untersuchung eine Zusammenschau *Rechtlich relevanter Aussagen des Lehramts über Nichtchristen* bietet (136–167). Der Verfasser gliedert seine Analyse in lehramtliche Aussagen, einerseits zu allgemein menschlichen Gütern, Werten und Prinzipien (u. a. Freiheit, Gleichheit, Achtung und Wertschätzung) sowie spezifisch kirchlichen Gütern (Wort Gottes und Liturgie), um diese mit dem obersten Prinzip der menschlichen Person (v. a. Gottesebenbildlichkeit, Erlösung durch Jesus Christus) in Beziehung zu setzen. Für das Recht im Allgemeinen sowie das Kirchenrecht im Besonderen werden rechtliche Implikationen abgeleitet (163–167).

Im Rahmen des sehr umfangreichen Teils B *Analysen* untersucht der Verfasser einzelne Bereiche der kanonischen Rechtsordnung hinsichtlich der Stellung der Nichtchristen. Konkret dargestellt werden die Bereiche *Volk Gottes* (168–224), *Verkündigungsdienst* (224–311), *Heiligungsdienst* (312–478), *Vermögensrecht* (478–501), *Strafrecht* (502–508), *Prozessrecht* (518–551) sowie *übergreifende Themen* (551–602). Der Verfasser hat seine Analyse der verschiedenen Normenkomplexe ähnlich aufgebaut, so dass folgende Elemente je in den Untersuchungen enthalten sind: „Sichtung der Rechtsquellen und anderer autoritativer Quellen, Darstellung der Textgenese, einschlägige Judikatur und Verwaltungspraxis sowie ein Überblick über die kanonistischen Lehrmeinungen.“ (168) Aufgrund des hohen Umfangs der Ausführungen, soll im Folgenden lediglich

auf ausgewählte Bereiche des Hauptteils B eingegangen werden. Festzuhalten ist, dass der Verfasser in Hauptteil B detailliert und systematisch nachweist, dass es in der kanonischen Rechtsordnung kaum einen Bereich gibt, von welchem Ungetaufte nicht direkt oder indirekt – wenn auch je in unterschiedlichem Ausmaß – betroffen sind, vielmals auch mit der Möglichkeit aktiv handelnd als Rechtssubjekte aufzutreten.

Im Abschnitt *Volk Gottes* wird aufgezeigt, wie Ungetaufte rechtlich der pastoralen Sorge kirchlicher Amtsträger(innen) durch deren Amtsbeschreibungen anvertraut werden. Eigens zu erwähnen sind die Bemerkungen des Verfassers zu den Möglichkeiten der Mitwirkung von Nichtchristen an synodalen Versammlungen als Beobachter. Wenn kein ausdrücklicher Hinweis auf die Teilnahme von Ungetauften vorliegt, ist dies nicht immer als Ausschluss zu verstehen, jedoch muss der ekklesiologische Unterschied zwischen der Position nicht-katholischer Christen und Nichtchristen in den Teilnahmebestimmungen jeweils gewahrt bleiben. In jedem Fall sollte der Eingriff von Ungetauften in synodale Strukturen in den entsprechenden Normen geklärt werden. (188f.) Im Bereich *Verkündigungsdienst* zeichnet der Verfasser die Stellung von Ungetauften als Adressaten (224–248) und Empfänger (248–256) der Verkündigung der Kirche nach, um sich den Feldern *Kindererziehung*, *Schulen* sowie *Katholische und Kirchliche Universitäten* eingehender zu widmen. (256–311) Besonders zu würdigen sind in diesem Abschnitt die systematischen Überlegungen zur Frage der Zulässigkeit nicht-christlicher religiöser Erziehung vor dem Hintergrund der Religionsfreiheit sowie zu Fragen in Verbindung mit der Aufnahme ungetaufter SchülerInnen, LehrerInnen, Studierender sowie Dozierender an katholischen Bildungseinrichtungen. Auf dem Gebiet des *Heiligungsdiensts* widmet sich der Verfasser zunächst dem Recht auf die Taufe, dem heiklen Fall der Taufe eines Kindes gegen den Willen der ungetauften Eltern sowie den Bestimmungen über Ungetaufte als Spender bzw. Zeugen der Taufe (314–348), um im Anschluss bezüglich der Eucharistie knapp auf Fragen der Anwesenheit von Nichtchristen im Rahmen der Feier sowie der Messapplikation einzugehen. (348–353) Dem Sakrament der Ehe widmet der Verfasser breiten Raum. (353–437) In den Blick genommen werden unterschiedliche Fallkonstellationen

des *privilegium paulinum* und der Auflösung von Ehen *in favorem fidei* sowie insbesondere die Fragen nach einem grundlegenden Recht auf Ehe, den religionsverschiedenen Ehen sowie deren spezifischer Eheschließungsform und der Möglichkeit Ungetaufter als Trauzeugen zu fungieren. Aufmerksamkeit erfährt im Bereich der Sakramentalien und der weiteren Formen des Heiligungsdiensts eigens die Frage der *Bestattung* für diejenigen, die keine Taufe erhalten haben, welche der Verfasser in die verschiedenen Fallkonstellationen der verstorbenen Katechumenen, der ungetauft verstorbenen Kinder, der Messfeier und dem Gebet für verstorbene Nichtchristen sowie der Bestattung von Nichtchristen auf katholischen Friedhöfen gliedert. (463–476) Im Bereich *Strafrecht* zeigt der Verfasser auf, dass Nichtchristen einerseits nicht durch den kirchlichen Strafanspruch als Straftäter verfolgt werden, andererseits jedoch in manchen Fällen als Subjekte durch die Strafnormen der Kirche geschützt werden. Es gibt im Bereich des kanonischen Strafrechts Normen, die Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit verteidigen, wie bei Verbrechen gegen die körperliche Unversehrtheit, zusätzlich zu Verbrechen, bei denen das Opfer typischerweise nicht getauft ist, wie im Fall von Abtreibung. (502–518) Unter dem Titel *Übergreifende Themen* handelt der Verfasser über Fragen der kanonischen Wohnsitzregelung, Nichtchristen als Amts- und Grundrechtsträger in der Kirche sowie der Stellung der Katechumenen. Kompakt werden insbesondere die besonderen Rechte und Pflichten im Gegensatz zu anderen Ungetauften, die Art und Weise des Erwerbs des Status eines Katechumenen, die Frage nach der Rechtsstellung der Vorkatechumenen sowie die grundsätzliche Frage nach der Rechtssubjektivität der Katechumenen dargestellt. (573–602)

Im Rahmen des Teils C *Synthese* (603–831) werden die im vorhergehenden Teil B erarbeiteten Einzelergebnisse systematisiert und in vier unterschiedlich umfangreichen Kapiteln analysiert. Im ersten Schritt stellt der Verfasser unter der Überschrift *Einteilung der Ergebnisse* Nichtchristen als Träger von Rechten und Pflichten, als Urheber und/oder Adressaten rechtserheblicher Vorgänge dar, analysiert konkret einzelne Typen der Rechtsbeziehungen und prüft dann die Gleichheit an Rechten und Pflichten von Christen und Nichtchristen. (603–618) Den Kern des Teils C bildet das ausführliche

Teilkapitel zum *Personsein der Nichtchristen* (618–749). Der Verfasser illustriert die Vielfalt der diesbezüglich existierenden Lehrmeinungen und entwirft einen differenzierten Begriff des Konzepts *persona* vor dem Hintergrund des c. 96 CIC/1983, um die Frage nach dem Personsein von Ungetauften einer positiven Antwort zuzuführen. (618–704) Diese Überlegungen werden in weiteren Schritten analog auf nichtkanonische juristische Personen appliziert. (704–749) Hinsichtlich des Geltungsgrunds der kirchlichen Rechtsnormen für Nichtchristen entwirft der Verfasser mit der *Rechtsgüter-Theorie* (788–815) eine überzeugende Gegenposition zu den vom Verfasser in Erinnerung gerufenen (749–787) bisher dominierenden Theorien. Die Kirche hat dem Verfasser zufolge „dort, wo sie über kirchliche Güter mit Nichtchristen in Berührung kommt, die Kompetenz [...], diese Beziehungen zu regeln und damit den Rechtsstatus der Nichtchristen“ (815) anzuerkennen. Die Stärke des vom Verfasser präsentierten Modells liegt in der Anwendbarkeit der Theorie auf sich in unterschiedlichen Bereichen präsentierenden Fallkonstellationen, wohingegen die bisher dominierenden Theorien nur in Teilbereichen (bspw. lediglich in Bezug auf Normen des *ius divinum*) applizierbar waren. Den Abschluss bildet eine knappe Einbettung der Ergebnisse in die theologischen Leitbilder des Zweiten Vatikanischen Konzils, welche in die kirchlichen Gesetzbücher Eingang gefunden haben. (816–831) Hier geht der Verfasser auf das Konzept der *communio-Ekklesiologie* sowie das *Dialog-Prinzip* ein. Dem Verfasser zufolge zeigt sich in der Zusammenschau – und damit schließt die Arbeit in Teil C –, „dass der Dialog als theologischer Leitbegriff, der das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen bestimmt, [...] in der Sache auch die Rechtsstellung der Nichtchristen im katholischen Kirchenrecht prägt. Das Kirchenrecht, das rechtliche Beziehungen der Nichtchristen mit der Kirche ermöglicht, berücksichtigt in dieser Hinsicht das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche als Sakrament für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts präsentiert.“ (831)

In seiner Studie stellt Berkman eindrucksvoll seine Fähigkeit zu Systematisierung und Analyse der imponierenden Materialfülle unter Beweis. Seine fast tausend Textseiten umfassenden Überlegungen belegt der Verfasser in 4875 Fußnoten, wobei diese sich nicht lediglich

auf Verweise beschränken, sondern inhaltlich über den Haupttext hinausführende Informationen bieten. Man kann demzufolge festhalten, dass es im kanonischen Recht keine relevante Frage zu Nichtchristen gibt, welche durch den Verfasser nicht in seine Untersuchung miteinbezogen worden ist. Die Fragestellung der Studie ist von hoher Aktualität, denn die „Kirche ist ja keine Insel“ (*Burkhard J. Berkman*, „Die Kirche ist ja keine Insel“. Online: https://www.uni-muenchen.de/forschung/news/2017/berkman_kirchenrecht.html [Abruf: 26.04.2019]). Die Kirche tritt in ihrer Rechtsordnung bereits auf vielfältige Art und Weise mit Ungetauften in Kontakt, sodass kirchliche Autoritäten mitunter dankbar auf die in Hauptteil B mannigfaltig vom Verfasser erarbeiteten Prinzipien zurückgreifen werden, um in den verschiedensten Rechtsbereichen auf konkrete Fragestellungen im Kontakt der Kirche mit Nichtchristen adäquat reagieren zu können.

Der Verfasser ist zu dieser Arbeit zu beglückwünschen und ohne Zweifel wird die Studie als Standardwerk in Bezug auf die thematisierte Fragestellung gezählt werden müssen. Dem Band ist eine geneigte LeserInnenschaft zu wünschen!

Salzburg

Andreas E. Graßmann

LITERATUR

♦ Betz, Otto: Weiter als die letzte Ferne. Mit Rainer Maria Rilke die Welt meditieren (topos taschenbücher 1014). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015. (232) Pb. Euro 11,95 (D) / Euro 12,30 (A) / CHF 17,90. ISBN 978-3-8367-1014-5.

Intensiv hat sich der Verfasser mit Rilke und seinem Werk auseinandergesetzt. Ihn fasziniert offensichtlich die Tiefendimension, die Rilke in seiner äußerst sensiblen und geschärften Wahrnehmung der Wirklichkeit abzugewinnen vermag. So schreibt Rilke in seiner Korrespondenz: „Wenn Ihr Alltag Ihnen arm scheint, klagen sie ihn nicht an; klagen Sie sich an, dass Sie nicht Dichter genug sind, seine Reichtümer zu rufen; denn für den Schaffenden gibt es keine Armut und keinen armen, gleichgültigen Ort.“ (8) In fünfzehn locker aneinander gereihten Kapiteln, wie etwa „Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wusste“. Von der Öffnung der Sinne“ (39), nimmt der Verfasser den Leser / die Leserin mit

auf eine spannende Entdeckungsreise, deren Reichtümer und Schönheiten allerdings nur zu erfahren vermag, wer sich der unerhört kreativen und bilderreichen poetischen Sprache zu öffnen bereit ist. Rilke stellt sich sehr bewusst der dunklen Seite des Daseins, wobei jedoch „das grundsätzliche Jawort zum Dasein“ nicht angetastet werden darf. (27) Freude hat für ihn mit der Ursprünglichkeit der Schöpfung zu tun. Versiegt die Freude, dann kann sich auch die Schöpfung nicht weiterentwickeln. (34) Faszinierend ist die Nähe zu mystischen Gedankengängen, wie sie sich bei Meister Eckhart finden, der über die Beziehung des Menschen zu Gott sagt: „Aus Wissen muss man in ein Unwissen kommen ... Wo man nichts weiß, da weist und offenbart er sich.“ (145) Rilkes Bekenntnis zur Welt, in der sich das göttliche Geheimnis spiegelt, ist jedoch „immer verbunden mit dem Verlangen, diese Welt zu verwandeln, sie ihrer Zielgestalt anzunähern“ (162) Etwas festhalten zu wollen, ist für Rilke das Zeichen dafür, dass der lebendige Geist verschwunden ist. So kann er in einer Verszeile sagen: „Was sich ins Bleiben verschließt, schon ist das Erstarrte.“ (209) Der Sinn der Dinge und des Menschen liegt für ihn in der Metamorphose, der Bewegung aus dem Fragmentarischen zum Ganzen hin. So berühren sich im Herzen des Menschen die Kontrapunkte des Daseins, „das Schlafende und das Wache, das Lichte und das Dunkle, die Stimme und das Schweigen“ (210). Als solche Kontrapunkte sind auch Tod und Leben miteinander verbunden. So bietet der Verfasser insgesamt eine ungemein faszinierende und behutsame Einführung in Rilkes Werk.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

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.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Jahrestagung des Instituts für Weltkirche und Mission von 2017, die auf die Frage einging, welche Bedeutung postkoloniale Perspektiven für das kirchliche Selbstverständnis und die Theologieentwicklung haben. Die insgesamt

elf Beiträge vereinen Beitragende aus Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika und decken ein breites Spektrum von der Vorstellung und Aufnahme „klassischer“ postkolonialer Ansätze wie von Edward Said, Homi Bhabha oder Gayatri Spivak über die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika bis hin zu missionsgeschichtlichen Fragestellungen. Er zeigt damit nicht nur die Unterschiedlichkeit, die weltkirchlich hinsichtlich der Rezeption oder Vorwegnahme postkolonialer Überzeugungen besteht, sondern stellt insbesondere auch die Frage, ob und inwiefern sich auch in der Theologie immer noch hegemoniale Strukturen auswirken.

In einer Einführung skizziert der Herausgeber Sebastian Pittl zunächst, worin er die Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft sieht – insbesondere in der Sprachfähigkeit angesichts globaler Herausforderungen, neuen Erkenntnissen und der Selbstkritik der Kirchen mit Kolonialgeschichte –, und stellt anschließend kurz die einzelnen Beiträge vor.

Diese beginnen mit den Ausführungen Raúl Fornet-Betancourts, in denen er anhand von José Martí, Víctor Raúl Haya de la Torre und José Carlos Mariátegui die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika mit ihrer Bedeutung zur Interpretation der lateinamerikanischen Geschichte, Kultur und Identität vorstellt. Als Wegbereiterin dekolonialen Denkens könne diese Bewegung insbesondere mit ihrer Kritik am Eurozentrismus und am Kolonialismus als System und im kulturellen und wissenschaftlichen Bereich gelten.

Von Leela Gandhi ist nicht ihr eigentlicher Konferenzbeitrag – ein „kritisches Manifest“ zur gegenwärtigen postkolonialen Theoriebildung – aufgenommen worden, sondern eine historisch-philosophische Studie zu den religiösen Motiven antiimperialistischer Figuren wie Mirra Alfassa und Edward Carpenter gegen Ende des 19. Jahrhunderts, die nach Indien gingen, um einen Guru und eine spirituelle Berufung zu finden. Auf dieser Basis plädiert sie dafür, metaphysische Fragen stärker zu berücksichtigen als bislang und nicht einfach mit Extremismen und Fundamentalismen zu verbinden.

Musa Dube widmet sich ausgehend von dem sichtbaren Erbe Cecil John Rhodes dem Zusammenhang von christlicher Mission und Kolonialismus und weist darauf hin, wie sehr

imperiale und koloniale Herrschaft auch mit der Patriarchalisierung von Kulturen und der Unterdrückung der Erde verbunden war. Vor diesem Hintergrund können postkoloniale Perspektiven das Verständnis christlicher Mission und damit die kritische Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Formen des Neokolonialismus, Neoliberalismus, der Globalisierung und des globalen Kapitalismus befruchten.

Auch der Beitrag von Felix Wilfred geht mit besonderem Fokus auf Asien auf die Frage ein, wie postkoloniale Theorien dabei helfen können, kritische und fruchtbare Theologien zu formulieren. Hierzu verweist er u. a. auf die mögliche Kritik an einem verkürzten Inkulturationsverständnis, die Auswirkungen auf die theologische Erkenntnislehre und Hermeneutik, aber auch auf die koloniale Kirchengeschichtsschreibung. Er plädiert abschließend für eine genuin asiatische Theologie, die zunächst koloniale Theologien dekonstruiert und eine neue Beziehung zur Welt und zu anderen religiösen Traditionen aufbaut.

Eine eher europäische Perspektive bietet Marion Grau, die mit Hilfe einer intersektionalen postkolonialen Hermeneutik eine konstruktive Theologie vorschlägt, die auch auf die gegenwärtige Situation in Europa reagieren kann. Einen besonderen Stellenwert in ihrer Argumentation erhält die Figur des Hermes, den sie als Grenzgänger vorstellt, wodurch Interpretation interkulturell konzipiert wird. Damit kann sie sich Fragen und Herausforderungen wie dem Verhältnis von Indigenität und Identität und dem Klimawandel zuwenden.

Etwas aus der Reihe fällt der Aufsatz Saskia Wendels, die sich der religionstheologischen Modellbildung annimmt und vor dem Hintergrund des postkolonialen Einsatzes für eine Gegenhegemonie eine postkoloniale Religions-theologie skizziert. Diese lasse sich mit den Anliegen der komparativen Theologie verbinden und zeichne sich durch einen phänomenologischen Pluralismus, einen epistemologischen und hermeneutischen Inklusivismus und einen praktischen Pluralismus aus.

Wieder eine stärker historische Perspektive nimmt Juan Manuel Contreras Colín ein, der am Beispiel des *Nican mopohua* aufzeigt, wie aus der Sicht amerindischer Völker der europäische Kolonialismus schon zu Beginn der eurozentrischen Moderne kritisiert wurde. Indem darin für die indigene Bevölkerung gefordert wird, ihre kulturelle Identität, Glaubensüberzeugun-

gen, Traditionen, Riten, soziale und politische Selbstbestimmung etc. zu respektieren und anzuerkennen, werde hier eine epistemologische Dekolonialisierung der Theologie begonnen, die gegenwärtig fortzuführen sei.

Auf die aktuelle Diskussion in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit mit ihrer stärkeren Berücksichtigung von Religion lenkt Claudia Jähnel den Blick, indem sie die im Workshop, der diesem Beitrag zugrundeliegt, diskutierten Texte – u. a. aus dem BMZ und von Harry Truman, Ulrich Menzel und Katherine Marshall – vorstellt und die nach wie vor wirksamen kolonialen Muster herausarbeitet, weshalb von einem „religious turn“ nicht ohne Weiteres gesprochen werden könne.

Einen missionsgeschichtlichen Einblick bietet Clemens Pfeffer mit seinen Ausführungen zum interkulturellen Theologen Hans Jochen Margull und den von ihm geprägten protestantischen Theologen, die sich gegen das eurozentrische Narrativ der Missionsgeschichte und für eine radikale Neuorientierung aussprachen.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von Christiana Iдика zur Frage, wie Mission postkolonial gedacht werden könne. Hierzu orientiert sie sich an der *Missio Dei* und sieht eine grundlegende Analogie zwischen dieser und Anliegen des Postkolonialismus in der vor allem in Jesus Christus deutlich werdenden Veränderung bestehender Machtverhältnisse, Armut und Knechtschaft.

Diese kurze Zusammenschau der einzelnen Beiträge zeigt, wo ähnliche Anliegen schon früher vertreten wurden, sodass diese auf eine breitere Basis gestellt werden, und wie vielfältig und wertvoll die Anregungen aus postkolonialer und dekolonialer Perspektive für die Theologie sein können. Der Band bietet damit viele Anstöße für die weitere Arbeit – insbesondere hinsichtlich der Selbstkritik europäischer Theologie, in der an vielen Stellen koloniale Muster noch nachwirken.

Aachen

Thomas Fornet-Ponse

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Lohausen, Michael: Weltdistanz und Menschennähe. Katholische Seelsorger zwischen Ausbildung und Praxisalltag in der Mitte des 19. Jahrhunderts (Studien zur

Theologie und Praxis der Seelsorge 101). Echter Verlag, Würzburg 2018. (212) kart. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 30,58. ISBN 978-3-429-04367-4.

Die Geschichte des wissenschaftlichen Faches Pastoraltheologie ist kurz und doch facettenreich und heterogen. Dieser Geschichte und ihrer Einordnung widmet sich die vorliegende Dissertation von Michael Lohausen mit markanten Fokussierungen. Der Autor zeichnet dabei nicht den direkten geschichtlichen Verlauf nach, sondern befasst sich mit der Reflexion der Entwicklung und dem Ringen um die universitäre Pastoraltheologie insbesondere im 19. Jahrhundert und im Umgang mit dieser Phase. Damit entgeht er der Versuchung, homogene Entwicklungslinien zu konstruieren.

Die Bearbeitung der Geschichtsschreibung der Pastoraltheologie als universitäres, wissenschaftliches Fach mag im Vergleich zu den anschaulichen Praxisfeldern ihrer je gegenwärtigen Forschungsobjekte nüchtern wirken. Doch zeigt Lohausen schon in seiner Einleitung, dass sich aus der gewissenhaften historischen Reflexion wichtige und geradezu brisante Bezüge zur aktuellen Bestimmung der Pastoraltheologie ergeben. Dazu untersucht Lohausen in einem ersten Teil die Form der geschichtlichen Reflexion bei einzelnen Fachvertretern, insbesondere in der Betrachtung des 19. und 20. Jahrhunderts, wie die Phase von Klaus Schatz zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanischem Konzil bestimmt wurde. Die Beschäftigung mit verschiedenen Ansätzen zeigt in der Analyse, wie stark die Geschichtsinterpretation des Faches selbst in ihren Wahrnehmungen von eigenen Prägungen bestimmt ist. So ist die Entwicklung des Faches im 19. Jahrhundert für Franz Dorfmann als Befreiung von einer aus der Aufklärung erwachsenen, staatlichen Indienstnahme (35) zu lesen. Mit Franz Xaver Arnold kommt ein Fachvertreter des 20. Jahrhunderts in den Blick, der als Mitherausgeber des „Handbuchs der Pastoraltheologie“ neben Karl Rahner große Bedeutung erlangt hat. Lohausen analysiert entgegen einer zu harmonischen Einordnung Arnolds in die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ambivalenzen in dessen Konzept. Indem Arnold das Verhältnis von Dogmatik und Pastoraltheologie zumindest mit einem markanten „Subordinationsgedanken“ (43) verbindet, verbleibt er in einem statisch auf Anwendbarkeit und Praxis ausgerichteten

Fachverständnis („Einbahnstraßenmodell“), für das er sich stark an Johann Michael Sailer orientiert (55). Maßgebliche Weiterführungen des Fachverständnisses und damit immer auch indirekt verknüpfter geschichtlicher Einordnungen werden nach Lohausen in der Arbeit von Heinz Schuster sichtbar, die in großer Nähe zur ekklesiologisch ausgerichteten Pastoraltheologie von Karl Rahner steht und von einem „Aufbrechen der Klerikerzentrierung“ bestimmt ist. Entscheidend ist in der Geschichtsinterpretation des Faches, dass Schuster (in Absetzung von Arnold) klare Brüche in der Theologiegeschichte benennen kann (61). Ausgehend vom Anliegen der Praxiswürdigung im aufgeklärten Ansatz der Entstehung des Faches bei Franz Stephan Rautenstrauch interpretiert auch Norbert Mette die Entwicklung des 19. Jahrhunderts als „Abstiegsprozess“ (74), insofern die Klerikerzentrierung mit einer Praxisvergessenheit einherging. Als dritten Vertreter untersucht Lohausen den Ansatz von Walter Fürst, der das 19. Jahrhundert vor allem als „Auseinanderdriften von Kirche und Gesellschaft“ einordnet, wodurch die Pastoraltheologie aus einer staatlichen in eine kirchliche Abhängigkeit überführt worden sei (81). Besonders erfreulich ist, dass Lohausen den drei genannten Ansätzen mit Jörg Seip einen vierten an die Seite stellt, der sich von einer vorgegebenen Systematik kontinuierlicher Entwicklung weitgehend unabhängig macht. Er nimmt nach Lohausen eine Sonderstellung gegenüber Konzepten der kontinuierlichen Entwicklung des Faches bzw. den unterschiedlichen Ansätzen mit einer Fokussierung auf Entwicklungsbrüche ein. Ob es sich, wie Lohausen kurz darstellt, um unterschiedliche Phasen der Bearbeitung der Fachgeschichte handelt (87–88) oder doch eher um divers nebeneinander zu betrachtende Ansätze, wäre zu diskutieren.

In einem zweiten Kapitel nimmt Lohausen das Verhältnis der politischen Entscheidungen der Säkularisation und der gesellschaftlichen Prozesse der Säkularisierung am Beginn des 19. Jahrhunderts in den Blick. Hier sind nicht nur Elemente kirchlicher Dekonstruktion und der Beschädigung des Soziallebens (92) auszumachen, sondern auch Fundierungen für den später große Akzeptanz findenden Ultramontanismus (95), wie auch für staatliche und kirchliche Forcierungen des römischen Zentralismus. Die skizzierten Elemente bilden zentrale Impulse für die von Rainer Bucher als „Installation der

Digitalisierung und Ethik



NEU

Severin J. Lederhilger

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

Algorithmen nehmen zunehmend Einfluss auf unser Leben. Ein Konsens darüber, dass nicht das technisch Mögliche, sondern das gesellschaftlich Sinnvolle passiert, setzt einen konstruktiven Dialog voraus. Segen oder Fluch der Digitalisierung hängen wesentlich von vorgegebenen Werturteilen ab. Doch wer legt diese fest und wer setzt sie durch? Die Kirchen sind sowohl mit dem Potenzial neuer Kommunikationsmittel als auch mit dem Traum humanoider künstlicher Intelligenz konfrontiert. Welche kritische Bedeutung fällt in einem technokratischen Welt- und Menschenbild der theologisch-ethischen Reflexion des biblischen Gottesbildes zu? Wie viel Ethik braucht die Digitalisierung? Dieser Band bietet eine kontroverse Debatte über die aktuellen Entwicklungen der Digitalisierung, die damit verbundenen Hoffnungen, Erwartungen und Befürchtungen.

Dauer“ begriffene und von Michael N. Ebertz als „Bürokratisierung der Kirche“ konstatierte Strategie mit ihrem Höhepunkt im Ersten Vatikanischen Konzil. Wenngleich Lohausen die unterkomplexe Bestimmung der Phase als „Ultramontanismus“ sieht, bleiben doch die Koordinaten „Kultzentrierung und Welttdistanz“ (137) für die bürokratisch-modern agierende, antimodern ausgerichtete Kirchenkonzeption.

Besonderes Augenmerk widmet der Autor im dritten Teil seiner Arbeit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und fragt hier nach spezifischen Organisationselementen der Seelsorge. In einem ersten Schritt rückt die Konzeption des tridentinischen Seminars als eine der Universität und staatlicher Einflussnahme weitgehend entzogene Ausbildungsform in den Blick. Insbesondere in der Spielart des von Karl August Reisach entwickelten Modells größtmöglicher Kontrolle, der Disziplinierung und Abschirmung, bis hin zu einer Tendenz des Antiintellektualismus repräsentiert die Seminarausbildung die stabilisierende Funktion des Klerus als „Brückenköpfe des Antimodernismus“ (147) in der ultramontanen Kirchenkonzeption. Damit entsprach der Klerus zugleich auch den Erwartungen, insbesondere der ländlichen Bevölkerungsteile (156), unter der zugleich leicht zu übersehene Elemente der lebensweltlichen Nähe zwischen Landklerus und Landbevölkerung etwa in ökonomischen Fragen möglich wurden.

In der vorliegenden Dissertation werden Konzepte der Fachgeschichte in einem komplexen Ansatz der Metareflexion (wie interpretieren Pastoraltheologen ihre eigene Fachgeschichte?) neben die gesellschaftlichen und kirchlichen Impulse am Beginn des 19. Jahrhunderts und konkrete Beispiele aus dem Leben der Kleriker gestellt, die für das Kirchenkonzept des Ultramontanismus eine zentrale Rolle einnehmen. Der Autor scheut sich nicht, gängige Bewertungen und Einordnungen kritisch zu hinterfragen, was vor allem in der pastoraltheologischen Rolle Franz Xaver Arnolds sichtbar wird. Innerhalb der Fachdiskurse dürfte dies durchaus Diskussionen anregen. Vor allem aber weist Lohausen auf allzu schnell übersehene Ambivalenzen und Brüche hin und leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Überwindung allzu homogener Geschichtsschreibung der Pastoraltheologie und zur Überwindung von „Klischees“ im Umgang mit vorkonziliaren Wahrnehmungen. An vielen Stellen setzt der

Autor eine Vertrautheit der Leserinnen und Leser mit pastoraltheologischen Fachdiskursen und kirchengeschichtlichen Facetten voraus, so dass die vorliegende Arbeit als beeindruckendes Substrat eines intensiven Forschungsprozesses fungiert. Damit stellt die Arbeit einen großen Gewinn für die anhaltende Bestimmung der Pastoraltheologie in ihren kirchlichen und universitären Kontexten dar und fungiert darin als wertvolle Alternative zu linearen und harmonisierenden Geschichtsschreibungen.

Frankfurt a. Main

Wolfgang Beck

PHILOSOPHIE

♦ Rößner, Christian: Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas (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.

Im Jahre 2017 hat sich das Institut für Phänomenologische Forschung an der Universität Wuppertal eine neue Ausrichtung gegeben und wurde in das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie umbenannt. Diese neue Ausrichtung des Forschungszentrums lässt sich symbolisch verstehen als stellvertretend für ein seit einigen Jahren neu erwachtes Interesse an einem Gespräch zwischen der Phänomenologie und der Philosophie Immanuel Kants.

In diese Bemühungen, ein neues Licht auf die Beziehung zwischen Kants Denken und der phänomenologischen Bewegung in ihrer ganzen Breite zu werfen, reiht sich auch das vorliegende Buch von Christian Rößner. Der Autor beschäftigt sich seit längerer Zeit mit dem Verhältnis der praktischen Metaphysik I. Kants und der metaphysischen Ethik von E. Levinas, sodass sein neues Buch eine Art Synthese und Ertrag seiner bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet darstellt. Die Publikation hat drei Hauptteile: „Hermeneutische Prolegomena: Levinas als Leser“ (41–160), „Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort“ (161–422) und „Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene“ (423–552). Rößner geht es nicht um eine reine Kant-Exegese, sondern um eine *Relektüre* Kants praktischer Philosophie, und

zwar aus der Sicht des Denkens von E. Levinas, aber auch aus der Perspektive der Phänomenologie als solcher, wie die Vielzahl an zitierter Literatur belegt (z. B. Waldenfels, Marion, Nancy Henry). Die Methode dieses phänomenologischen Neu-Lesens wird insbesondere im zentralen Teil „Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort“ sichtbar, das als Kern des Buches gelten kann. Denn in den entscheidenden Passagen versucht Rößner zu zeigen, dass die Sittlichkeit sowohl bei Kant als auch bei Levinas auf ein Unvordenkliches, Unbedingtes, Unverfügbares rekurriert. So ist es auch konsequent, dass die Problematik des „Faktums der Vernunft“ (189–303) im Zentrum der Aufmerksamkeit der Untersuchung steht. Es geht um die kruziale Frage, ob sich das „Faktum der Vernunft“ bei Kant im Sinne einer phänomenologischen Aufweisung des ethischen Anspruches lesen lassen kann, wie es von Levinas entwickelt worden ist. Und diese Frage ist ebenfalls mit der Thematik einer phänomenologischen Gegebenheit der Idee des Unendlichen verbunden. Rößner gelingt es zu zeigen, dass auch die Autonomie der praktischen Vernunft bereits auf ein Unverfügbares verwiesen ist. Der Autor betont zu Recht, dass die autonome Vernunft eine „Gabe des Gesetzes“ voraussetzt, sodass sie nicht als isoliert und als selbstgenügsam (miss)verstanden werden darf. Bereits die Kritik in Kants Denken eröffnet einen Horizont über die Ontologie hinaus (vgl. z. B. 134 f.), bis ein neuer „Sinn“ in der praktischen Philosophie gefunden wird. Einen interessanten und überraschenden Gesprächspartner findet Rößner in Adorno (z. B. 159 f.), indem er einleuchtend darlegt, wie manche Gedanken Adornos in eine ähnliche Richtung zeigen wie die von Levinas im Hinblick auf Kant. Im Anschluss an Renaut stellt Rößner richtigerweise die „fundamentale Frage auf, ob die argumentative Inanspruchnahme eines Faktums der Vernunft, dessen Gegebenheitsmodus dem einer unverfügbaren Offenbarung gleichkommt, nun aber nicht gerade Kants Grundgedanken der Autonomie in sein Gegenteil verkehrt“ (265). Das Buch macht sich mit plausiblen Argumenten für eine Deutung stark, die zeigt, dass sich die Autonomie – und gerade *als* Autonomie – auf Situationen und Gegebenheiten verwiesen zeigt, die sich selber nicht geschaffen hat. Die sittliche Einsicht in das „Gute“ (wie D. Henrich gezeigt hat) fordert eine „anerkenkende Akzeptanz und autonome Aneignung“ (285). Zu Recht weist Rößner da-

rauf hin, dass die Rede von dem Faktum der Vernunft bei Kant auf einen „*normativen Nullpunkt*“, auf einen außer-ordentlichen Grund des Entstehens einer Moral zielt, der jedoch „einer moralisierenden Begründung aus der bereits bestehenden moralischen Ordnung nicht zugänglich ist“ (399) und als ein solcher eben ein unverfügbarer Grund bleibt und bleiben muss. Gut gelungen ist die Herausstellung der starken sachlichen Übereinstimmungen zwischen Levinas und Kant im Bezug auf die Charakterisierung der Quelle der Moralität überhaupt. Beide Denker sind von einem Furor des Primats der praktischen Vernunft beseelt und auch wenn beide ihre Gedanken aus einer jeweils unterschiedlichen Perspektive entwickeln, bewegen sich beide in einer erstaunlichen Nähe. Trotzdem ist auch eine spezifische Differenz zwischen Kant und Levinas festzustellen und zwar im Hinblick „auf ihre je verschieden gewichtete Verhältnisbestimmung von Singularität und Universalität des sittlichen Anspruchs“ (367). Auch hier nuanciert Rößner jedoch sehr präzise, wenn er schreibt: „Denn während allein die kantische Dimension des Dritten Levinas Phänomenologie des Ethischen davor bewahrt, sich angesichts des Anderen in einem wilden ‚Schwindel des Unendlichen‘ zu verlieren und in der gesetzlosen Anarchie einer ‚pathologischen Unmittelbarkeit‘ zu erschöpfen, ist umgekehrt von Levinas die Lektion zu lernen, daß die pflichtwütigen Vollstrecker und selbsternannten Geschäftsführer einer abstrakt-anonymen, dem Einzelnen gegenüber indifferenten Sittlichkeit weder einen Grund noch das Recht haben, Kants kategorischen Imperativ für sich zu reklamieren, dessen apodiktischer Anspruch es vielmehr verbietet, noch den niedrigsten Nächsten und nächstbesten ‚gemeinen Mann‘ dem hehren, aber leeren Ideal einer antlitzlosen Menschheit in blindem Befehlsgehorsam aufzuopfern.“ (374 f.). Im letzten Teil der Untersuchung widmet sich Rößner der engen Verknüpfung der Ethik und Metaphysik bei beiden genannten Autoren. Auch hier sucht er mehr das Verbindende als das Trennende herauszustellen. Positiv zu erwähnen sei insbesondere das Kapitel „Eschatologie – ohne Hoffnung?“ (503–551), da es sich einem ansonsten in der Forschungsliteratur eher stiefmütterlich behandelten Thema widmet: der Sinnfrage und der Unmöglichkeit einer absurden Welt. Die ethische Systematik Kants samt der Postulaten- und Zwecklehre bliebe unverständlich,

wenn man seine Ablehnung einer sinnleeren Welt nicht berücksichtigt. Rößner arbeitet sehr gut heraus, dass sowohl die theoretische, aber vor allem die praktische Vernunft keine absurde Welt dulden kann, da sie selbst schizophren werden würde. Wenn das Moralgesetz eben als „Faktum der Vernunft“ die Realisierung der moralischen Welt in einem kategorischen Sollen befiehlt, dann muss die Verwirklichung dieses Gesollten konsistent denkbar sein. Sowohl Kant als auch Levinas lehnen die Vorstellung ab, dass die Täter das letzte Wort in der Geschichte haben könnten: Der moralisch gut Handelnde muss einen letzten Sinn des Ganzen annehmen können im Sinne einer Hoffnung auf eine letzte „Gerechtigkeit“, jedoch nicht im Sinne der eigenen Handlungsmotivation. Im Ausgang von der Rede über die „Religion für Erwachsene“ bei Levinas thematisiert Rößner weiter die praktisch-moralische Auslegungsweise der christlich-theologischen Vorstellungen bei Kant, indem er erneut eine geistige Nähe der beiden Autoren feststellt in dem Sinne, dass beide auf eine *ethische* Religion hinzielen. Bei der Lektüre der Texte von Levinas und Kant im Bezug auf die Defizite der konkreten Religionen fragt sich jedoch der Leser, ob es sich beide Autoren nicht allzu leicht machen. Gibt es wirklich ausschließlich die Differenz zwischen einem „leeren Ritualismus“ und einer „Vernunftreligion“ (448)? Es lassen sich doch sicherlich gottesdienstliche Handlungen vollziehen ohne in einen leeren Ritualismus oder einer Gunsterwerbsreligion zu verfallen. Hat die ganze westliche Tradition des Nachdenkens über das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht mehr zu bieten? Auch wenn sich Kant und Levinas in der ethischen Sicht auf die Religion begegnen, scheint mir doch Levinas ein größeres Verständnis für die Gegenwart des Absoluten (allerdings in der Ambivalenz einer gegenwärtigen Abwesenheit) in der *Geschichte* aufzubringen als Kant. Dies zeigt sich z. B. im Denken des Unendlichen bei Levinas, der sich in der Nähe der Tradition der negativen Theologie bewegt.

Rößners Untersuchung ist ein überaus wichtiger Beitrag in der Debatte um die Nähe und Distanz von Kant und Levinas, der nicht unbeachtet verhallen wird. Das Buch ist sehr gelehrt und zeugt von tiefen Kenntnissen des Autors sowohl des Denkens von Kant, als auch der französischen und deutschen Phänomenologie. Auch der Umfang der gelesenen und zitierten Sekundärliteratur ist beeindruckend.

Zugleich muss der Leser mit Bedauern feststellen, dass es sich eigentlich um zwei Bücher in Einem handelt: Über die Hälfte des Buches besteht aus Seiten, auf denen die Fußnoten länger sind als der eigentliche Haupttext selber. Die vielen und überaus langen Fußnoten stellen eine große Behinderung des Leseflusses dar und bewirken eine ständige Unterbrechung des Denkens. Auf der einen Seite ist das Buch sicherlich eine wahre Fundgrube an Hinweisen und Zitaten, auf der anderen Seiten stellt es eine Überforderung des Lesers dar. Einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt auch die ausführliche Bibliografie, die 128 Seiten umfasst. In digitalen Zeiten ist eine solche überbordende Bibliografie nicht nötig und der große Umfang verschleiert vielleicht zum Teil die Gewichtung der einzelnen Titel. Für die Kunst gilt: Form ist eine Auswahl und Beschränkung. Für das Verfassen von wissenschaftlichen Büchern gilt Ähnliches. Der Autor wäre seinen Lesern besser entgegengekommen, wenn er stärker die Kunst des Streichens angewandt hätte. Von der formalen Seite aus gesehen, hinterlässt das Buch somit leider einen zwiespältigen Eindruck; es lässt einen der Eindruck nicht los, dass der Autor „alles“ gewollt hat und dadurch sich aber selbst geschadet hat. Auch der Stil des Buches kann sich einer gewissen Ambivalenz nicht entziehen: Auf der einen Seite zeichnet es sich durch eine sehr schöne, hohe Sprache aus, auf der anderen Seite lässt sich jedoch der Autor von der Schönheit der Sprache allzuoft (und allzugern) verführen. So vermag das Buch nicht immer der Gefahr des Artifizialen zu entkommen. Diese Kritik soll jedoch nicht die Tatsache verdecken, dass der Rezensent das Buch mit großem Gewinn gelesen hat und in vielerlei Hinsicht belehrt worden ist.

Budweis

Jakub Sirovátka

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.

Religionsphilosophie im engeren Sinne einer Disziplin hat sich als Anliegen der Aufklärung im 18. Jahrhundert etabliert; in einem weiteren

Sinne war Philosophie jedoch von jeher immer auch Religionsphilosophie und als solche immer auch Religionskritik.

Das von Michael Kühnlein herausgegebene Handbuch umfasst exakt achtzig von gut fünfzig Autoren verfasste Beiträge zu den wichtigsten Werken kritischer Religionsphilosophie. Es ist chronologisch angeordnet, sucht in seinen Artikeln die „*interdisziplinäre Resonanzgeschichte*“ (11) von Religionsphilosophie und Religionskritik „in Theologie, Politik und den Sozialwissenschaften“ (11 f.) überblicksartig zu beleuchten und spannt sich über annähernd zweieinhalb Jahrtausende von Platons *Nomoi* bis hin zu Taylors *Ein säkulares Zeitalter* von 2007. Rein rechnerisch lässt sich also konstatieren, dass durchschnittlich knapp alle dreißig Jahre oder pro Generation genau ein Text von fortdauernder religionsphilosophischer Relevanz erscheint. Die Frequenz ist dabei jedoch deutlich ansteigend: die erste Hälfte des Handbuchs reicht bis einschließlich Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* ins Jahr 1921, die zweiten vierzig Lemmata widmen sich den jüngeren und jüngsten Texten des seitdem vergangenen Jahrhunderts. Somit wird ein deutlicher und begrüßenswerter Schwerpunkt auf die naturgemäß oft noch weniger gut und dicht erschlossene „religionsphilosophische Literatur der Gegenwart“ (12) gelegt. Gegliedert sind die einzelnen Einträge alle nach ein und demselben Muster: auf eine biografische Kurzmitteilung von wenigen Zeilen folgend werden zunächst „Kontexte“ des vorzustellenden Werkes skizziert; daraufhin wird dieses „Werk“ selbst in den Mittelpunkt gestellt; ergänzend wird ein wirkungsgeschichtlich weiterführender Ausblick zu „Rezeption und Kritik“ geboten, woraufhin eine aufs Äußerste verknappte „Zusammenfassung“ von nicht mehr als ein bis zwei Sätzen folgt; abschließend werden Primärquellen und Forschungsliteratur zu einer bibliografischen Übersicht zusammengestellt. Bei gleichem Aufbau können sich die Artikel in ihrem Umfang dennoch deutlich unterscheiden: der erste Beitrag zu Platons *Nomoi* ist mit zehn Seiten etwa nur halb so lang wie der zweite zu Aristoteles' *Metaphysik*, der dritte zu Plotins *Enneaden* (V 1: *Über die drei prinzipiellen Hypostasen*) mit zwanzig Seiten wiederum doppelt so lang wie der vierte zu Augustins *Confessiones*. Nach den achtzig Artikeln und über neunhundert Seiten wäre ein erschließendes Sachregister die Krönung des kapitalen Werks gewesen.

In einer kurzen Einleitung erläutert der Herausgeber die Kriterien seiner Auswahl und führt dabei neben der religionsphilosophischen „*Relevanz der Schrift*“ (12) auch die „*Prominenz*“ (ebd.) ihrer Urheberschaft an; ebenso eine Rolle spielen die jeweilige „*Präsenz*“ (ebd.) in der universitären Lehre und eine Exoterik der Darstellung. Der dialektischen Dilemmatik, dass jede Auswahl eine Selektion von unhintergebarbarer Subjektivität bleibt und von unvermeidlicher Unvollständigkeit noch die umfassendste Sammlung, ist sich der Herausgeber bewusst: „Je mehr Werke er aufnimmt, desto größer werden die Lücken“ (12). Wohlfeil ist es also, den monierenden Zeigefinger in diese eingestanden und auch auszumachenden Lücken zu legen, als hätte der Rezensent eine Vermisstenanzeige von einschlägigen Verfassern aufzugeben. Darf man dennoch fragen, weshalb aus der ersten Reihe Denker wie Descartes, Schopenhauer oder Wittgenstein keinen Platz in der langen Liste von achtzig Autoren finden? (Auch Lessing fehlt, Hamann und Herder, Solowjow und Schestow ... und wäre das Inhaltsverzeichnis des Rezensenten Wunschzettel, hätte er sich ein Wort zu Ferdinand Ebners *Pneumatologischen Fragmenten* gewünscht und auch noch zu Bernhard Welte, Richard Schaeffler, Ferdinand Ulrich ...) Muss man aber nicht sogar fragen, ob es denn guten Grund geben kann, in einem religionsphilosophischen Handbuch Romano Guardini nicht nur nicht an prominenter Stelle zu platzieren, sondern mit gänzlichem Stillschweigen zu übergehen? Und muss man nicht auch fragen, ob eine Philosophie der Religion, die im vorliegenden Fall nicht nur deren interne, sondern auch externe Kritiker wie Feuerbach und Freud, wie Dawkins und Dennett berücksichtigt, nicht auch in anderer Hinsicht einen weiteren, nämlich über die westliche, euro- oder anglozentrische Geistesgeschichte noch hinausgehenden Horizont, sprich eine größere interkulturelle Offenheit beweisen könnte, indem sie etwa Nishitanis *Was ist Religion?* in eine solcherart erweiterte Auswahl einbezüge?

All dies spricht freilich nicht gegen Rang und Namen der ausgewählten achtzig Autoren, über welche das Handbuch zuverlässig informiert. Den Beiträgern und ihrem alleinigen Herausgeber ist dafür zu danken, mit dem veritablen „Mammutprojekt“ (12) dieses Nachschlagewerks einen gewichtigen Beitrag geleistet zu haben zur philosophisch-kritischen

Reflexion der vieldiskutierten und fraglich bleibenden „Rückkehr der Religion“ in diesem „(post-)säkularen Zeitalter“ (11).

Linz

Christian Rößner

RELIGIONSZOLOGIE

♦ Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohamad / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir (Hg.): *Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie* (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (320) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2414-0.

Migration ist ein globales Phänomen, das nach recht zuverlässigen Prognosen des Migrationsberichts der Vereinten Nationen, die alle zwei Jahre aktualisiert werden, auch künftig zunehmen wird. Der jüngste Weltmigrationsbericht von 2018 beziffert allein 3,3 % der gegenwärtigen Weltbevölkerung als internationale Migranten, was etwa 244 Millionen Menschen entspricht. Zu den auslösenden Faktoren, die Menschen zur Migration bewegt, gehören Naturkatastrophen, Armut, begrenzte soziale Mobilität und unsichere Rechtsverhältnisse genauso wie politische Unruhen, auch ethnisch bedingte Konflikte und Religionskonflikte. Migranten, Flüchtlinge, Vertriebene gehören damit zu großen Teilen zu den verwundbarsten Gruppen auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen. Allzu oft erschweren rigide Gesetzgebungen in Zielländern eine gelingende Integration, in die weitere Gesellschaft, in den Arbeitsmarkt, in lokale Bildungssysteme. Umgekehrt wirken sich Diskriminierungen, Fremdenfeindlichkeit und Rechtsverletzungen negativ aus auf den eigenen gesellschaftlichen Beitrag von Immigranten. Damit ist weitgehend das Hintergrundtableau skizziert, auf das der vorliegende Sammelband Bezug nimmt. Allerdings bereichert er solche Fragen mit einem hoch aktuellen Fokus auf den Zusammenhang von Religion und Migration. Es ist eine systematische Zusammenstellung von Beiträgen der 13. Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam vom März 2017. Daher kommt es nicht von ungefähr, dass Formen erzwungener Migration, praktisch-ethische Perspektiven und Begriffe von Fremdheit aus Sicht vor allem christlicher und islamischer Theologie bedacht

werden. Die Einzelstudien nehmen vorzugsweise Bezug auf die Ankunft zahlreicher geflüchteter Menschen in Deutschland und Europa im Jahr 2015 und reflektieren aktuelle gesellschaftspolitische Diskurse in den Folgejahren. In sieben thematischen Kapiteln schreiten insgesamt 22 Autor/-innen und Beobachter/-innenberichte Migration als theologischen Lern- und Erkenntnisort ab. Von grundsätzlichen Erwägungen zu Wahrnehmungen des Fremden bis zu Einordnungen von Migration und Flucht in biblischer Perspektive und in islamischer Geschichte, überwiegen doch vielfältige Aktualitätsbezüge die restlichen Untergliederungen. Transformation wird als übergreifende Chiffre erkennbar. Diesbezüglich kommen Lebenswirklichkeiten, Sozial- und Integrationsräume in den Blick, die Wandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft Deutschland erahnen lassen. Impulse, die aus der facettenreichen Flüchtlingsarbeit für christliche und islamische Ethik erwachsen, werden ebenso wie Irritationen thematisiert, die sich aus interkulturellen Alltagsszenen oder aus Überforderungen aufgrund einer religiösen Formenvielfalt ableiten, auf die selbst Jahrzehnte währende interreligiöse Austauschprozesse ungenügend vorbereitet haben. In den Blick genommen werden zudem Neukartierungen der Religionslandschaft in Deutschland, die sich durch Migration eingestellt haben. Zwar hält der Band enorme Transformationsdynamiken im Innern von Religionsgemeinschaften fest, stellt drängende institutionspolitische Weichenstellungen in Aussicht, greift jedoch auch Fragen der Resilienz auf, d. h. sie thematisieren das Wagnis interkultureller Kommunikation auch innerhalb derselben Religion. Fallstudien zu christlichen und islamischen Zuwanderungsgruppen mit schon längerer Präsenz und interkultureller Erfahrung in Deutschland zeigen Schwierigkeiten auf, die sich mit der Transplantation von Religion ergeben. Migrantisch geprägte Glaubensgemeinschaften tendieren dazu, theologische Inhalte und Strukturierungsformen aus den Herkunftsländern zu reproduzieren; sie beharren oftmals auf einer Anerkennung von religiöser Differenz, wodurch sich ein vorhandenes Religionsrelief zunächst weiter ausdifferenziert. Die Rahmenbedingungen für gelingende intra-religiöse wie auch interkulturelle Kommunikation komplizieren sich. Ein Fallbeispiel sind christliche Migrationskirchen insbesondere pentekostal-charismatischen Zuschnitts in ih-

rer entschiedenen Absicht, in Deutschland zu evangelisieren. Damit aber verbauen sie sich Möglichkeiten, sich an einen auch weltanschaulich anderen Kontext anzupassen und verzögern Veränderungen in ihren Wechselbeziehungen etwa zu landeskirchlichen Gemeinden, erschweren organisatorische Inklusionsmodi und verlangsamen theologische Wechselbeziehungen im interkulturellen Austausch. Auf der landeskirchlichen Seite fehlen noch immer interkulturelle MediatorInnen, kulturelle Broker, die Begegnungssituationen kompetent vorbereiten und Kommunikationsprozesse mit interkulturellem Sachverstand begleiten können. Eine konstruktive Verfahrensweise, sich in solchen binnenreligiösen Begegnungen auch längerfristig aufeinander einzulassen, ist es, sich auf Erfahrungen von wechselseitiger Befremdung und Bereicherung einzulassen. Es gilt, Irritationen anzuerkennen wie auch Attraktionen aus je eigener Perspektive festzustellen, und beidseitig zu versuchen, sich – ausgestattet mit solchem herausfordernden Erfahrungsgepäck – interkulturell zu öffnen. Damit leistet dieser Sammelband erstaunlich viel: Er unternimmt nicht nur eine an sich schon wertvolle religiöse Bestandsaufnahme von Zuwanderungsmilieus in Deutschland; vielmehr verknüpft er diese religiöse Neukartierung, die komplexer geworden, vielfältiger ausgestaltete Religionslandschaft in Deutschland mit zukunftsweisenden interkulturell-theologischen Handlungsperspektiven.

Basel

Andreas Heuser

SOZIALETHIK

♦ Ehlke, Carolin / Karic, Senka / Muckelmann, Christoph / Böllert, Karin / Oelkers, Nina / Schröder, Wolfgang (Hg.): *Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften. Eine Analyse regionaler Wohlfahrtserbringung*. Beltz Juventa Verlag, Weinheim–Basel 2017. (312) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 40,10. ISBN 978-3-7799-3672-5.

Drei der sechs Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – der Deutsche Caritasverband, die Diakonie Deutschland und die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland – geben an, ihr Handeln an religiösen Überzeugungen zu orientieren bzw. daran rückzubinden. Insbesondere Caritas und

Diakonie zählen zu den zentralen Akteuren im deutschen Sozialstaat, denn sie stellen einen Großteil der sozialstaatlichen Leistungen zur Verfügung und sind die größten Arbeitgeber für sozialprofessionelle Fachkräfte. Die Angebote der Freien Wohlfahrtspflege zielen, wie auch die der öffentlichen Träger, nicht auf Gewinne, sondern sollen dem Gemeinwohl dienen und werden deshalb gemeinnützig erbracht. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanzierten Projekts „Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften – Pfade regionaler Wohlfahrtsproduktion“ haben die an Glaubensgemeinschaften gebundenen Wohlfahrtsorganisationen in den Blick genommen und sich damit einem Forschungsdesiderat angenommen. Denn der Zusammenhang von Religion, Sozialen Diensten und sozialprofessioneller Fachlichkeit spielt im gegenwärtigen Fachdiskurs nur eine untergeordnete Rolle. Außerdem wurde zur Pfadabhängigkeit der regionalen Wohlfahrtserbringung bislang keine empirische Studie durchgeführt, auch das Zusammenwirken der unterschiedlichen Akteure in der Wohlfahrtserbringung wurde bislang kaum beachtet. Die pfadtheoretische Perspektive ermöglicht, die Entwicklung der glaubensgemeinschaftlich orientierten Wohlfahrtsverbände im Kontext der regionalen Wohlfahrtserbringung zu untersuchen und die jeweiligen historischen Entstehungs- bzw. Entwicklungskontexte zu verdeutlichen.

In einem ersten Teil (13–37) werden das Erkenntnisinteresse, die damit verbundenen Forschungsfragen und das Untersuchungsdesign bzw. das methodische Vorgehen der empirischen Studie dargelegt. Im materialreichen zweiten Teil (38–187) werden die Ergebnisse von analysierten Netzwerkkarten, der Netzwerkkarteninterviews mit regionalen Schlüsselpersonen und die Experteninterviews aus drei sehr unterschiedlichen Regionen in Deutschland präsentiert. Diese unterschiedlichen Regionen wurden so ausgewählt, dass aufgrund der Kontraste ein möglichst großes Spektrum regionaler Entwicklungen abgebildet werden kann: Es handelt sich um eine westdeutsche Großstadt mit verschiedenen Akteuren und einer religiösen Pluralität, um einen ostdeutschen ländlichen Raum, der durch die herausragende Bedeutung der evangelischen Akteure und zugleich durch das säkularisierte Umfeld gekennzeichnet ist, und um einen westdeut-

schen ländlichen Raum mit überwiegend katholischer Bevölkerung. Hier hat die Caritas ein „Monopol“ auf die regionale Wohlfahrterbringung. Stets wird die gegenwärtige Situation der untersuchten Stadt/Region vorangestellt und es werden „Auffälligkeiten und weiterführende Fragen“ formuliert. Die ausgewerteten Netzwerkinterviews geben einen vertieften Einblick in das Zusammenspiel der Akteure der regionalen Wohlfahrtserbringung. Mittels Experteninterviews wird die Frage zu beantworten versucht, wie sich die Glaubensgemeinschaften in den Wohlfahrtsstrukturen der jeweiligen Region etablieren bzw. etabliert haben. Der dritte Teil der Untersuchung (188–240) vermittelt die Ergebnisse einer nicht-repräsentativen Onlinebefragung. Dargestellt wird die Bedeutung der Religion für die Fachkräfte der Wohlfahrtserbringung. Interessant ist, „dass Religion für Soziale Arbeit – vor allem innerhalb der konfessionellen Wohlfahrtsverbände – nicht nur in den Leitbildern und öffentlichen Verlautbarungen eine Rolle spielt, sondern auch für einen großen Teil der Mitarbeitenden von erheblicher Bedeutung ist“ (213–214) und dass „konfessionell gebundene Träger – in der Stichprobe vor allem Caritas und Diakonie – sich insgesamt durch ein klares glaubensgemeinschaftliches Profil auszeichnen“ (238). Die Verfasserinnen und Verfasser der Studie kommen auf der Grundlage der Befragung zu dem Schluss, „dass Glaubensgemeinschaften sowohl für die Fachkräfte der Sozialen Arbeit als auch für die Träger Sozialer Dienste einen Stellenwert haben, der sich in den entsprechenden sozialpädagogischen Fachdiskursen nicht annähernd widerspiegelt“ (239). Ein Exkurs (241–270) zu den islamischen Glaubensgemeinschaften ergänzt die vorangestellten Ausführungen inhaltlich. Hier wird deutlich, dass diese im Kontext der regionalen Wohlfahrtserbringung kaum zur Kenntnis genommen werden, wenngleich sie bedarfsorientierte Angebote zur Verfügung stellen. Doch die Möglichkeiten zur Professionalisierung sind – im Vergleich zu den Spitzenverbänden der Freien Wohlfahrtspflege – (derzeit) begrenzt. Die Studie schließt mit einem zehnsseitigen Ausblick (271–280), an den sich ein Literaturverzeichnis (281–287), ein Abbildungsverzeichnis (288–289), ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (290) sowie ein Anhang (291–311) anschließen.

Die Untersuchung gibt einen ausgezeichneten Einblick in Entwicklung und Ausgestal-

tung der glaubensgemeinschaftlich Akteure im Rahmen der Freien Wohlfahrtspflege und lädt zur vertiefenden Auseinandersetzung ein – auch weil an vielen Stellen von den Verfasserinnen und Verfassern weitere Forschungsdesiderate benannt werden. Deutlich wird, dass die christlichen Akteure der Wohlfahrtserbringung (derzeit noch) eine historisch gewachsene Vorrangstellung haben. Und: „In der regionalen Wohlfahrtserbringung kann beobachtet werden, dass trotz einiger Aufweichungen, die mit Entkirchlichung, Pluralisierung, Privatisierung und Biographisierung des Religiösen einhergehen, Glaubensgemeinschaften als konfessionelle Träger ein fester und nicht wegzudenkender Bestandteil der Wohlfahrtserbringung sind.“ (274) Es zeigt sich aber auch, dass die von Caritas und Diakonie verantworteten bzw. vorgehaltenen Sozialen Dienste nicht als genuiner Grundvollzug der Kirche identifiziert werden. Vielmehr wird – das geht aus dem Material hervor – zwischen einem religiösen Kerngeschäft (verantwortet und vorgehalten durch die Kirchengemeinden) und sozialen Dienstleistungen unterschieden. Der spezifisch kirchliche Kontext der *diakovia* verblasst. Dieser Spur müsste genauer nachgegangen werden, es könnte sich erweisen, dass die unterschiedlichen kirchlichen Grundakte (weiter) auseinanderdriften. Aus theologischer Perspektive sind deshalb Vernetzungen gemeindlicher und verbandlicher Caritas notwendig, womit aber keiner Rückverlagerung der durch Fachkräfte geleisteten Arbeit in den Gemeindekontext das Wort geredet werden soll. Denn ein solches Vorgehen würde sicherlich mit einem Verlust an Professionalität einhergehen.

Berlin

Axel Bohmeyer

SPIRITUALITÄT

♦ Albus, Michael: *Wo Gott zu Hause ist. Mystische Orte der Weltreligionen* (topos taschenbücher 1028). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (218) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-8367-1028-2.

Anlass dieser Publikation war eine Reportage des Zweiten Deutschen Fernsehens mit dem Titel „Wohnungen Gottes – Mystische Orte der drei großen Weltreligionen – Islam, Judentum und Christentum“ (7.f.) Beim vorliegenden Ta-

schenbuch handelt es sich um eine Neuauflage eines bereits 2004 erschienenen Bildbandes. Zum Begriff Mystik erklärt der Verfasser: „Ich bin fest davon überzeugt, dass die mystischen Bewegungen des Islam, des Judentums und des Christentums Antworten bereithalten, die den Fragen der Welt, die wir die ‚moderne‘ nennen, standzuhalten vermögen.“ (9) Obwohl die Mystik – mit den Worten des Verfassers – zurecht als „Königsweg der Religionen“ (11) bezeichnet werden kann, haben sich die Vertreter der offiziellen, organisierten Religionen damit immer schwer getan, weil sich mystische Phänomene grundsätzlich einem kontrollierenden und dirigierenden Zugriff entziehen. Doch gerade hier findet sich ein unausgeschöpftes Potenzial, das den Menschen der Gegenwart Sinn, Erfüllung, kurz den Horizont der Transzendenz erschließt, welche die Abgeschlossenheit und die Enge des Alltags in seiner Eindimensionalität aufsprengt. Überraschend ist die konkrete Auswahl der drei besonderen mystischen Orte: Konya (südlich von Ankara) in der Türkei, New York in den USA und Taizé in Frankreich. Allen diesen drei Orten ist gemeinsam, dass sie als Pilgerstätten alle erst im vergangenen Jahrhundert entstanden sind, also keineswegs auf eine jahrhundertealte Tradition zurückschauen (wie etwa Mekka, Jerusalem und Rom). Dieser Abstand zu den alt-etablierten Pilgerorten bringt eine Ursprünglichkeit mit sich, angesichts derer sich eine archäologische Suche nach religiösen Erfahrungen erübrigt. Die unbestreitbare Stärke der Publikationen liegt in der farbigen Schilderung des Lokalkolorits der besuchten religiösen Stätten. Hier macht sich die journalistische Kompetenz des Verfassers bemerkbar. Unterschätzt der Verfasser seine Leser und Leserinnen, wenn er ihnen ausführlich die „fünf Grundpflichten des Islam“ (87 ff.) erläutert? Sehr hilfreich sind dagegen die zahlreichen ausführlichen Zitate aus den heiligen Schriften der dargestellten Religionen. Hier lässt sich sozusagen aus erster Hand ein Eindruck des geistigen Horizonts einer Religion gewinnen. Manche Bemerkungen erscheinen auf den ersten Blick banal und verweisen doch auf tiefe Dimensionen, wie etwa „was zum Kern der Mystik gehört: Das Staunen über die Schönheit der vergänglichen Dinge, das in ihnen verborgene Geheimnis“ (75). Am Ende seines Bändchens bringt der Verfasser ein höchst instruktives Interview, das er mit Frère Roger, dem Gründer und Prior der Gemeinschaft von Taizé, geführt hat. Man hätte

gerne mehr über Ort, Zeit und Umstände dieser Begegnung gewusst, denn nachdem Frère Roger 2005 gestorben ist, handelt es sich um ein historisches Dokument. Hier macht sich nachteilig bemerkbar, wenn eine ältere Publikation neu aufgelegt wird, ohne dass eine erläuternde Fußnote die inzwischen vergangene Zeit überbrückt. Trotz einiger offener Wünsche lässt sich jedoch die Faszination dieser Welt des Religiösen spüren, von welcher der Verfasser etwas zu vermitteln sucht.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

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

Teresa von Ávila gehört zu den bedeutendsten Mystikerinnen der katholischen Kirche. Wer ist ein Mystiker / eine Mystikerin? Michel de Certeau (1925–1986) drückt es so aus: „Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben, und sich mit *diesem da* zufriedengeben.“ (210) Die Zeit, in der Teresa von Ávila lebte (1515–1582), war von großen Umbrüchen geprägt: die Entstehung des modernen Staates in Spanien mit der Tendenz zu zunehmender Disziplinierung der Untertanen, der Aufbau und die Herrschaft der Inquisition, die von Deutschland ausgehende Reformation und nicht zuletzt die Sehnsucht nach religiöser Innerlichkeit, welche die kirchliche Institution nicht befriedigen konnte. Erschreckend ist das von den maßgebenden Theologen vertretene Frauenbild. So schreibt etwa Heinrich Kramer OP (Institoris) über die Frau: „Ihr von Natur aus geringer Glauben wird [schon] bei der ersten Frau offenbar, da sie der Schlange auf ihre Frage, warum sie nicht von jedem Baum des Paradieses essen würde, sagte: ‚Von jedem [essen wir], nur nicht etc., damit wir nicht etwa sterben,‘ wobei sie zeigt, dass sie zweifle und an die Worte Gottes nicht glaube“ [40]. Noch Papst Pius XI. hat 1923 dem Vorschlag, Teresa von Ávila zur Kirchenlehrerin zu ernennen, das Argument entgegengehalten: „obstat sexus“ [das Geschlecht spricht dagegen]. Tatsächlich wurde Teresa in ihrer Gesellschaft

insbesondere von kirchlichen Autoritäten mit großem Misstrauen angesehen. So bezeichnet sie der Nuntius Filippo Saga als „ein unruhiges, herumvagabundierendes, ungehorsames und verstoktes Weibsbild, das unter dem Vorwand von Frömmigkeit falsche Lehren erfand, und gegen die Anordnung des Konzils von Trient und der Oberen die Klausur verließ, und wie eine Lehrmeisterin andere belehrte, ganz gegen das, was der hl. Paulus lehrte, als er anordnete, dass Frauen nicht lehren sollen.“ (46f.) Teresa musste es ertragen, dass Diener der Inquisition in ihre Klosterzelle kamen und einen Teil ihrer Bücher konfiszierten. (36) Es gab von offizieller Seite ein tiefes Misstrauen gegen geistliche Literatur in der Volkssprache und gegen das „innere Beten“, wie man ein persönliches, in eigene Worte gefasstes Gebet nannte. Das Kloster interpretierte Teresa als „Freiheitsinsel“ in emanzipatorischer Sicht, nämlich einerseits unterjochenden Ehemännern zu entgehen, andererseits aber auch dem direkten Zugriff der Kleriker. Vor dem Hintergrund ihrer Zeit entwickelt der Verfasser nun einige Grundgedanken der Mystik von Teresa in der Metapher der „Wohnungen der inneren Burg“ (109–218). Dass der lange Weg, sich mystischer Erfahrung auszusetzen, ein mühsamer, dorniger und manchmal in Sackgassen führender Weg ist, kommt in den Verszeilen des Mystikers Johannes von Kreuz (1542–1591) zum Ausdruck: „Und je höher aufgestiegen, / desto weniger begriffen“ (187). Als entscheidendes Moment bei der Unterscheidung der Geister sieht Teresa die Erfahrung des Kreuzes. Sie sagt: „Im Kreuz sind Leben und Trost, / es allein ist der Weg himmelwärts.“ (132) Entscheidend ist das Gottesbild, vom Verfasser sehr gut so charakterisiert: „Es geht im Christentum um das zarte Liebeswerben eines Gottes, der, weil er die immer sprudelnde Quelle der Liebe und der Gnade ist, die Initiative ergriffen hat, als guter Hirt bei uns zu wohnen und mit unendlicher Geduld und Barmherzigkeit auf die freiwillige Hingabe unserer Liebe zu warten.“ (82f.) Wem an der Zukunft des christlichen Glaubens liegt, der kommt – mit einem Wort von Karl Rahner – an der Mystik (auch des Alltags) nicht vorbei. In dem vorgelegten Büchlein findet sich eine kompetente und höchst hilfreiche Einführung.

Hanjo Sauer

Bamberg

♦ Ropers, Roland R.: *Mystiker unserer Zeit im Porträt* (topos premium 32). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kvelaer 2017. (272) Klappbrosch. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-8367-0032-0.

Der bekannte Kulturphilosoph und Buchautor versammelt in diesem Band 66 Kurzbiografien: 50 Männer und 16 Frauen des 19. und 20. Jahrhunderts werden porträtiert und als „Mystiker unserer Zeit“ gewürdigt.

Viele dieser „herausragenden Geistespersönlichkeiten“ hat der Autor seit Jahren regelmäßig in der Monatszeitschrift *KIRCHE IN* bereits vorgestellt. Der Reigen der Personen beginnt mit Papst Franziskus und wird dann in alphabetischer Reihung weitergeführt von Sri Aurobindo bis Selvarajan Yesudian. Die Auswahl ist sehr breit angelegt: Aus der Sufi-Tradition (z. B. Reshad Feild, Annemarie Schimmel), aus der Yoga-Philosophie (z. B. Sri Eknath Easwaran) und aus den buddhistischen Traditionen (z. B. der Dalai Lama, Thich Nhat Hanh) werden Personen vorgestellt. Die größte Anzahl stammt aber naturgemäß aus dem christlichen (katholisch und protestantisch) Bereich. Hier sind sehr bekannte Namen versammelt (z. B. Bede Griffiths, Henri Le Saux, Hugo E. Lassalle und viele mehr), aber auch manche „Neuentdeckung“ wird geboten. Auffallend ist, dass Vertreter der christlich-orthodoxen Tradition und des Judentums ganz fehlen. Über den Bereich der Religion hinaus findet man auch Menschen der Wissenschaft (Hans Peter Dürr, Viktor E. Frankl) und der Kunst (Leonard Bernstein, Khalil Gibran) unter den Vorgestellten. Das zeigt, wie breit der Autor den Begriff „Mystiker“ fasst: „Sie sind Leuchtfeuer und Wegweiser in das innerste Universum, wo jeder tiefreligiös Suchende an der Urquelle seine ewige Heimat finden kann.“ (s. Klappentext) Dieses Verständnis erläutert der Autor genauer in einer 10-seitigen Einführung. Die Kurzporträts umfassen dann jeweils zwei bis drei Buchseiten. Das ist genug, um das Interesse zu wecken, sich weiter in Leben und Werke einzelner spiritueller Meisterinnen und Meister weiter zu vertiefen.

Gallneukirchen

Christa Hubmann

THEOLOGIE

◆ Boros, Ladislaus: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (topos taschenbücher 1089). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (239) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,35 (A) / CHF 13,20. ISBN 978-3-8367-1089-3.

In einem Aufsatz, der unter dem Titel „Sacramentum mortis“ im Jahr 1959 erschienen ist, beschäftigte sich der Verfasser erstmals mit dem Gedanken einer letzten Entscheidung des Menschen im Tode, die über sein ganzes Schicksal bestimmt. Boros hat diesen Gedanken dann in einer Publikation, die 1962 unter dem Titel „Mysterium mortis“ erschienen ist, zu einem umfassenden Gedankengang ausgebaut und seine „Endentscheidungshypothese“ formuliert. Sie heißt: „Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des Bewusstwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.“ (9) Nun wird über ein halbes Jahrhundert später diese Publikation neu aufgelegt. Waren schon in den Sechzigerjahren die Sprache und die Denkkategorien des Verfassers alles andere als leicht nachvollziehbar, so sind sie es heute umso mehr. Die philosophische Argumentation bedient sich einer Metaphysik, die heute in dieser Form nicht mehr vertreten wird. Semantisch schreckt vieles ab, was anders ins Wort gefasst werden müsste, z. B. das Sprachgebilde der „Wunderung“ (28). Wem ist der Gedankengang noch vermittelbar, dass „im Konvergenzpunkt des kosmischen Harrens und im Zusammentreffen der menschlichen Wesensdynamismen Gott selber steht“ (114)? Auch der Hinweis auf Thomas von Aquin, dass der menschliche Tod „der Entscheidungssituation der Engel ähnlich“ sei (125), lässt einen Leser / eine Leserin eher irritiert zurück, als dass dadurch etwas klarer würde. Was den Gedankengang zudem noch belastet, ist der hohe Anspruch, die vorgetragene „Endentscheidungshypothese“ in der philosophischen und theologischen Argumentation im strengen Sinn des Wortes „beweisen“ zu wollen. Zudem wird die Hypothese im theologischen Kontext als wunderbares Heilmittel präsentiert, das die Schwierigkeiten herkömmlicher Erbsündenlehre, der Lehre über das Fegefeuer und im Bereich der Christologie aus dem Weg zu räumen verspricht. Der Verfasser geht so weit, dass selbst

die noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Kinder „in ihrem Tode zur Totalität ihrer Geistigkeit erwachen“ (138). Dieser Gedanke erscheint als spekulative Kühnheit, die selbst in der Scholastik in dieser Form selten war. Trotz allem: Überwindet man die gewaltigen Hürden einer uns fremd gewordenen metaphysischen und theologischen Argumentation und kann sich auf den Gedankengang einlassen, so findet man exzellente Passagen, etwa die phänomenologische Beschreibung des menschlichen Reifens und der ihm innewohnenden Herausforderungen (70–85). Wenn im Klappentext davon die Rede ist, dass die vorgelegte Endentscheidungshypothese „lebhaft diskutiert“ worden ist, so wird damit der Sachverhalt verschwiegen, dass der Verfasser in Fachkreisen kaum Akzeptanz gefunden hat. In jedem Fall wäre ein einleitendes und erklärendes Vorwort dringend von Nöten gewesen. Im Grunde müsste das Buch unter Einbeziehung der neueren lehramtlichen Texte der Kirche, insbesondere des II. Vatikanischen Konzils, wo in GS 18 die Thematik des Todes sehr behutsam thematisiert wird, neu geschrieben werden, damit deutlich wird, dass es keinen christlichen Glauben ohne ein waches Bewusstsein des Lebens und zugleich des Todes gibt.

Hanjo Sauer

Bamberg

◆ Schaller, Christian / Scotti, Giuseppe A. (Hg.): *Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese* (Ratzinger-Studien 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (260) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2840-7.

Die Publikation des dreibändigen Jesusbuches Benedikts XVI. in den Jahren 2007 bis 2012 war ein Weltereignis: Der Papst deutete das Leben Jesu und begab sich auf das Terrain der exegetischen Zunft. Joseph Ratzinger betonte die Notwendigkeit historisch-kritischer Exegese. Zugleich beleuchtete er die Schwachstellen der historischen Kritik und diskutierte ihre Grenzen. Die Herausforderung, die Joseph Ratzinger mit den Darlegungen seines Jesus-Buches annahm, sollte keine Geringere sein, als die Gestalt Jesu aus dem Geheimnis Gottes heraus zu begreifen und das Geheimnis Gottes im Licht der Gestalt Jesu zu betrachten, wie sie in den Evangelien begegnet.

2013 fand an der Päpstlichen Lateranuniversität ein Kongress zu den Jesus-Büchern des Papstes statt. Die Tagung stand unter dem Leitwort: „I Vangeli: storia e cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger“. Der Veranstalter, die „Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger – Benedetto XVI“, veröffentlichte die Diskussion 2014. Die 2017 erschienene, von Christian Schaller (stellvertretender Direktor des Regensburger Instituts Papst Benedikt XVI.) und Giuseppe A. Scotti (Präsident der Fondazione Vaticana) unter dem Titel „Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese“ herausgegebene 11. Ratzinger-Studie stellt eine Auswahl der Beiträge dar. Sie kann zugleich als repräsentativ gelten für eine intensive exegetische und theologische Auseinandersetzung mit den Jesusbüchern des Papstes.

Bernardo Estrada, Professor für Neues Testament an der Pontificia Università della Santa Croce, bietet eine Übersicht über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (9–50) und weist angesichts ihrer hermeneutischen Irrungen und Wirrungen die Instruktion der päpstlichen Bibelkommission „Sancta Mater Ecclesia“ aus dem Jahr 1964 als bahnbrechend und richtungsweisend aus. Sie biete eine klare Lehre über Ursprung und Entstehung der Evangelien, wobei sich der Fokus auf die historischen Details richte, weshalb es möglich sei, die Formierungsarbeit der Evangelisten kenntlich zu machen. Nach mehr als zwei Jahrhunderten habe die theologische Forschung verstanden, dass sie nicht ohne die historische Suche nach Jesus arbeiten könne. Historische Tatsachen seien Teil des eigentlichen Zeugnisses des Neuen Testaments.

Juan Chapa, Professor für Neues Testament der Universität Navarra, beleuchtet den Beitrag der Papyrologie zur Auslegung der Evangelien (51–102) und verortet den Typus des für die ersten Fixierungen des Evangeliums verwendeten Formats als Verbindungsglied zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition. Von hier aus erklärt Chapa die verschiedenen abweichenden Lesarten und begründet die Unterschiedlichkeit der Evangelienpapyri: „Wir können aus demselben ‚Minestrone‘-Topf mehrere Suppenteller servieren, und obwohl alle aus derselben Terrine kommen, wird jeder Teller eine einzigartige ‚Textur‘ haben“ (99).

Richard A. Burridge, Professor für Biblische Exegese am Londoner King's College, stellt einen Vergleich an zwischen der griechisch-rö-

mischen Biografie und der literarischen Gattung der Evangelien (103–144). Einer einleitenden Erwägung der Konzilskonstitution *Dei Verbum* und ihrer Folgen für die Evangelien und die antike Biografie folgt die Begründung des literarischen Genus der Evangelien als Biografie.

Yves Simoens, emeritierter Professor für Studien der Heiligen Schrift am Centre Sèvres in Paris, bespricht die historische Referenzleistung des Johannesevangeliums (145–165). Exemplarisch zeigt er auf, inwiefern sich das theologischste aller Evangelien zugleich als dasjenige erweist, das der historischen Wahrscheinlichkeit am nächsten kommt. En passant gelangt er zu einer Neubewertung dessen, was unter Geschichte zu verstehen sei, ohne sich auf positivistische Ansätze einzulassen.

John P. Meier, Professor für Neues Testament an der University of Notre Dame in Indiana (USA), wirft ein Licht auf den historischen Jesus und seine historischen Gleichnisse (166–185). Angeregt durch die von Papst Benedikt im ersten Band seiner Jesus-Trilogie vorgelegten Meditation über den barmherzigen Samariter arbeitet Meier den Unterschied zwischen einer rein historischen Exegese des Gleichnisses und einer „mit Glauben erfüllten“ christologischen Interpretation heraus. Letztere hilft ihm sogar, exegetische Problemkonstellationen, die sich aus der Entstehungsgeschichte des Gleichnisses ergeben, zu überwinden.

Antonio Pitta, Professor für Neutestamentliche Exegese an der römischen Lateran-Universität, vermisst die theologischen Räume zwischen Jesus und Paulus (186–204) und schüttet vermeintliche Gräben zu, indem er eine Kontinuität in Diskontinuität zwischen Jesus und Paulus begründet und im paulinischen Christus des Glaubens Züge des historischen Jesus wiederentdeckt.

Kardinal Prosper Grech, emeritierter Professor der römischen Lateran-Universität, zeichnet in knappen Zügen Wege nach von den Evangelien zur Christologie und Soteriologie der Patristik (205–213).

Thomas Söding, Bochumer Neutestamentler, beschreibt die Jesus-Präsentation Joseph Ratzingers unter dem Gesichtspunkt der Freundschaft mit Jesus (214–234). Letztere sei Grund und Motiv des Papstes, zur Feder gegriffen zu haben; die Freundschaft mit Jesus sei aber darüber hinaus Frucht und Ermöglichungsgrund der theologischen Exegese und exegetischen Theologie Ratzingers. Gerade so erweist sich

die Hermeneutik des Papstes als ein theologischer und geistlicher Aufbruch.

Kardinal Angelo Amato, Präfekt der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, bemisst abschliessend den theologischen Gehalt der Jesus-Trilogie und begründet ihre methodologische Beispielhaftigkeit (235–250). Es falle die Feinfühligkeit des emeritierten Papstes angesichts der ganz nahen Allgegenwart des Herrn Jesus Christus ins Auge. Das wissenschaftliche Unternehmen ebne den Weg zu Gebet und Kontemplation. So sei Papst Benedikt zu danken, weil er mit der Trilogie «zur Begegnung mit dem lebendigen, wahren und gegenwärtigen Jesus geleitet hat».

Diese Ratzinger-Studie ist thematisch breit aufgestellt und beinhaltet eine Reihe innovativer theologischer Ansätze, ohne dabei wissenschaftlich abgehoben oder theologisch verklausuliert zu wirken. Deutlich genug bewegen sich die Stimmen dieses Bandes auf affirmierendem Terrain und repräsentieren deshalb nicht die gesamte theologische Debatte, die um das Jesus-Buch des Papstes und die von ihm ausgelösten hermeneutischen Fragestellungen rankt. Dennoch regen die fundierten Beiträge Leserinnen und Leser erneut an, der ausdrücklichen Gesprächs- und Diskussionseinladung Papst Benedikts zu folgen und sich der exegetischen und theologischen Herausforderung seiner Trilogie zu stellen.

Luzern

Robert Vorholt

THEOLOGISCHE AUTOREN

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

◆ Pieper, Josef: Von den Tugenden des menschlichen Herzens. Ein Lesebuch (topos premium 21). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (160) Klappbrosch. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 19,90. ISBN 978-3-8367-0021-4.

Die beiden vorliegenden Neuauflagen stellen interessante Ergänzungen zu Piepers Hauptwerk dar. Zum einen liegt nun die ursprünglich 1952 – bzw. in einer ersten Version 1939 – veröffent-

lichte „Christenfibel“ wieder vor und stellt dem Leser das praktische Ziel dieses Hauptwerks vor Augen: den unbedingten Zusammenhang von Christentum und vernünftigen Weltverständnis aufzuzeigen. Hier werden die Kernelemente des christlichen Glaubens dargestellt im Rückgriff sowohl auf andernorts entwickelte philosophische Begriffe, als auch auf die Lehre der Väter, wobei weder der Zusammenhang von Glaube und Vernunft noch die Bindung an die Offenbarung als von menschlicher Willkür abhängig gedacht werden. Beides ist für Pieper gleichermaßen in Gott begründet.

Die Fibel orientiert sich zunächst am Aufbau des apostolischen Glaubensbekenntnisses, stellt dann die Grundlagen christlichen Lebens dar – zunächst kirchlich-sakramental verstanden (56 ff.), dann im Hinblick auf die Bedeutung der Tugenden (76 ff.) – und endet schließlich mit einem kurzen, biblisch gesättigten Blick auf das Eschaton als „Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht“ (96). Durch seine Gliederung in rund 70 kurze Texteinheiten ist sie auch gut zur Ergänzung der geistlichen Lesung im Alltag geeignet.

Explizit als „Lesebuch“ präsentiert sich die andere Neuerscheinung, die in der Reihe *Topos premium* erschienen ist. Hier sind Format und Schrift größer, ebenso fällt die für ein Taschenbuch ansprechende Aufmachung auf. Inhaltlich bietet dieses Werk Piepers kleine, ursprünglich 1941 erschienene Schrift „Von den Tugenden des menschlichen Herzens“, die um verschiedene zwischen 1954 und 1983 erschienene Aufsätze zur Aktualität der Tugendlehre ergänzt wurde. Damit wird das anspruchsvolle Ziel verfolgt, Missverständnisse von „modernen Apologeten wie Kritikern der Tugendethik“ zu korrigieren (10), wie Berthold Wald im Vorwort schreibt. Zumindest gelingt es aber, die sieben Monographien Piepers zu den einzelnen Tugenden um Aspekte zu ergänzen und stellt jedenfalls eine taugliche Hinführung zur vertieften Auseinandersetzung mit diesem Hauptgegenstand seiner Ethik dar.

Zum Abschluss sei noch darauf hingewiesen, dass beide Werke auch als Zeitdokumente lesbar sind. In ihnen wird nämlich durchgehend deutlich, welche Zuversicht und welcher Anspruch katholisches Denken nach 1945 trugen. Heute erscheinen sie gerade deswegen auch als Relikte einer leider marginalisierten Epoche christlicher Geistesgeschichte.

Linz

Josef Kern

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

Berg-Chan, Esther / Lubert, Markus (Hg.): Christentum medial. Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur (Weltkirche und Mission 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (187) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3154-4.

Dienberg, Thomas / Winter, Stephan (Hg.): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika *Laudato Si'* für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (248) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3141-4.

Dürnberger, Martin (Hg.): Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit (Salzburger Hochschulwochen 2019). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (184) Kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 21,41. ISBN 978-3-7022-3817-9.

Hofer, Michael / Rößner, Christian (Hg.): Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 7). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (346) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF. ISBN 978-3-7917-3125-4.

Reményi, Matthias / Schärfl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (276) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3112-4.

Winter, Franz (Hg.): Religionen und Gewalt (Theologie im kulturellen Dialog 37). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2020. (256, 8 s/w Abb.) Klappbrosch. Euro 28,00 (D, A) / CHF 28,54. ISBN 978-3-7022-3759-2.

BIBELWISSENSCHAFT

Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2019. (805) Geb. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A) / CHF 100,92. ISBN 978-3-16-156949-4.

Oeming, Manfred (Hg.): Das Alte Testament im Rahmen der antiken Religionen und Kulturen (Beiträge zum Verstehen der Bibel / Contributions to Understanding the Bible 39). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (438) Pb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-643-14392-1.

Schmid, Konrad / Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften. C. H. Beck Verlag, München ²2019. (504; 48 Abb., 4 Karten) Geb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-406-73946-0.

Theißen, Gerd: Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel / Contributions to Understanding the Bible 36). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (448) Kart. Euro 49,90 (D, A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-643-14246-7.

DOGMATIK

Danz, Christian / Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (Ratio fidei 70). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (320) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3118-6.

KIRCHENGESCHICHTE

Bendel, Rainer (Hg.): Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand (Wissenschaftliche Paperbacks 14). Lit Verlag, Berlin–Münster ³2019. (396) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-643-14468-3.

Gärtner, Eva-Maria: Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu Ihren Biographien, Itinerarien und Motiven (Jerusalem Theolo-

gisches Forum 34). Aschendorff Verlag, Münster 2019. (279) Kart. Euro 43,00 (D) / Euro 44,30 (A) / CHF 43,84. ISBN 978-3-402-11049-2.

KIRCHENRECHT

Schüller, Thomas / Seewald, Michael (Hg.): Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (236) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3140-7.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Ebenbauer, Peter / Groen, Basilius J. (Hg.): Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 10). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (191, 27 farb. Abb.) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-50941-3.

Geiger, Stefan: Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgie-theologische Erkundungen in den Dimensionen von Personalität und Ekklesiologie (Theologie der Liturgie 16). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (496) Kart. Euro 49,94 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-3102-5.

Wald-Fuhrmann, Melanie / Dannecker, Klaus Peter / Boenneke, Sven (Hg.): Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven (Studien zur Pastoralliturgie 44). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (216) Kart. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 38,74. ISBN 978-3-7917-3105-6.

Winger, Philipp: Initiationsritus zwischen Taufe und Eucharistie. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu einer Theologie der Firmung (Theologie der Liturgie 15). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (368) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3103-2.

ÖKUMENE

Schon, Dietmar (Hg.): Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf“. Annä-

herung von Ost und West durch gemeinsame Ziele? (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 4). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (223) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3142-1.

PASTORALTHEOLOGIE

Etscheid-Stams, Markus / Szymanowski, Björn / Qualbrink, Andrea / Jürgens, Benedikt (Hg.): Gesucht: Die Pfarrei der Zukunft. Der kreative Prozess im Bistum Essen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (400) Geb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 43,90. ISBN 978-3-451-38678-7.

Müller, Hadwig Ana Maria (Hg.): Theologie aus Beziehung. Missionstheologische und pastoraltheologische Beiträge. Herausgegeben von Reinhard Feiter, Monika Heidkamp und Marco Moerschbacher (Bildung und Pastoral 4). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2020. (351) Kart. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 38,74. ISBN 978-3-7867-4028-5.

RELIGIONSIALOG

Mussinghoff, Heinrich: Gott ist der Gott und Vater aller Menschen. Zur interkulturellen Begegnung mit Muslimen. Einhard Verlag, Aachen 2019. (112) Kart. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 15,09. ISBN 978-3-943748-56-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Bauinger, Renate / Habringer-Hagleitner, Silvia / Trenda, Maria (Hg.): Sternstunden Religionsunterricht. Erzählungen aus dem Schulalltag. Anton Pustet Verlag, Salzburg 2020. (96, farb. Kinderzeichnungen) Klappbrosch. Euro 19,00 (D, A) / CHF 21,00. ISBN 978-3-7025-0976-7.

Kraml, Martina: Anderes ist möglich. Eine theologie-didaktische Studie zu Kontingenz im Raum der Wissenschaften (Kommunikative Theologie 19). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2018. (490) Kart. Euro 55,00 (D) / Euro 56,60 (A) / CHF 56,07. ISBN 978-3-7867-3159-7.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Tillich, Paul: *Dynamik des Glaubens / Dynamics of Faith*. Neu übersetzt, eingeleitet und mit einem Kommentar versehen von Werner Schüßler (de Gruyter Texte). Walter de Gruyter Verlag, Berlin–Boston 2020. (XII, 202) Kart. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-11-060993-6.

SPIRITUALITÄT

Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (446) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,38. ISBN 978-3-402-24642-9.

Stecher, Reinhold: *Trostworte. Bilder und Gedanken für die Zeit der Trauer*. Mit Aquarellen des Autors. Herausgegeben von Peter Jungmann im Auftrag des Bischof-Stecher-Gedächtnisvereins. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2020. (44, 14 farb. Abb.) Geb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-7022-3830-8.

THEOLOGIE

Dürnberger, Martin: *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken*

über den Glauben. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (512) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3051-6.

Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): *Liebes Geld – schnöder Mammon. Kirche und Finanzen / Caro denaro – turpe mammona. Chiesa e finanze* (Brixner theologisches Jahrbuch 10). Tyrolia Verlag / Weger Verlag, Innsbruck–Brixen 2020. (256, 10 s/w Abb.) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7022-3831-5.

Irrgang, Ulrike: *„Das Wiederauftauchen einer verwehten Spur“*. Das religiöse Erbe im Werk Gianni Vattimos und Hans Magnus Enzensbergers (Theologie und Literatur 31). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2019. (390) Kart. Euro 50,00 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,97. ISBN 978-3-7867-3197-9.

Knop, Julia: *Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (384) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,00 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3098-1.

Mayer, Tobias: *Typologie und Heilsgeschichte. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der Nouvelle théologie* (Innsbrucker Theologische Studien 96). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2019. (298) Kart. Euro 32,00 (D, A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-7022-3857-5.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Mission

Klara-Antonia Csiszar: Mission – eine Grundlegung

Stefan Silber: Mission angesichts Postkolonialismus und Theologie der Befreiung

Wolf-Gero Reichert: Diözesane Missionsarbeit

Michael Zugmann: Zum biblischen Missionsbegriff

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 2020	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)
Bundesrepublik Deutschland,	Euro 38,00	Euro 11,00
Österreich und Ausland	CHF 58,50	CHF 18,50
Schweiz	(digital – ePub / PDF) Euro 34,00	(digital – ePub / PDF) Euro 9,99

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 978-3-7917-3161-2

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der

Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzstellung: 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) 11,- / € (A) 11,- beim Verlag bestellt werden.



LEID. Heft 1/2020

Langenhorst, *Theodizee – eine überholte Fragestellung?* ♦ von Stosch, *Antworten auf Leiderfahrungen: Ijob* ♦ Grohmann, *Anthropologische und theologische Dimensionen – Leid in den Klageliedern* ♦ Asghar-Zadeh, *Der Islam und das Leid* ♦ Koch, *Leid in alternativen Religionsformen?* ♦ Gellner, *Erkundungen in der Gegenwartsliteratur – das Aufbrechen der Gottesfrage* ♦ Schwanberg, *Zeig mir deine Wunde* ♦ Wustmans, *»Glauben Sie mir?«* ♦ Glettler, *Für ein Plus an Vitalität* ♦ Wegscheider, *Die Ursprünge des Advents*

HEILIGKEIT. Heft 4/2019

Figl, *Heiliges zwischen Exklusion und Inklusion* ♦ Hieke, *Konzepte von Heiligkeit im Alten Testament* ♦ Stettler, *Heiligkeit in den neutestamentlichen Schriften* ♦ Lederhilger, *Heiligkeit – Lebensstil jenseits der Komfortzone* ♦ Leppin, *Franz von Assisi – Heiligkeit zwischen Christusrepräsentation und Martyriumssehnsucht* ♦ Schmoller, *Zwischen Alexandrien und St. Radegund* ♦ Kranemann, *Allerheiligen – Entstehung und Bedeutungswandel eines Hochfestes* ♦ Höllinger, *»Heiligkeit des Lebens«* ♦ Telsler, *(Von) Heiligkeit – Abstand halten* ♦ Fischer, *Ehrenamtliche in der Krankenhausseelsorge. Erfahrungen und Perspektiven*

VIelfalt FAMILIALER Lebensformen. Heft 3/2019

HÖLLE UND FEGEFUER. Heft 2/2019

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.

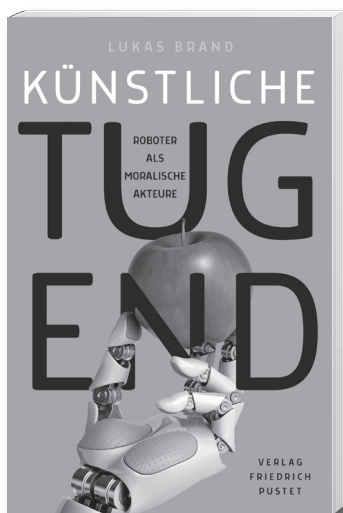
Weitere Informationen sowie alle Ausgaben unter: **thpq.at**

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Ethik für Roboter?!



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

Wer zahlt, wenn Alexa bestellt? Oder allgemeiner: Können künstlich intelligente Roboter für ihre Fehler haftbar gemacht werden? Selbstfahrende Autos, autonome Staubsauger oder Pflegeroboter werden zunehmend mit moralisch komplexen Problemen konfrontiert. Welche Anforderungen stellt die Maschinenethik an solche künstlichen Akteure? Und welche Möglichkeiten bietet die KI-Technologie?

»Die vorliegende Publikation trägt auch bei technischen Laien wesentlich zum besseren Verständnis (...) bei und verdeutlicht zugleich, vor welche Herausforderungen Moral und Ethik gestellt werden, in deren Zentrum bisher menschliche Entscheidungen und Handlungen standen.« COMMUNICATIO SOCIALIS

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

ISBN 978-3-7917-3161-2



9 783791 731612

WWW.VERLAG-PUSTET.DE

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Mission



Klara-Antonia Csiszar · Ein lebendiger Missionsbegriff

Michael Zugmann · „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8) Mission im Neuen Testament

Lutz E. v. Padberg · Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter

Stefan Silber · Synodalität, Befreiung, Widerstand

Stephen B. Bevans · Missionstheologie der Anziehung

Martin Üffing · Überlegungen zur Theologie der Mission

Wolf-Gero Reichert · Zur weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Markus Weißer · Zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation

Ansgar Kreutzer · Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie



Literatur:

Walter Raberger: Eine kritische Dogmatik.

Ausgewählte Traktate in Vorlesungsform (Clemens Sedmak)

Aktuelle Fragen, Ethik, Festschrift, Kunstwissenschaft, Spiritualität

3
2020

168. Jahrgang

Schwerpunktthema: Mission	
Christian Spieß: Editorial	225
Klara-Antonia Csiszar: Ein lebendiger Missionsbegriff. Missionsverständnisse auf dem empirischen Prüfstand	227
Michael Zugmann: „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8) Grundlegendes zur Mission im Neuen Testament	240
Lutz E. v. Padberg: Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter. Einige grundsätzliche Aspekte	252
Stefan Silber: Synodalität, Befreiung, Widerstand. Neue Perspektiven für die Missionstheologie	262
Stephen B. Bevans SVD: Papst Franziskus' Missionstheologie der Anziehung	271
Martin Üffing SVD: Überlegungen zur Theologie der Mission. Das Missionsverständnis der Steyler Missionare	281
Wolf-Gero Reichert: Mission und Entwicklung im Angesicht des Dschagannath-Wagens. Ein Werkstattbericht zur weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart in sozioethischer Perspektive	290
Abhandlungen:	
Markus Weißer: Eine Frage der Prioritäten. Zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation	300
Ansgar Kreutzer: (Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft. Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie	309
Literatur:	
Clemens Sedmak: Walter Raberger: Eine kritische Domatik	323
Besprechungen: Aktuelle Fragen (326), Ethik (327), Festschrift (330), Kunstwissenschaft (331), Spiritualität (332)	
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:

em. Univ.-Prof. Stephen B. Bevans SVD, 5416 South Cornell Avenue,
Chicago/IL 60615 USA

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Klara-Antonia Csiszar, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Univ.-Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, Karl-Glöckner-Str. 21, D 35394 Gießen

Dr. Wolf-Gero Reichert, Seebronner Str. 13, D 72108 Rottenburg am Neckar

Univ.-Prof. DDDr. Clemens Sedmak, 1010 Jenkins Nanovic Halls,
Notre Dame/IN 46556 USA

Univ.-Prof. Dr. Stefan Silber, Leostraße 19, D 33098 Paderborn

Univ.-Prof. P. Dr. Martin Üffing SVD, , Arnold-Janssen-Str. 30,
D 53757 Sankt Augustin

em. Univ.-Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstraße 13,
D 48351 Everswinkel

Dr. Markus Weißer, Universitätsstraße 31, D 93053 Regensburg

Dr. Michael Zugmann, Kapuzinerstraße 84, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Die missionarische Sendung ist konstitutiv für das Selbstverständnis des Christentums, und Mission ist ein zentraler Begriff der christlichen (und darüber hinaus vieler anderer) Theologien. Für den Bereich der katholischen Kirche hat Mission mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – nicht nur im missionstheologischen Dokument *Ad gentes* – eine grundlegende Neubestimmung erfahren. Dafür sind vier eng mit dem Konzil verbundene Gesichtspunkte ausschlaggebend: *Erstens* wird Offenbarungstheologisch – beispielsweise in *Dei verbum* – die Weitergabe des Glaubens als dynamisches Kommunikationsgeschehen verstanden. Wie sich Gott in der Offenbarung mitteilt und in einen Dialog mit den Menschen tritt, so treten auch die Menschen untereinander in einen Dialog der Verkündigung. Mission umfasst sowohl das Erzählen, Darstellen, Lehren, Vorleben des eigenen Glaubens als auch das Hören, Anschauen, Lernen, Nachvollziehen der Vielfalt der Lebens- und Glaubenswirklichkeiten der Menschen in der jeweils „heutigen“ Welt. Dies gilt *zweitens* in besonderer Weise für den Dialog zwischen den Religionen. Wenngleich die Kirche die Unterschiede zwischen den religiösen Überzeugungen nicht übersieht, so betont sie – etwa in *Nostra aetate* – die übereinstimmenden Anliegen und Gemeinsamkeiten, die hinter den verschiedenen Lehren und Regeln stehen. *Drittens* impliziert der politische Gewaltverzicht der Kirche ein verändertes Missionsverständnis. Die Trennung von Religion und Politik – und damit die Religionsfreiheit – wird im Dokument *Dignitatis humanae* erstmals befürwortet. Zwar hält die Kirche an ihrem religiösen Wahrheitsanspruch fest, trennt ihn jedoch von einem politischen Machtanspruch. Der Mensch,

der in der Pflicht steht, nach der religiösen Wahrheit zu suchen, benötigt hierfür gesellschaftliche und politische Freizugsräume, dies in der einen oder anderen Weise zu tun und die eine oder andere religiöse Überzeugung anzunehmen. Da diese Modernisierung mit der Würde und Freiheit des Menschen begründet wird, verändert sie grundlegend die Sicht auf die religiöse Selbstbestimmung aller Menschen. *Viertens* schließlich war das Konzil – mit der Gegenwart nicht-katholischer Beobachter, mit der Präsenz zahlreicher Teilnehmer aus früheren Kolonialgebieten sowie mit dem Bedeutungs- und Einflussgewinn der kirchenpolitischen „Peripherie“ – selbst ein dynamisches Kommunikationsgeschehen und ein (unvollendetes) missionarisches Ereignis.

Dieses erneuerte Missionsverständnis lässt allerdings auch die gravierende Ambivalenz der missionarischen Praxis deutlich hervortreten: Historisch bedeutete Mission häufig religiöse Bevormundung und Zwang, scharfe religiöse und konfessionelle Wahrheitskonkurrenz, physische und politische Gewaltanwendung sowie Kolonialisierung im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn. Es geht immer auch um den Umgang mit dieser „postkolonialen Hypothek“, wenn wir uns heute Gedanken zu Mission und zu einem missionarischen Auftrag machen.

Das vorliegende Heft bietet ein Spektrum von biblischen, historischen, pastoralen, systematischen und praktischen Perspektiven auf die Mission im Christentum. Klara-Antonia Csiszar (Linz) bietet zunächst anhand der Vorstellung einer empirischen Studie zum Missionsverständnis einen Einblick, was gläubige Menschen unter Mission verstehen. Michael Zugmann

(Linz) setzt das Heft mit einem Überblick über Missionsmotive des Neuen Testaments fort. Mit Gesichtspunkten der Mission im frühen Mittelalter setzt sich *Lutz E. von Padberg* (Paderborn/Gießen) auseinander. Eine Kritik der Missionstheologie aus befreiungstheologischer und postkolonialer Perspektive entwickelt *Stefan Silber* (Paderborn). Affirmativ skizziert *Stephen Bevans* (Chicago) das Missionsverständnis von Papst Franziskus (der Text wurde für dieses Heft von *Andreas Telser*, Linz, ins Deutsche übersetzt). Die Missionstheologie eines „klassischen Missionsordens“, der Steyler Missionare, erläutert *Martin Üffing* (Sankt Augustin, wie Stephen Bevans selbst Steyler Missionar). Schließlich bietet *Wolf-Gero Reichert* (Rottenburg) einen Einblick in das Missionsverständnis und die missionarische Praxis der deutschen Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Über die thematischen Beiträge hinaus enthält das Heft Überlegungen von *Markus Weißer* (Regensburg) zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation sowie einen Aufsatz zum Zusammenhang von Identitätspolitik und Christentum: „(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft“. Es handelt sich dabei um die Antrittsvorlesung, die *Ansgar*

Kreutzer, ehemaliger Chefredakteur dieser Zeitschrift, an der Justus Liebig-Universität Gießen gehalten hat. Rezensionen theologischer Neuerscheinungen schließen das Heft ab.

Liebe Leserinnen und Leser!

Nicht nur für Religionsgemeinschaften und Theologien, sondern auch für unser individuelles religiöses Selbstverständnis ist Mission bedeutsam. Sie bringt den Zusammenhang von Taufe und Sendung zum Ausdruck. Mit der Taufe sind wir gesandt, in der Vielfalt unserer Möglichkeiten, Begabungen, Orientierungen, auch in der Wechselhaftigkeit unserer Lebens- und Glaubensgeschichten zu zeigen, dass unser Glaube und unsere gläubige Praxis *plausibel* sind. Eine im oben skizzierten Sinne missionarische Kirche muss dann bereit sein, die kulturell und sozial unterschiedlichen Sendungswege der Menschen anzuerkennen. Auch innerkirchlich muss Mission, wenn wir das Zweite Vatikanum ernst nehmen, als dialogisches Kommunikationsgeschehen verstanden werden.

Ihr

Christian Spieß
(für die Redaktion)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei.

Redaktion:

Chefredakteur: Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Ines Weber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure/-innen:* Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Klara-Antonia Csiszar; Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Susanne Gillmayr-Bucher; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Klara-Antonia Csiszar

Ein lebendiger Missionsbegriff

Missionsverständnisse auf dem empirischen Prüfstand

◆ Was meinen Gläubige, wenn Sie im kirchlichen Kontext den Begriff „Mission“ hören? Im theologischen Diskurs darüber wird oft darauf hingewiesen, dass der Begriff belastet sei. Auch wenn es um den konkreten Inhalt des Begriffes – Mission als Verkündigung oder caritatives Tun – geht, herrscht im deutschsprachigen Raum ein Unbehagen. Die Autorin hat im Rahmen des Forschungsprojektes „Entwicklung eines integralen Missionsbegriffes“ empirisch erforscht, was Gläubige unter Mission verstehen und wie sie zu ihrem persönlichen Missionsverständnis kommen. Die markantesten Ergebnisse der Missionsstudie werden hier kurz dargestellt. Das Forschungsprojekt wurde am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main, durchgeführt und versteht sich als eine innovative Grundlagenforschung in der deutschsprachigen Missionswissenschaft. (Redaktion)

1 Einführung

Der Missionsbegriff hat im biblischen und theologischen Sprachgebrauch eine lange Geschichte. Grundsätzlich bedeutet er „Sendung“. Mission und die missionarische Tätigkeit der Kirche gehören zum *Proprium Christianum* – sie konstituieren Kirche-Sein. Nach knapp zweitausend Jahren Missionsgeschichte begann nach dem II. Vatikanischen Konzil eine Distanzierungstendenz vom Missionsbegriff. Mission wurde mit einem impliziten Hegemonialanspruch auf religiöse Wahrheit in Verbindung gebracht, der im Zeitalter des globalen religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs unpassend zu sein schien. Hinzu traten weitere Belastungen des Begriffs durch das missionarische Vorgehen in der Neuzeit und im Zeitalter des

Imperialismus, bei dem häufig ein eurozentrischer Zivilisationsanspruch erhoben wurde. Mission stand vermeintlich für ideologische Indoktrination und kulturelle Expansion. Demzufolge wurde der Missionsbegriff in den theologischen Diskursen zum historisch belasteten Begriff. Häufig wurde er deshalb durch andere Begriffe (z. B. Evangelisierung) ersetzt. Diese Tendenz, den Missionsbegriff im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch zu ersetzen oder zu vermeiden, wirkt bis in unsere Tage herein. Eine ungeschönte Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschung in Deutschland macht es deutlich: Während andere wissenschaftliche Disziplinen (z. B. Geschichtswissenschaften, Soziologie, Ethnologie) ein reges Interesse an dem Phänomen der Mission bekunden, findet in der deutschsprachigen Theologie ledig-

lich eine marginale missionswissenschaftliche Grundlagenforschung statt.¹

Jedoch erfährt der Missionsbegriff unter dem gegenwärtigen Pontifikat ein Comeback im deutschsprachigen Raum. Grund dafür ist, dass Papst Franziskus die pastoralen Konsequenzen der Inkarnationslogik und des Christusereignisses unter dem Begriff der Mission bündelt. In seinem Verständnis soll die Kirche „ein[en] Zustand der permanenten Mission“ (EG 25) verkörpern. Auch wenn es im deutschsprachigen Raum derzeit nicht an Bemühungen fehlt, den Begriff zu rehabilitieren, und ihn als theologischen Terminus im fachspezifischen Sprachgebrauch neu zu etablieren, wird immer wieder an die belastete Vergangenheit und sogar Gegenwart des Begriffes und der Missionspraxis erinnert.² Ist aber der Missionsbegriff heute tatsächlich noch belastet? Und was meinen die Menschen in Deutschland und darüber hinaus, wenn das Wort „Mission“ im Alltag fällt?

2 „Missionsstudie 16“

Obwohl in der theologischen Fachliteratur immer wieder auf die Altlast des Missionsbegriffes und die mit dem Begriff verbundenen negativen Assoziationen, die er bei den Menschen erwecke, hingewiesen wird, hat sich noch keine empirische Studie mit

der Frage befasst, was Menschen heute tatsächlich über Mission denken. Um diesen Mangel zu beseitigen und das bisher nicht nachgewiesene Axiom hinsichtlich eines belasteten Missionsbegriffes auf seine Gültigkeit hin zu überprüfen, wurde am Institut für Weltkirche und Mission an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main im Rahmen des Drittmittelprojektes „Entwicklung eines integralen Missionsbegriffes“ die „Missionsstudie 16“ in sieben Sprachen initiiert.³ Die Studie wollte – den wissenschaftlichen Standards der empirischen Forschung entsprechend – aufdecken, wie Menschen heute Mission verstehen und wie sie zu ihrem persönlichen Missionsverständnis gelangen. Genauerhin wurde untersucht, wie der Begriff „Mission“ im kirchlichen Kontext erlebt und verstanden wird, welche Assoziationen der Begriff bei den Gläubigen erweckt und – nicht zuletzt – inwiefern Gläubige ihre eigene Religionspraxis als Missionspraxis verstehen.

Von März bis November 2016 wurde die „Missionsstudie 16“ online in sieben Sprachen durchgeführt. 1098 Personen haben sich weltweit an der Umfrage beteiligt, 1025 Antworten konnten bei der Auswertung berücksichtigt werden. Die Forschungsstrategie bestand in der abwechselnden Anwendung von qualitativen und quantitativen Befragungsmethoden (Tri-

¹ Deutschlandweit finden sich fünf missionswissenschaftliche Institute (<https://weltkirche.katholisch.de/Engagieren/Bildungsarbeit/Bildungsangebote/Missionswissenschaftliche-Institute>). Davon ist ein einziges Institut im universitären Bereich angesiedelt, weitere drei sind hochschulnahe Institute und ein Institut versteht sich als Vereinigung von katholischen Wissenschaftlern sowie von Freunden und Förderern der Missionswissenschaft sowie interkultureller Beziehungen. Vergleicht man diese Forschungslandschaft mit den Forschungsinstituten anderer theologischen Disziplinen, so wird die Bescheidenheit der Möglichkeiten deutlich.

² Vgl. *Regina Polak*, Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko, Innsbruck–Wien 2012, 51; *Giancarlo Collet*, „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, VII, 21, 27, 121, 223, 224, 235; *Heribert Bett-scheider*, Mission für das 21. Jahrhundert, in: *Verbum SVD* 41 (2000) H. 4, 529–551, hier: 531.

³ Deutsch, Englisch, Ungarisch, Polnisch, Französisch, Spanisch und Portugiesisch.

angulierung). Durch diese Hybridisierung der Methoden war die Glaubwürdigkeit der Studie gesichert. Für sich allein wäre die quantitative Methode angesichts der geringen Anzahl der Befragten vage geblieben. Dank der Mischung von Methoden konnten quantitativ erkannte Tendenzen verfeinert und die praktische Plausibilität der Erkenntnisse gesteigert werden. Um das persönliche Missionsverständnis der Befragten zu erkunden, wurden drei Cluster mit jeweils 10 Variablen und insgesamt 173 Items erstellt.

2.1 Das Studiendesign

Die Untersuchungsvariablen waren auf drei Grundsatzfragen hin ausgearbeitet, was es später ermöglichte, die Antworten entsprechend zu gruppieren. Die drei Grundsatzfragen lauteten:

- Ist Mission ein harmonischer Begriff, der die Liebe Gottes zu den Menschen und die Nächstenliebe zum Ausdruck bringt?
- Ist Mission ein belasteter Begriff mit dem Beigeschmack einer Kirche des heilspessimistischen Erfassens?
- Wie missioniert man heute: Ist Mission Verkündigung, caritatives Tun oder sowohl als auch?

Im Folgenden werden in einem ersten Schritt die Ergebnisse der deskriptiven Statistiken präsentiert, die uns erlauben, ein allgemeines Bild vom Missionsverständnis der Befragten zu zeichnen. In einem zweiten

Schritt werden ausgewählte Ergebnisse der explorativen Statistik dargestellt, die Tendenzen hinsichtlich der Missionsverständnisprofile der Befragten verdeutlichen. Die Studienergebnisse in ihrer ganzen Komplexität hier darzustellen, würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Demnach erheben die Darstellungen im Folgenden keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Eine detaillierte Darstellung mit allen Ergebnissen der Studie wird im Herbst 2020 veröffentlicht.⁴

2.2 Deskriptive Statistik

2.2.1 Herkunft der Befragten

Das Missionsverständnis im deutschsprachigen Raum darzustellen, das überdies einen kleinen Einblick in andere gesellschaftliche Kontexte ermöglicht, macht es notwendig, zunächst die Herkunft der Befragten aufzuschlüsseln (Abb. 1). 56 % der Befragten kommen aus dem deutschsprachigen Raum: aus Deutschland, aus Österreich und aus der Schweiz. Die zweitgrößte Gruppe der Befragten lebt in Ost-

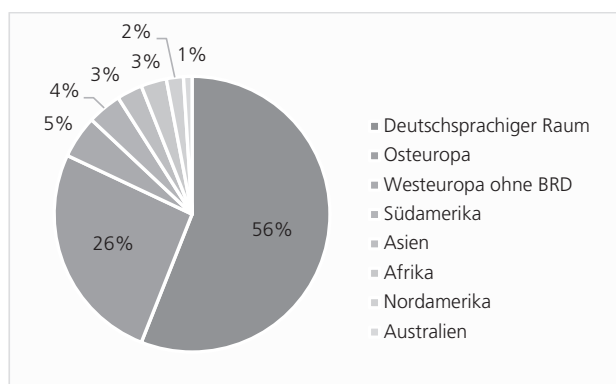


Abb. 1: Herkunft der Befragten

⁴ Klara Csiszar, *Missio-Logos. Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2020.

europa (26 %). In dieser Gruppe bilden Befragte aus Ungarn, aus Rumänien, aus Serbien und aus Polen eine Mehrheit. Kleine Gruppen der Osteuropäer leben in Albanien, in Mazedonien oder im Kosovo. Aus Westeuropa (ohne den deutschsprachigen Raum) kommen weitere 5 % der Befragten. In Südamerika leben 4 % der Befragten. An der Befragung haben sich mit je einer kleinen Gruppe auch Asien (3 %), Nordamerika (2 %), Afrika (3 %) und Australien (1 %) beteiligt. Hinsichtlich der Gewichtung der Ergebnisse sind demzufolge Befragte aus dem deutschsprachigen Raum sowie Befragte aus Osteuropa vorherrschend.⁵

2.2.2 Berufsprofil der Beteiligten

Für die hier angestrebte kurze Darstellung der wichtigsten Ergebnisse der „Missionsstudie 16“ ist die berufliche Einordnung der Befragten ebenso relevant (Abb. 2). Im beruflichen Feld können zunächst ein-

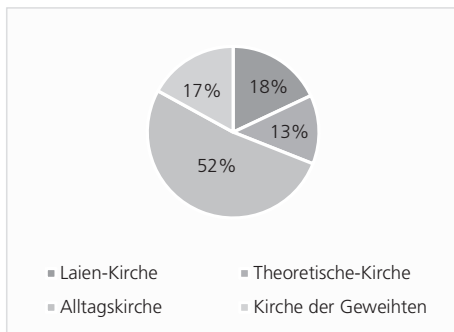


Abb. 2: Berufsprofil der Beteiligten

mal folgende Gruppen genannt werden: Die „Berufskirche“, die „Alltagskirche“ und die „Theoretische-Kirche“. Die „Berufskirche“ bilden Seelsorgerinnen und Seelsorger, Priester, Laien und Bischöfe, die hauptamtlich in der Kirche tätig sind. 17 % der Befragten sind geweihte Personen (Diakone, Priester, Bischöfe sowie Ordensangehörige), 18 % der Befragten sind Laien im kirchlichen Dienst. Eine weitere Gruppe ist jene der „Theoretischen-Kirche“. Dazu gehören Theologinnen und Theologen, die sich an der Umfrage beteiligt haben (13 %).⁶ Zur Gruppe der „Alltagskirche“ zählen die getauften Christinnen und Christen, die nicht hauptamtlich in der Kirche tätig sind und nicht im akademischen Umfeld arbeiten. Ihr gehören 52 % der Beteiligten an.

2.2.3 Was bedeutet Mission?

Eindeutige Tendenz zeigen die Befragten zur Frage, was Mission bedeutet (Abb. 3). 82,9 % sind der Meinung, dass Mission explizit etwas mit Jesus und seiner Nachfolge zu tun hat. Durch die missionarische Tätigkeit der Kirche wird die Praxis Jesu erkennbar. Einen wichtigen Stellenwert nimmt auch der Dialog hinsichtlich der Missionspraxis ein. 83,8 % der Befragten stimmen zu, dass Mission Dialog bedeutet. 82,7 % der Beteiligten befürworten, dass die Verkündigung des Reiches Gottes Mission bedeutet. Bemerkenswert ist die Anzahl der Bejahungen, wenn es um die Mis-

⁵ Diese aproportionale Aufteilung der Befragten ist vor allem der ursprünglichen Projektidee geschuldet. Von Anfang an stand das Missionsverständnis im deutschsprachigen Raum im Fokus des Forschungsprojektes. Die Befragung von Gläubigen aus anderen Kontexten war eine Ausweitung der ursprünglichen Fokusgruppe. Sie sollte einen kleinen Einblick davon verschaffen, wie andere Menschen über Mission denken, allen voran jene, die ganz nah am deutschen Kontext leben, wie etwa die Osteuropäer.

⁶ Zur Gruppe der „Theoretischen-Kirche“ gehören auch die Priester und Ordensangehörigen, die im akademisch-wissenschaftlichen Umfeld tätig sind.

	[24] Mission heißt: Jesus vorstellen, sein Wort verbreiten und Zeugnis für ihn ablegen.	[25] Mission ist Dialog.	[26] Mission ist die Verkündigung des Reiches Gottes.	[27] Mission ist Verkündigung und Dialog.
Ich stimme voll und ganz zu.	40,70 %	45,40 %	41,50 %	41,30 %
Ich stimme zu.	42,20 %	38,40 %	41,20 %	45,80 %
teils-teils	14,70 %	14,10 %	13,30 %	11,60 %
Ich stimme nicht zu.	2,00 %	1,40 %	2,90 %	0,90 %
Ich stimme gar nicht zu.	0,50 %	0,80 %	1,00 %	0,50 %

Abb. 3: Was bedeutet Mission?

sion als Verkündigung und Dialog geht. 87,1 % der Befragten signalisieren dadurch ein integrales Missionsverständnis, wonach Verkündigung und Dialog als komplementäre Aspekte des missionarischen Tuns der Kirche zu verstehen sind.

2.2.4 Missionsverständnisse

Diverse Assoziationsmöglichkeiten zum Begriff „Mission“ zeichnen und typisieren das Missionsverständnis der Befragten. Demzufolge lassen sich vier Gruppen von „Missions-Typen“⁷ unterscheiden (Abb. 4). 14 % der Befragten sind „Verkündigungstypen“. Sie verstehen unter Mission primär die Verkündigung. 13 % der Befragten meinen, sie würden unter Mission Dialog oder caritatives Tun verstehen. Diese wird als die Gruppe der „Dialog-Caritativ-Typen“ bezeichnet. 9 % der Befragten setzen Mission mit Altlast und mit den his-

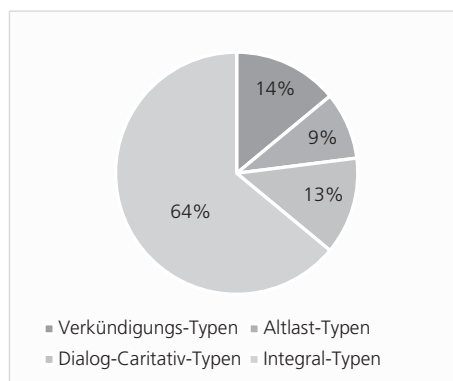


Abb. 4: Missionsverständnisse

torischen Schattenseiten der Kirche gleich. Sie bilden die Gruppe der „Altlast-Typen“. 64 % der Befragten gehören zu den sogenannten „Integral-Typen“. In ihrem Missionsverständnis ist die Praxis Jesu maßgebend, wenn es um die Missionspraxis der Kirche geht, und sie vertreten ein Missionsverständnis, in welchem sowohl Ver-

⁷ Die Benennungen der einzelnen Missions-Typen sind Wortschöpfungen der Verfasserin und verdeutlichen knapp, was die Befragten primär mit Mission verbinden: Verkündigung, Dialog oder caritatives Tun, historische Altlast oder ob Mission integral verstanden wird, ohne den Verkündigungsaspekten oder den diakonalen Gesichtspunkten einen Vorrang zu geben und ohne sie zu trennen. Die Integral-Typen assoziieren mit dem Missionsbegriff das holistische Tun in der Kirche zum Wohl der Menschen. Im weiteren Verlauf des Beitrages wird von den Führungszeichen im Rahmen dieser Wortschöpfungen der leichteren Lesbarkeit wegen abgesehen.

	[1] Die Kirche ist da, um zu missionieren.	[2] Was die Kirche über die Mission lehrt, ist veraltet.	[3] Wenn die Kirche caritativ tätig ist, ist sie zugleich missionarisch tätig.	[4] Wenn die Kirche für den Menschen die Glaubenswahrheiten erschließt, ist sie missionarisch tätig.	[5] Mission ist keine Einbahnstraße. Mission geschieht von Mensch zu Mensch im Dialog.
Ich stimme voll und ganz zu.	28,70 %	4,30 %	34,90 %	29,90 %	59,90 %
Ich stimme zu.	29,90 %	14,20 %	35,90 %	42,00 %	30,10 %
teils-teils	29,20 %	34,60 %	21,50 %	18,30 %	7,30 %
Ich stimme nicht zu.	7,90 %	29,20 %	5,50 %	7,10 %	1,30 %
Ich stimme gar nicht zu.	4,20 %	17,70 %	2,20 %	2,70 %	1,30 %

Abb. 5: Kirche und Mission

kündigung als auch Dialog, aber auch caritatives Tun als komplementäre Teile der Mission zu verstehen sind.

2.2.5 Mission als Aufgabe der Kirche

Die Befragten bewerten es positiv, wenn die Kirche missioniert (Abb. 5). 58,60 % meinen, dass dies Aufgabe der Kirche ist. Knapp 30 % der Beteiligten versetzen sich in einen Stand-by-Modus und können keine eindeutige Stellungnahme erkennbar machen, ob die Kirche für die Mission eintreten sollte. Sobald aber klar wird, was Mission bedeutet, nämlich keine Einbahnstraße, sondern einen dialogischen Akt, kommen sie aus dem Stand-by-Modus heraus und geben ein positives Votum zugunsten einer dialogischen Missionspraxis ab. 90 % der Befragten stimmen zu, dass Mission keine Einbahnstraße ist, sondern sich von Mensch zu Mensch im Dialog ereignet. Überraschend ist, dass nur eine ganz geringe Anzahl der Befragten Mis-

sion grundsätzlich ablehnt und es negativ bewertet, wenn die Kirche missioniert. Für die Mehrheit der Befragten ist es wichtig, wie Mission praktiziert wird, sowohl inhaltlich als auch methodisch.

2.2.6 Akteure der Mission

Sehr eindeutig ist die Stellungnahme der Befragten, wenn es um die Partizipation aller Gläubigen an der missionarischen Tätigkeit der Kirche geht (Abb. 6): Bemerkenswert dabei ist die große Zustimmung der Befragten (81,50 %). Die Behauptung, dass es einer besonderen Beauftragung für die Mission kirchlicherseits bedürfe, erfuhr eine klare Ablehnung (92,7 %). Die Antworten auf die Frage, ob alle Katholikinnen und Katholiken oder nur manche im Auftrag der Kirche mit speziellen Ausbildungen Missionarinnen und Missionare sein können, signalisieren einerseits, dass alle Katholik/inn/en den Missionsauftrag erhalten haben (81,5 %), zugleich aber er-

	[21] Missionare: alle Katholiken	[22] Missionare: nur im Auftrag der Kirche	[23] Mission: spe- zielle Ausbildung
Ich stimme voll und ganz zu.	50,40 %	0,80 %	7,30 %
Ich stimme zu.	31,10 %	2,50 %	15,70 %
teils-teils	11,80 %	4,10 %	36,80 %
Ich stimme nicht zu.	5,80 %	35,00 %	22,80 %
Ich stimme gar nicht zu.	0,90 %	57,70 %	17,50 %

Abb. 6: Akteure der Mission

kennen sie auch an, dass ebenso spezielle Formen (Lebensformen) der Mission existieren, die eine Ausbildung und Aussendung von Missionarinnen und Missionaren voraussetzen. Diese differenzierten Stellungnahmen der Befragten deuten darauf hin, dass in der Kirche eine breite Akzeptanz und Kenntnis dessen wahrnehmbar ist, was die verschiedenen Möglichkeiten der partizipativen missionarischen Tätigkeiten angeht. Man könnte meinen, dass die Befragten die zwei großen Missionsdokumente des Lehramtes – *Ad gentes* (1965) und *Redemptoris Missio* (1990) – bestens kennen. In diesen Dokumenten wird nämlich einerseits der Auftrag für die Mission aller Getauften betont, andererseits beschreiben diese Dokumente den Ausbildungsweg der „Profi-Missionare“ hinsichtlich der kontextuellen Herausforderungen unserer Zeit und betonen die dringende Notwendigkeit des Dialogs und der Inkulturation in der Missionsarbeit.

2.2.7 Die Missionstätigkeit der Befragten

Ein letzter bemerkenswerter Hinweis zum Missionsverständnis der Befragten, der aus der deskriptiven Statistik hervorgeht, ergibt sich aus der Beantwortung der schlichten Frage: „Würden Sie behaupten, dass Sie im

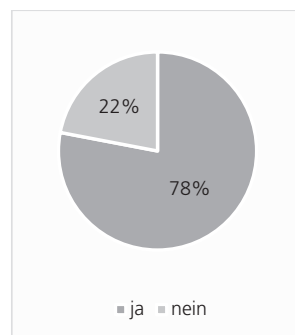


Abb. 7: Missionarische Tätigkeiten der Befragten

Alltag missionarisch tätig sind?“ (Abb. 7) 78 % der Befragten stimmen dieser Aussage zu und behaupten im Alltag missionarisch tätig zu sein. 22 % der Befragten meinen hingegen, missionarisch nicht tätig zu sein.

2.3 Zusammenschau der deskriptiven Statistik

Die hier kurz zusammengefassten Darstellungen der einzelnen Variablen der „Missionsstudie 16“ verdeutlichen, dass die Befragten überwiegend ein positives Missionsverständnis aufweisen. Das integrale Missionsverständnis wird breit vertreten und die missionarische Tätigkeit der Kirche als ein kommunikatives Geschehen geschätzt. Der hohe Anteil der missionarisch Tätigen unter den Befragten deutet darauf hin, dass Mission nicht nur geschätzt, sondern auch praktiziert wird. Die Angaben

zu den Akteur/inn/en der Mission zeugen von der missionarischen Partizipation aller Getauften, wobei das Bewusstsein, dass es auch Profi-Missionare in der Kirche gibt, die vor allem in der Entwicklungsarbeit tätig sind, ersichtlich wird. Die Gruppenbildung nach Missionstypen und die geringe Anzahl der „Altlast-Typen“ bestätigen diese Ergebnisse. Sie können hinsichtlich des erforschten Missionsverständnisses als richtungsweisend interpretiert werden. Dank der explorativen Statistik konnte das Missionsverständnis weiter erforscht und Tendenzen daraus abgeleitet werden.

2.4 Explorative Statistik

Auf der Hand liegen zwei Korrelationen, die darüber Auskunft geben, welche Missionstypen für die verschiedenen geografischen Kontexte markant sind und welchen

Zusammenhang die Missionsverständnis angesichts der Berufsprofile zeigen:

2.4.1 Missions-Typ⁸ und Herkunft der Befragten

Die Korrelation von geografischen Lebensräumen und den verschiedenen Missionstypen liefert wertvolle Erkenntnisse (Abb. 8). Unabhängig davon, woher die Befragten kommen, stellen die Integral-Typen eine dominante Gruppe dar: 62 % der Befragten im deutschsprachigen Raum gehören dazu. 62 % in Westeuropa, 72 % in Osteuropa, 61 % in Asien, 42 % in Afrika, 57 % in Nordamerika, 54 % in Südamerika und 100 % in Australien können zu den Integral-Typen gezählt werden. Auffallend ist, dass über den deutschsprachigen Raum hinaus die Gruppe der Altlast-Typen sinkt oder sogar fehlt, ja im deutschsprachigen

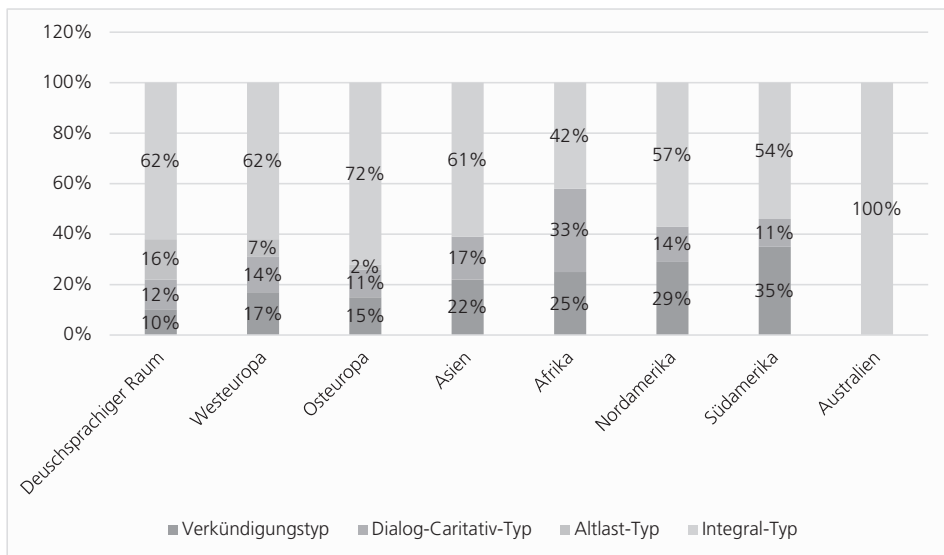


Abb. 8: Missions-Typ und Herkunft der Befragten

⁸ Die Generierung der Missions-Typen erfolgte nach einer Detailanalyse der Antworten im ersten Cluster der Befragung. Dank der eingebauten Variablen, die auf die drei eingangs genannten Grundfragen (S. 229) abzielten, konnten die bereits dargestellten Missions-Typen (S. 231) konfiguriert werden.

Raum keinen signifikanten Wert darstellt. So zählen hier 16 % der Befragten zu den Altlast-Typen, in Westeuropa sind es 7 % und in Osteuropa verbinden 2 % der Befragten die historische Altlast mit dem Missionsbegriff. Überraschend ist, dass in den anderen kulturellen Räumen, darunter in den ehemaligen Kolonialstaaten, keiner der Befragten Mission mit Altlast oder Kolonialisierung assoziiert. Außerhalb von Europa wird ersichtlich, dass die Anzahl derjenigen, die zur Gruppe der Verkündigungstypen gehört, größer wird. Im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus in Europa sind die Unterschiede zwischen den Verkündigungstypen und den Dialog-Caritativ-Typen nicht signifikant – sie bleiben in Europa flächendeckend unter 20 %.

2.4.2 Missions-Typ und Berufsprofil der Befragten

Nennenswert ist die Korrelation der Missionsverständnisse mit den verschiedenen

Berufsgruppen der Befragten (Abb. 9). Hier fällt auf, dass die Gruppe der Integral-Typen, die unabhängig davon, ob es sich um Geweihte, Laien, Hauptamtliche oder einfache Alltagschristinnen und -christen oder aber um Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler handelt, eine signifikante Größe darstellt. Angesichts der bisherigen Abbildungen ist es nicht überraschend, dass die Altlast-Typen auch in der Korrelation von Beruf und Missionsverständnis keine signifikanten Werte zeigen. Eine leichte Zunahme der Altlast-Typen kann man im Falle der Theoretischen-Kirche und der Alltagskirche feststellen. In diesen beiden Fällen steigen die Werte der Altlast-Typen auf 10 % bzw. auf 12 %. Schaut man gezielt auf die Berufskirche und auf ihre zwei Berufsgruppen – die geweihten Personen und die hauptamtlichen Laien –, so ist festzustellen, dass die Vertreter der Geweihten-Kirche einen ansteigenden Wert hinsichtlich der Verkündigungstypen aufweisen und dass die Laien-Kirche einen signifikanten Mehrwert zeigt, was die Anzahl der Inte-

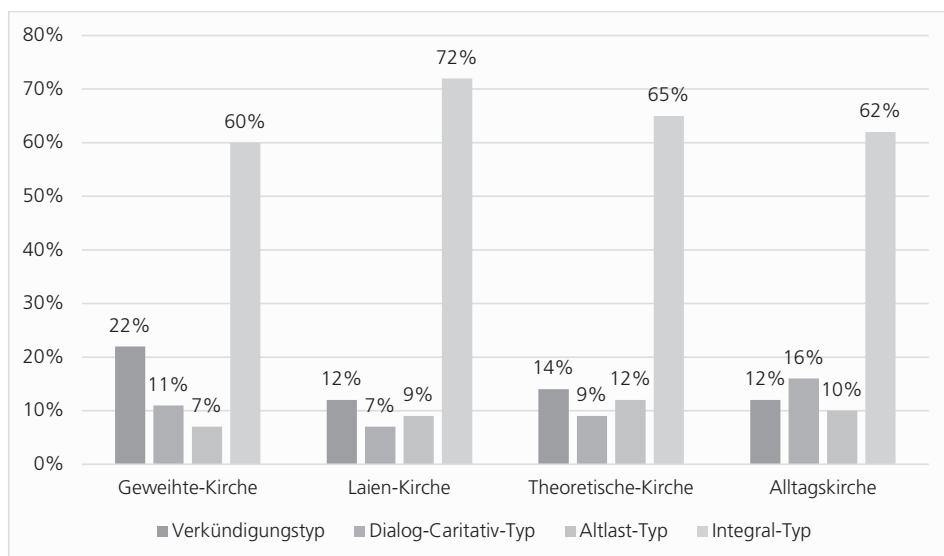


Abb. 9: Missions-Typ und Berufsprofil

gral-Typen betrifft. Demnach scheint Verkündigung des Öfteren als Wort-Verkündigung und der Verkündigungsdienst tendenziell als Aufgabe der Geweihten-Kirche verstanden zu werden. Die Laien-Kirche hingegen zeigt sich diesbezüglich zurückhaltend und vertritt dafür stärker das integrale Verständnis von Mission.

2.5 Konfiguration von Missionsprofile

Aus der Komplexität der Antworten lassen sich Profilverkmale der verschiedenen Missionstypen ableiten. Im Folgenden sollen beispielhaft nur zwei Zusammenhänge aufgezeigt werden, die aus den verschiedenen Missionstypen zu erkennen sind, wenn es um die eigene religiöse Praxis und um ihre kirchliche Bindung geht.

2.5.1 Die eigene religiöse Praxis

Wie schon angedeutet wurde, behauptet die überwiegende Mehrheit der Befragten (78 %) von sich selbst, dass sie/er missiona-

risch tätig ist (vgl. Abb. 6). Ihre missionarischen Tätigkeiten können auf die Korrelation hin gedeutet werden (Abb. 10).

Wenig signifikant ist die Anzahl der Befragten, die zwar behauptet, dass sie missionarisch tätig ist, in der Detailbefragung aber kein solches Engagement angibt. Im Falle der Verkündigungstypen liegt die Anzahl der missionarisch Inaktiven bei 4 %, bei den Dialog-Caritativ-Typen bei 9 %, bei den Altlast-Typen bei 10 % und bei den Integral-Typen bei 5 %. Starke Beteiligung an Verkündigungspraktiken und Dialog-Caritativen-Praktiken charakterisieren alle Missionstypen. Kein signifikanter Unterschied zeigt sich, vergleicht man die Missionspraktiken bei den Verkündigungstypen, den Dialog-Caritativ-Typen und den Integral-Typen. Hervorzuheben ist allerdings die Gruppe der Altlast-Typen. Trotz ihrer belasteten Assoziationen zum Missionsbegriff geben sie an, sich an verschiedenen Missionspraktiken zu beteiligen: 33 % der Altlast-Typen sind in Verkündigungspraktiken aktiv, 45 %

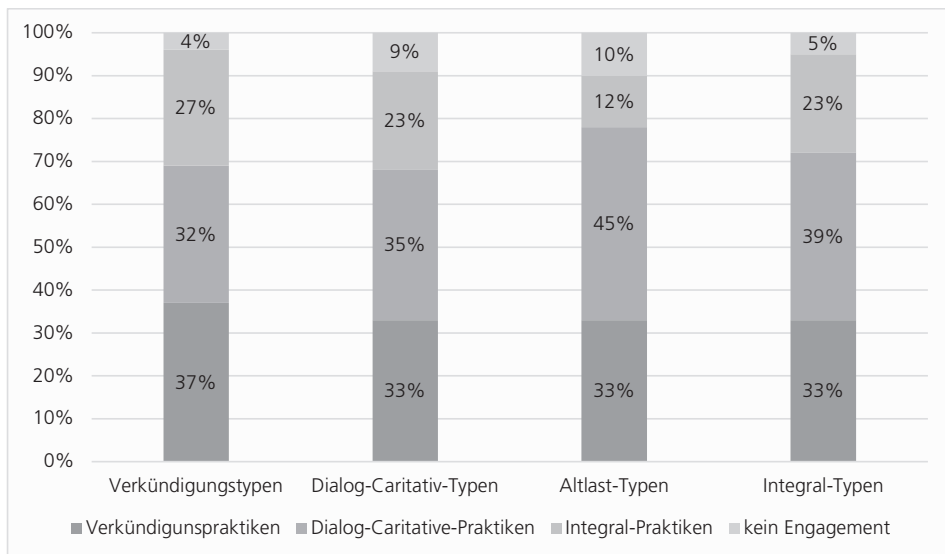


Abb. 10: Missionspraktiken der Missionstypen

in Dialog-Caritativen-Praktiken und nur 12 % geben an, dass sie an Integral-Praktiken⁹ der Kirche mitwirken. Diese Daten verdeutlichen, dass das Missionsverständnis nichts oder nur wenig mit den tatsächlichen kirchlichen Aktivitäten der Befragten zu tun hat, die sie als Missionspraktiken angegeben haben. Folglich sind die kirchlichen Aktivitäten der Missionstypen (ob Verkündigungspraktiken, Dialog-Caritativ-Praktiken oder Integral-Praktiken) unabhängig vom Missionsverständnis und damit durchmischt und ausgeglichen.

2.5.2 Kirchliche Bindung

Ein wesentlicher Aspekt zur Profilgenerierung der Missionstypen ist ihre kirchliche Bindung. Sie wurde an verschiedenen Gesichtspunkten des kirchlichen Lebens festgemacht. Im Folgenden soll nun diese Ver-

bindung zwischen dem Motiv der Kirchenmitgliedschaft und dem Missionsverständnis veranschaulicht werden (Abb. 11).

Die Gründe für die Kirchenmitgliedschaft gehören zu den Merkmalen der eigenen Religiosität.¹⁰ Religiös-existenzielle Mitgliedschaftsmotive sind mit über 60 % signifikant bei den Verkündigungstypen, bei den Dialog-Caritativ-Typen und bei den Integral-Typen. Auch wenn die Anzahl der Befragten mit religiös-existenziellem Motiv der Kirchenzugehörigkeit bei den Altlast-Typen etwas unter 60 % liegt, wird auch bei dieser Gruppe das religiös-existenzielle Motiv der kirchlichen Bindung als Hauptmotiv angegeben. Signifikant groß ist die Anzahl der Befragten unter den Verkündigungstypen, die als Motiv ihrer Kirchenbindung die Tradition angeben. Folglich scheint die Mehrheit der Befragten mit traditionellen Bindungen die Verkündi-

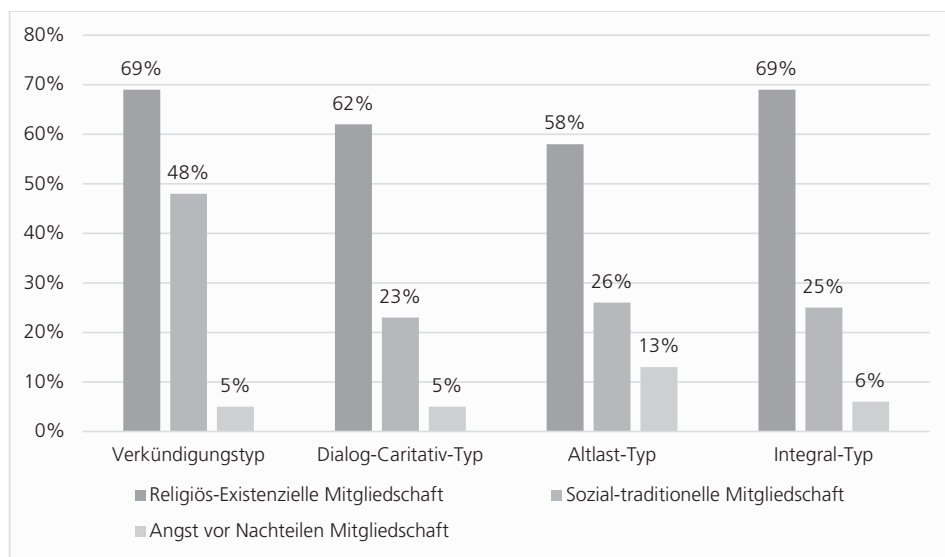


Abb. 11: Motiv der Kirchenzugehörigkeit bei den Missionstypen

⁹ Integral-Praktiken sind kirchliche Aktivitäten, die sowohl Verkündigungsaspekte als auch Gesichtspunkte von dialogischen und caritativen Tätigkeiten aufzeigen.

¹⁰ Paul M. Zulehner, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010, Ostfildern 2011, 37.

gung als primären Akt der Mission zu betrachten. Relativ bedeutungslos hingegen ist die Anzahl der Befragten, die aus Angst, Nachteile zu haben, wenn sie sich kirchlich nicht binden, die Kirchenmitgliedschaft aufrechterhalten. Angst als Grund der kirchlichen Zugehörigkeit wird am häufigsten bei den Altlast-Typen angegeben, aber auch in diesem Fall, so wie bei allen anderen Typen, bleibt dieses Motiv der kirchlichen Bindung unter 15 % und kann als nicht signifikant betrachtet werden.

3 Zusammenfassung und Relevanz der Studie

Aufgrund der Ergebnisse der „Missionsstudie 16“ kann nicht behauptet werden, dass der Missionsbegriff belastet ist und

dass damit primär Kolonialisierung, Altlast oder die europäische Expansion verbunden werden. Vielmehr zeigt sich ein lebendiger Missionsbegriff, der in verschiedenen persönlichen Missionskonzepten ausbuchstabiert wird. Unabhängig von der Herkunft, vom Beruf der Befragten hat das integrale Missionsverständnis eine bemerkenswerte Verbreitung. Auch beteiligen sich die Befragten an diversen kirchlichen Aktivitäten unabhängig vom eigenen Missionsverständnis, sodass anzunehmen ist, dass dieselben grundsätzlich als missionarische Tätigkeiten verstanden werden. Bedeutsam ist nicht, dass die Kirche missioniert. Was zählt, sind vielmehr die Absicht und der Ertrag ihrer missionarischen Tätigkeit. Mission ist ein kommunikatives Geschehen, ein permanenter Zustand von Kirche-Sein: „Mission ist keine Einbahnstraße. Mission geschieht von Menschen zu Menschen im Dialog miteinander.“¹¹

Das Ziel der „Missionsstudie 16“ war, die gelebte Wirklichkeit als sogenannten locus theologicus zu erkunden. Das Leben und Erleben der Befragten, ihr Missionsverständnis hat für die Forschung als sogenannte „implizite Missionstheologie“ einen hohen Stellenwert. Durch Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden konnten die „alternativen Wirklichkeitszugänge“¹² der Befragten erkannt werden, und die Erkenntnisse aufgrund einer theologischen Reflexion für die Entwicklung der „expliziten Missionswissenschaft“ verwendet werden.¹³ In diesem Sinne sind die Er-

Weiterführende Literatur:

Klara Csizar, *Missio-Logos*. Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen, Regensburg 2020 (in Erscheinung)

Dies., Mission als Dauerzustand von Kirche-Sein und ihre praktisch-ekklesiologischen Konsequenzen, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina* LXII (2017), H. 1, 62–101.

Dies., Den Missionsbegriff mit dem Lehramt integral (neu) denken, in: *Verbum SVD* 57 (2016), H. 3–4, 292–309.

¹¹ Item Nr. 5, „Missionsstudie 16“, mit bemerkenswerter Zustimmung von 90 % der Befragten. In Absoluten Zahlen bedeutet dies 926 Personen.

¹² Zur Bedeutung der empirischen Forschung als theologischer Erkenntnisquelle vgl. u. a.: *Christian Bauer*, Schwache Empirie?, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013) H. 2, 81–117, hier: 90.

¹³ Zur Reziprozität der „impliziten Theologie“ und der „expliziten Theologie“ vgl. *Klara A. Csizar*, *Das Angesicht der Erde erneuern*. Kirchliche Entwicklung nach dem Kommunismus in Rumänien, Ostfildern 2018, 15.

gebnisse der Missionsstudie als eine empirisch-theologische Darstellung der mehrdimensionalen Komplexität des Missionsverständnisses der Gläubigen zu verstehen. Zweck dieses Beitrags ist es, den aktuellen, empirisch unterfütterten missionswissenschaftlichen Diskurs mit einer lebensnahen Theologie zu inspirieren.

Die Autorin: Klara A. Csiszar, geb. 1981, Studien der katholischen Theologie und Germanistik in Cluj Napoca (Klausenburg), Konstanz und Wien, seit 2019 Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz; Publikationen: *Megújult lendülettel. A szatmári jezsuiták története, Budapest 2015* (Mit erneuertem Schwung. Die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Satu Mare. Die Geschichte der Jesuiten in Satu Mare); zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017*; *Kirche in Liebesdynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina LXIII* (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018*.

ténete, Budapest 2015 (Mit erneuertem Schwung. Die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Satu Mare. Die Geschichte der Jesuiten in Satu Mare); zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017*; *Kirche in Liebesdynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina LXIII* (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018*.

Klima und soziale Gerechtigkeit

Thomas Dienberg / Stephan Winter (Hg.)

MIT SORGE – IN HOFFNUNG

Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter

Papst Franziskus stellt die Sorge um die Armen, die Wiedergewinnung und Sicherung des Friedens sowie die Bewahrung der Schöpfung ins Zentrum seines Pontifikats. Besonders eindrücklich zeigt sich dies in seiner Enzyklika Laudato si'. Der Band liefert spannende Impulse für alle, die sich an der Gestaltung eines ökologischen Zeitalters beteiligen wollen.

248 S., kart., ISBN 978-3-7917-3141-4
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Michael Zugmann

„Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8)

Grundlegendes zur Mission im Neuen Testament

♦ Wie konnte sich nach der grausamen Hinrichtung Jesu bei den Aposteln und bei den Jüngerinnen und Jüngern eine Missionstätigkeit entwickeln? Was war die Botschaft, die sie in ihrer Umgebung und schließlich im ganzen römischen Reich verkündigen wollten? Auf diese Frage gibt Michael Zugmann anhand einer detaillierten Analyse von einschlägigen Stellen in den Evangelien, der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen eine klare Antwort, indem er aufzeigt, dass schon Jesus selbst die Apostel aussandte, den Anbruch des Reiches Gottes zu verkünden. Jesu Tod bedeutete aber nicht das Ende der Verkündigung, sondern die Erfahrung der Auferweckung Jesu drängte die Apostel und Jünger vielmehr dazu, die so beglaubigte Botschaft vom Reich Gottes in die Welt hinauszutragen. (Redaktion)

Christ ist erstanden, / Aus der Verwesung
Schoß. / Reißet von Banden / Freudig euch
los! / Tätig ihn Preisenden, / Liebe Bewei-
senden, / Brüderlich Speisenden, / Predi-
gend Reisenden, / Wonne Verheißenden /
Euch ist der Meister nah, / Euch ist er da!

(*Faust I*, 797–807)

Der Chor der Engel, den Goethes Faust in der Osternacht vernimmt, bringt auf den Punkt, wo Mission im Neuen Testament ihren Ausgang nimmt: Im Bekenntnis, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt und damit seine Botschaft vom Reich Gottes bestätigt hat.

„Wenn die primäre Gottesaussage der nachösterlichen frühesten Gemeinde die

war, daß sie Gott als den pries, der Jesus von den Toten auferweckte, dann identifizierte sie damit den von Jesus her ihr bekannten Gott nunmehr mit dem Gott, der den wegen seines Gottesbildes gekreuzigten Jesus auferweckt hatte. Auferweckung Jesu hieß in diesem Zusammenhang also: Der in Jesu Auferweckung erfahrene Gott sagt zu Jesu Gottesbild ja und läßt die Jünger sich verstehen als solche, die diesen Gott weitertragen sollen.“¹

Was Jesus zu verkündigen begonnen hat, will weitergetragen und verkündigt werden. Dementsprechend ist „Mission“, obwohl kein biblischer Begriff,² doch der Sache nach in vielfältiger Weise in den neutestamentlichen Schriften präsent.

¹ Jürgen Becker, Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: Georg Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS Hans Conzelmann), Tübingen 1972, 105–126, hier: 123.

² Der Begriff „Mission“ wurde als christlicher terminus technicus im 16. Jh. von den Jesuiten geprägt und dient „heute als gängiger Begriff zur Kennzeichnung der kirchlich gelenkten weltweiten Ausbreitung des Christentums“ (Bernhard Lang, Art. Mission, in: NHTG 3, 68).

1 Die Aussendung der Jünger vor Ostern

Dass die urchristliche Mission an Jesu Botschaft und Praxis anknüpft, führen zunächst die Überlieferungen von der vorösterlichen Aussendung der Jünger in den Evangelien vor Augen.³ Schon die Einsetzung der Zwölf durch Jesus erfolgt, „damit sie mit ihm seien und damit er sie aussende, zu verkünden und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben.“ (Mk 3,14f.) – Aus dem Mit-Sein mit Jesus und seinen Taten und Worten sollen sie lernen, um dann selbst seine Rolle übernehmen zu können. Noch deutlicher ist das in der Aussendung der Zwölf (Mk 6,6b–13; Mt 10,1.5–14; Lk 9,1–6) und der 72 Jünger (Lk 10,1–16)⁴, die drei Aufträge erhalten: (1) *Verkünden*: Die Jünger schließen sich Jesu Verkündigung an, dass die Zeit erfüllt und Gottes basileia nahe ist (Mk 1,14f.). Am Anfang jeder Mission steht also Jesu Evangelium vom Reich Gottes: „[...] der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündete, nämlich die Ankunft des Reiches Gottes [...]“⁵ (2) *Dämonen austreiben*: Dieser Auftrag ist verbunden mit der Zusage, dass die Jünger wie Jesus an der göttlichen Vollmacht bzw. Wirkkraft (*exousia*) partizipieren. (3) *Kranke heilen* (Mt 10,8: Tote erwecken!):

Wie für Jesus sind für seine Jüngerinnen und Jünger Exorzismen und Heilungen, Erfahrungen des Heils und konkreter Heilung, Realsymbole des angebrochenen Gottesreiches.⁶ Die drei Aufträge sind mit dem Aufruf zu Mittellosigkeit und sozialer Wehrlosigkeit verbunden: Die Jünger sollen kein Geld und keine Vorräte mitnehmen und „wie Schafe unter Wölfen“ sein. Dadurch wird ihr Gottvertrauen offenbar und ihre Botschaft glaubwürdig. Das Bildwort von der Sendung der Arbeiter in die große Ernte (Mt 9,37 par. Lk 10,2) schließlich stellt die Aussendung der Jünger in einen hoffnungsvollen Horizont, ohne mögliche Ablehnung oder Verfolgung zu verschweigen.

2 Die „Missionsbefehle“ des Auferstandenen

Noch bedeutsamer als die Überlieferungen von der vorösterlichen Aussendung der Jünger sind für die Begründung der christlichen Mission die Missionsbefehle⁷, welche die Evangelien dem Auferstandenen zuschreiben. Ihnen liegt an der Kontinuität zwischen irdischem Jesus, Auferstandenen und dem Wirken der Jüngerinnen und Jünger.

³ Vgl. Klaus Haacker, Sendung/Mission III, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT, 1657–1666, hier: 1659f.

⁴ Nach Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (FRLANT 188), Göttingen 2000, 226–235, vermittelt Q 10,2–16 ein gutes Bild von der (nachösterlichen) Mission der Q-Gruppe durch wandernde Charismatiker.

⁵ Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Art. 5, zit. n. Peter Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 76.

⁶ Vgl. Angelika Strotmann, Der historische Jesus. Eine Einführung (UTB), Stuttgart 2012, 128.

⁷ Zum Überblick vgl. Hans-Jürgen Findeis, Missionsbefehl. I. Biblisch, in: LThK³ 7, 299; Hubert Frankemölle, Missionsbefehl. I. Neues Testament, in: RGG⁴ 5, 1302f.

2.1 Matthäus: Mission erweitert den Kreis der Jesus-Jüngerinnen und -jünger weltweit

Mit dem in die Zukunft weisenden Manifest Jesu Mt 28,16–20⁸ stellt Matthäus Mission und Kirche in die Kontinuität des Handelns Gottes an seinem Volk und der Geschichte Jesu. Dies zeigen die Situierung der Szene in Galiläa und der Verweis auf Jesu Vollmacht (*exousia*: Mt 7,29; 9,6; vgl. 11,27). Die Adressaten der Mission sollen Schüler (*mathetai*) Jesu werden, wie auch vorösterlich seine Anhängerinnen und Anhänger genannt wurden. Durch die Mission wird der Kreis der Jesus-Jüngerinnen und -Jünger erweitert; es werden Kirche gebaut und Gemeinden geschaffen:⁹ „Wenn die Jünger die Menschen aus den Völkern ihrerseits zu Jüngern machen sollen, heißt das, dass sie in dieselbe Nähe zu Gott gelangen sollen wie sie selbst. Es gibt keine Jünger erster und zweiter Klasse. [...] durch die Taufe erhalten alle Gläubigen vollen Anteil an der Gemeinschaft mit Gott [...].“¹⁰ „Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ streicht die Weisungen des messianischen Lehrers Jesus heraus. „Mission heißt ‚lehren‘, also das weiterführen, was der einzige Lehrer Jesus für seine Jünger tat. Inhalt der Missionsverkündigung sind die Gebote Jesu.“¹¹ Mt 28,20 schließt mit der Zusage des dau-

ernden Mit-Seins Jesu. Der Irdische wie der Auferstandene ist Immanuel: „Gott mit uns“ (Mt 1,23). „Seine Hilfe, seine Macht, seine Gebote und seine Lehre sind fortwährend Grundlage des Lebens.“¹² – Bei all den Kontinuitätsfaktoren ist die Diskontinuität umso auffälliger. Jesu Vollmacht ist nach seiner Auferstehung entschränkt über Himmel und Erde. Der Missionsbefehl ist eine Wende: Gegenüber der bisherigen Beschränkung der Mission auf Israel (Mt 10,5; 15,21–28; 19,28) ist nach Ostern die universale Sendung der Jünger zu den Weltvölkern Programm.¹³

2.2 Lukas: Gottes Heilsplan erfüllt sich in der Verkündigung des Heils an alle Völker

Wie Mt 28,16–20 betont auch das lukanische Doppelwerk mit den Scharnierstücken Lk 24,36–49 und Apg 1,1–11 die Kontinuität zwischen irdischem Jesus, Auferstandenem und dem Wirken der Jüngerinnen und Jünger und die Mission unter allen Völkern. Ein besonderer Aspekt ist bei Lukas die heilsgeschichtliche Sicht der Mission. In der Verkündigung des Heils an alle Völker kommt das Heilsgeschehen zu seiner Erfüllung.

2.2.1 Lk 24,36–49 hebt die Kontinuität zwischen irdischem und auferstandenem

⁸ Vgl. Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 144–146.

⁹ Vgl. Joachim Gnillka, Das Matthäusevangelium. II. Teil (HThK I/2), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988, 509 und 511.

¹⁰ Thomas Söding, Kommt zu mir. Die Botschaft des Matthäusevangeliums, Stuttgart–Maria Laach 2016, 175; zur Kirche als „Jüngerschaft“ bei Matthäus vgl. Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 154–157.

¹¹ Ulrich Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 157.

¹² Ebd.; vgl. Joachim Gnillka, Das Matthäusevangelium. II. Teil (s. Anm. 9), 510 f. vgl. Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 155: „dynamische Gegenwart Jesu“.

¹³ Vgl. Ulrich Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus, 156 f.; Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 146. – Der Missionsbefehl des kanonischen Markusschlusses (Mk 16,15), der ebenfalls die universale Sendung der Jünger hervorhebt, setzt Mt 28,16–20 voraus.

Jesus mit Hinweis auf seine „leibliche Identität“ (V. 36–43) und die Identität der Botschaft hervor (V. 44–49).¹⁴ Diese Kontinuität ist eingebettet in ein größeres Kontinuum: den Heilswillen Gottes, der in Israels Schriften zum Ausdruck kommt und sich in Leiden und Auferstehung Christi erfüllt. Mehr noch – und das ist für unseren Zusammenhang bemerkenswert: „Das Heilsgeschehen, von dem die Schrift spricht, kommt [...] nicht etwa schon mit Tod und Auferstehung des Messias zum Abschluss, sondern erst mit der Verkündigung des Heils an alle Völker (V. 47).“¹⁵ Lukas ordnet Mission in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang ein: Gottes Heilswille kommt dadurch ans Ziel, dass das Evangelium alle Völker zur Umkehr (*metanoia*) ruft und durch solch umfassende Neuorientierung Vergebung der Sünden, d. h. ein intaktes Gottesverhältnis ermöglicht. Die Verse 44–47 sind kein expliziter Missionsbefehl – „alles muss in Erfüllung gehen“ (V. 44) weist auf das Entscheidende: die göttliche Initiative. Der eigentliche Missionsbefehl ist denn auch denkbar kurz (V. 48): „Ihr seid Zeugen dafür.“ Die Apostel waren „von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Lk 1,2), verlässliche Zeugen des christlichen Kerygmas.¹⁶ Sie „sollen jetzt Zeugnis ablegen für das in Jesus erschienene Heil und sollen es durch ihre Predigt allen Völkern zugänglich machen.“¹⁷ Das ist nur mit der Kraft aus der

Höhe möglich, die Jesus ankündigt (V. 49). Die Gabe des Geistes (Apg 2) als Agens der Mission kommt in den Blick.

2.2.2 Apg 1,1–11 schließt an die heilsgeschichtliche Perspektive des Lukasevangeliums an und spannt räumlich und zeitlich den Horizont der Mission und Kirche auf. Das Vorwort Apg 1,1–3 verweist auf das erste Buch, auf alles, „was Jesus anfang zu tun und zu lehren“¹⁸. Damit wird deutlich, dass es auch im zweiten Buch – der Apostelgeschichte – darum geht, was Jesus als der Auferstandene tut und lehrt, dass er immer noch am Werk ist, und zwar durch seine Apostel. Apg 1,2–8 drückt das vielfältig aus: Jesus erwählte die Apostel durch den Geist und gab ihnen Weisung, erschien ihnen als der Lebendige und knüpfte – ein besonderer Kontinuitätsfaktor – an seiner Reich-Gottes-Botschaft an.¹⁹ Wie in Lk 24,47–49 kündigt Jesus den Aposteln die Kraft des Heiligen Geistes an, damit sie seine Zeugen sein können. Als sie nach der Wiederherstellung Israels fragen, weitet Jesus den Blick auf ihre Zeugenschaft „bis an die Grenzen der Erde“. Wie Lk 24,47 von der Verkündigung an alle Völker spricht, spannt der Missionsbefehl Apg 1,8 den Horizont bis ans Ende der Welt, es ist also „von vornherein die Heilsbezeugung für die Heiden mit im Blick“²⁰. Dass auch der zeitliche, ja eschatologische Horizont anklängt, wird in Apg 1,9–11 deutlich. Selbst

¹⁴ François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilband (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn–Düsseldorf 2009, 576 f. und 585 f.

¹⁵ Helmut Merkley, Stuttgarter Neues Testament, Stuttgart 2000, 177; vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 14), 577 f. und 593 f.

¹⁶ Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 14), 594 f.

¹⁷ Helmut Merkley, Stuttgarter Neues Testament (s. Anm. 15), 177.

¹⁸ So die wörtliche Übersetzung, etwa im Münchener Neuen Testament. Die Einheitsübersetzung, leider auch in ihrer Revision 2016, verunklart den Satz zu „was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat“.

¹⁹ Vgl. Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (EKK V/1), Düsseldorf u. a. 32005, 60–63.

²⁰ Ebd., 69.

in der Erfahrung der Diskontinuität, nach Jesu Hinaufnahme in den Himmel, vermitteln zwei Deuteengel Kontinuität: Jesus wird „[...] wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen“. Wie er auf Wolken in den Himmel ging, so wird er auf Wolken – als der Menschensohn (vgl. Dan 7,13–14) – am Ende der Welt wiederkommen. Wie Jesu Himmelfahrt den Beginn der Mission markiert, so seine Wiederkunft den Endpunkt. Ein zeitlicher Horizont wird aufgespannt: Die Zeit der Kirche als Zeit der kontinuierlichen Zeugnenschaft für den Auferstandenen, der durch den Geist in den Seinen am Werk ist.²¹

2.3 Johannes: Der Auferstandene überträgt seine Sendung an die Jüngerinnen und Jünger

Auch das Johannesevangelium kennt einen Missionsbefehl (Joh 20,19–23): Am Osterabend kommt Jesus in die Mitte der Jünger, die hinter verschlossenen Türen sitzen. Er überwindet die Barrieren der Angst und Trauer, gibt sich zu erkennen und schenkt den Seinen bleibend Frieden und Freude.²² Sein Missionsauftrag „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21) gewinnt durch die Verbindung mit der johanneischen Sendungschristologie hohes theologisches Gewicht: Die Jüngerinnen und Jünger sind vom Auferstandenen gesandt, wie er vom Vater gesandt ist. In johanneischer Sprache wird Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und dem seiner

Gesandten ausgedrückt. Jesus „überträgt seine Sendung an die Jünger und stärkt sie dafür mit dem Heiligen Geist. Dass der Geist durch Anhauchen übertragen wird, [...] erinnert [...] an das Einblasen des Lebensatems bei der Schöpfung. Der Geist, den Jesus gibt, ist die Kraft des ewigen göttlichen Lebens.“²³ In dieser Kraft sollen die Jünger Jesus „in der Welt präsent machen und sein Heilswirken fortsetzen“²⁴. Als Repräsentanten Jesu haben sie die Vollmacht der Sündenvergebung, d. h. der Zuwendung des Heils, das Jesus gewirkt hat.²⁵

3 Die Entwicklung zur Heidenmission nach der Apostelgeschichte

3.1 Heidenmission als Aspekt der Diskontinuität – und doch legitim

Wie sich zeigte, ist das Anliegen der Missionsbefehle, Kontinuität zwischen Jesu Wirken und dem seiner Gesandten aufzuweisen. Umso mehr fällt ein Aspekt der Diskontinuität auf: Wenn Jesus sich, von Ausnahmen abgesehen (v. a. Mk 5,1–20; 7,24–30 parr.; 7,31–37), mit seiner Mission nur an Israel wandte, wie kommt es, dass der Auferstandene die Seinen beauftragt, zu allen Völkern zu gehen? Die Erklärung dafür ist, dass die Missionsbefehle durchsichtig für nachösterliche Erfahrungen sind, die der Abfassung der Evangelien 80–90 n. Chr. vorangingen: Sie setzen „die bereits Faktum gewordene ‚heiden‘-missionarische Öffnung der neutestamentli-

²¹ Vgl. ebd., 72–75.

²² Zu den zahlreichen Parallelen von Joh 20,19–23 mit Lk 24,36–49 vgl. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 14), 580–582.

²³ *Joachim Kügler*, Eine wortgewaltige Jesus-Darstellung. Das Johannesevangelium, Stuttgart 2012, 177.

²⁴ *Rudolf Schnackenburg*, Das Johannesevangelium. III. Teil (HThK IV/3), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1975, 385.

²⁵ Vgl. ebd., 389.

chen Gemeinde [...] voraus. Theologisch wird das nachösterliche heilshafte Wirken der Gemeinde von der Vollmacht des Auferstandenen und der Bemächtigung durch den Geist abgeleitet.“²⁶

Es lohnt sich nachzuzeichnen, wie die Apostelgeschichte aus der Perspektive der dritten christlichen Generation „für die theologische Legitimität des Heidenchristentums“ und der Heidenmission plädiert, indem sie „auf den Weg zurückblickt, den Gott die Kirche geführt hat“²⁷. Vom Gedanken der Kontinuität der Heilsgeschichte ausgehend, entfaltet Lukas eine reflektierte narrative Theologie der Mission.

3.2 Pfingsten: Die Sendung des Geistes als Voraussetzung der Mission

Der Geist als „Ersatz für die leibliche Gegenwart des Geistträgers Jesus“ ist im Konzept der Apostelgeschichte die bestimmende Wirklichkeit der Kirche. Er ermöglicht prophetische Rede, d. h. Zeugnis von Jesus, und bestimmt den Weg der Kirche an kritischen Wendepunkten.²⁸ Die Geistsendung zu Pfingsten (Apg 2) erfüllt alttestamentliche Verheißungen (Joel 3,1–5; Jes 32,14f.; Ez 36,26): Das für Israel angekündigte erneuerte Gottesverhältnis mit seiner unmittelbaren Nähe zu Gott ist verwirklicht. Es

kann nicht auf die kleine Gruppe der Jesusjünger beschränkt bleiben: „Es greift aus nach dem *gesamten Gottesvolk* und, darüber hinaus, auf die jetzt noch außerhalb Israels stehenden *Heiden*. Die Apostelgeschichte beschreibt deshalb den mit Pfingsten einsetzenden Prozeß der sichtbaren Sammlung des Gottesvolkes als ein Geschehen, das in zwei Phasen [...] abläuft: der *Sammlung Israels* folgt die *Sammlung der Heiden*.“²⁹

3.3 Die Sammlung Israels mit dem Umkehrruf zum Messias Jesus

Die Sammlung Israels schildert Lukas in Apg 2–6. Sie nimmt mit in Jerusalem wohnenden Diasporajuden (Apg 2,5) ihren Anfang, deren Herkunft die Völkerliste nennt (2,9–11).³⁰ Sie erscheinen als Vertreter des über viele Weltgegenden verbreiteten Judentums, vorausschauend auch als Repräsentanten der Weltvölker. Die Predigten des Petrus zu Pfingsten (2,14–36), am Tempelplatz (3,12–26) und vor dem Hohen Rat (4,9–12; 5,29–32) sind Umkehrpredigten an die Angehörigen seines Volkes mit einem dreiteiligen Schema:³¹ Der Unheilstat der Tötung Jesu wird die Heilstat seiner Auferweckung durch Gott gegenübergestellt³² und daraus folgend die

²⁶ Hans-Jürgen Findeis, Missionsbefehl, in: LThK³ 7, 299; vgl. ausführlich Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum (s. Anm. 4), 272–278.

²⁷ Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 205.

²⁸ Vgl. ebd., 207–209 („Kirche unter der Leitung des Geistes“).

²⁹ Ebd., 200 (Hervorhebungen im Original).

³⁰ Michael Zugmann, „In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern“ (Apg 2,5). „Rüksiedler“ aus der Diaspora in der Heiligen Stadt im 1. Jh. n. Chr., in: Franz Gruber u. a. (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens (FS Peter Hofer, Franz Hubmann, Hanjo Sauer) (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 17), Frankfurt a.M. u. a. 2009, 137–150.

³¹ Vgl. Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte (s. Anm. 19), 42–45 zu den Reden der Apg, bes. den Judenmissionspredigten. Das Schema schließt an die deuteronomistische Tradition an, die Israel zur Umkehr auffordert.

³² Vgl. Ludger Schenke, Die Kontrastformel Apg 4,10b, in: BZ 26 (1982), 1–20.

Möglichkeit der Umkehr eröffnet: „Diese besteht in der Einsicht, daß Gott das Unheilshandeln des Volkes, das zur Kreuzigung Jesu führte, durch sein Eingreifen zum Heil gewendet hat, indem er Jesus von den Toten auferweckte und zum messianischen Herrscher Israels in der Nachfolge Davids einsetzte (2,23–34).“³³ Lukas erzählt, dass – abgesehen von den Anführern – wesentliche Teile Israels dem Umkehr ruf folgten (2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7). So repräsentiert „die Jerusalemer Urgemeinde am Ende ihrer Gründungsphase [...] die Erfüllung der Verheißung der Erneuerung Israels [...]“³⁴.

3.4 Die Sammlung der Heiden – wichtige Etappen der Heidenmission

Nachdem die Phase der Sammlung Israels in Jerusalem für Lukas zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, schildert er ab Apg 6,1 ausführlich die Sammlung der Heiden und plädiert damit im Rückblick für die Legitimität der Heidenmission.

3.4.1 Die Hellenisten: Wegbereiter der Heidenmission

Die Hellenisten waren Rückwanderer aus der griechischsprachigen Diaspora, die sich in Jerusalem der Urgemeinde an-

schlossen.³⁵ Nach dem Martyrium des Stephanus wurden sie in verschiedene Regionen zerstreut (8,1b–4) und missionierten Randsiedler des Judentums: Philippus wandte sich mit seiner Mission an die Samaritaner (8,5–13) und an einen Sympathisanten des Judentums aus Äthiopien (8,26–40). Einige Hellenisten kamen nach Antiochia, wo sie Juden, aber auch anderen Hellenisten, d. h. griechisch sprechenden heidnischen Einwohnern, das Evangelium verkündeten (11,19f.).³⁶ So begann in Antiochia die Heidenmission, ja die Gemeinde wurde zu ihrem Zentrum, wo auch Paulus einige Jahre wirkte (11,25f.).³⁷ Fragt man nach dem theologischen Grund, warum sich die Hellenisten mit ihrer Mission Heiden zuwandten, findet man in der Anklage gegen Stephanus den entscheidenden Hinweis. Es heißt dort, er habe Kritik an Tempel und Gesetz geübt (Apg 6,13f.).³⁸ Als Hintergrund dieser Kritik ist die Überzeugung der Hellenisten anzunehmen, dass nicht mehr Tempel und Tora Heil vermitteln, sondern Jesus durch seinen Sühnetod der entscheidende Heilmittler, Ort der Gegenwart Gottes und Zeichen seiner Bundestreue ist und das Ostergeschehen den endzeitlichen Tempel der Jesusgemeinschaft konstituiert. Entscheidend ist nun für Juden und Nichtjuden, sich im Glauben Jesus anzuschließen.³⁹

³³ Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (s. Anm. 8), 200.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Michael Zugmann, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (WUNT II/264), Tübingen 2009, 1–3 und 271–309.

³⁶ Vgl. ebd., 4–8 und 57–73; kritisch zur Historizität der Mission der Hellenisten Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum* (s. Anm. 4), 241–252.

³⁷ Vgl. Ludger Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart u. a. 1990, 317–347.

³⁸ Vgl. Michael Zugmann, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte (s. Anm. 35), 315–325.

³⁹ Vgl. ebd., 333–357.371–377.399; Wolfgang Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochien. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999.

3.4.2 Petrus: Heidenmission als „Chefsache“

Für den Beginn der Heidenmission spielt in der Apostelgeschichte neben den Hellenisten Petrus die entscheidende Rolle. Für Lukas ist er sogar der erste Heidenmissionar, vor der Ankunft der Hellenisten in Antiochia. Petrus tauft den römischen Hauptmann Kornelius, der gottesfürchtig, d. h. Sympathisant des Judentums ist (Apg 10,1–11,18).⁴⁰ Eindrucksvoll führt die Erzählung die Legitimität der Heidenmission vor Augen: Die „göttliche Regie“ zeigt sich in Visionen, die Petrus und Kornelius zusammenführen, und in der Sendung des Geistes auf Kornelius und seine Angehörigen, noch bevor Petrus sie tauft. Als Petrus das alles der Gemeinde in Jerusalem berichtet, bricht sich auch dort die Einsicht Bahn, dass Gott „den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt“ habe (11,18).

3.4.3 Paulus: „Auserwähltes Werkzeug“ der Heidenmission

Nach dem „Pfingsten der Heiden“, dem Geistempfang des Kornelius und seiner Familie (Apg 10,44–47), „kann die Heidenmission beginnen, wie nach dem Pfingsten in Jerusalem die Judenmission begonnen hatte“⁴¹. Der Protagonist steht schon bereit: Apg 9 hatte die Bekehrung des Paulus

vom Christenverfolger zum Christusverkündiger und seine Berufung zum auserwählten Werkzeug Gottes erzählt, der seinen Namen „vor Völker und Könige und die Söhne Israels tragen“ solle (9,15). Paulus wird dieser Berufung gerecht: Er ist im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, dann als selbstständiger Missionar unterwegs. Nach der Apostelgeschichte predigt er immer zuerst in den Synagogen. Als er dort auf Abweisung und Widerstand stößt, wendet er sich den Heiden zu (vgl. Apg 13,46), die sich freuen (13,48), dass Gott ihnen die Tür des Glaubens öffnet (14,27).⁴² Die Hinwendung zu den Heiden bedeutet, dass Paulus – wie die Missionspredigt in Lystra (14,15–17) und die Areopagrede (17,22–31) zeigen – zuerst zum Glauben an den einen Gott und Schöpfer hinführen muss, bevor er die Christusverkündigung entfalten kann.⁴³

3.4.4 Das Aposteltreffen: Anerkennung der gesetzessfreien Heidenmission

Durch die paulinische Heidenmission, wie sie mit der ersten Missionsreise (Apg 13–14) ihren Ausgang nahm, kam es zu einer Konsolidierung heidenchristlicher Gemeinden. Dadurch wurde die „grundsätzliche Anerkennung einer gesetzessfreien Heidenmission und eines nicht mehr an die jüdischen Kult- und Speisegesetze ge-

⁴⁰ Vgl. *Rudolf Pesch*, Die Apostelgeschichte (s. Anm. 19), 335 f. *Wolfgang Reinbold*, Propaganda und Mission im ältesten Christentum (s. Anm. 4), 55–65 plädiert hier für einen historischen Kern; zu den „Gottesfürchtigen“ vgl. *Michael Zugmann*, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte (s. Anm. 35), 195–199.

⁴¹ *Rudolf Pesch*, Die Apostelgeschichte (s. Anm. 19), 347.

⁴² Vgl. *Jürgen Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 202 und 206; kritisch: *Wolfgang Reinbold*, Propaganda und Mission im ältesten Christentum (s. Anm. 4), 174–182. Die Kehrseite sind Aussagen der Apg über Israels Verstockung (28,26 f.; vgl. Jes 6,9 f.) und das Gericht über Israel (z. B. 13,40). Lukas scheint nicht die heilsgeschichtliche Hoffnungsperspektive des Paulus im Blick auf Israel (Röm 11) geteilt zu haben.

⁴³ Vgl. *Michael Zugmann*, Missionspredigt in nuce. Studien zu 1 Thess 1,9b–10, Linz 2012, 15–25, bes. 21–24.

bundenen Lebens der Christen notwendig [...]“⁴⁴. Beim *Aposteltreffen* (Apg 15) heißen die Jerusalemer Autoritäten die Einbeziehung von Heiden in die Kirche *als Heiden* gut, d. h. ohne vom Judentum geforderte Verpflichtungen, vor allem ohne Beschneidung. Die Jakobusrede fasst programmatisch die Mission aus lukanischer Sicht zusammen (15,13–18): Es ist Gottes Heilsplan, nach der Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids (vgl. Am 9,11f.), d. h. nach der Sammlung Israels, aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen.⁴⁵ Deshalb soll man den Heiden, die sich bekehren, keine Lasten aufbürden. Die Jakobusklauseln (15,20) nennen nur rituelle Minimalforderungen, welche die Tisch- und Lebensgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen ermöglichen sollen. Nicht zufällig steht das Aposteltreffen in der Mitte der Apostelgeschichte, denn es bedeutete eine Weichenstellung für die Heidenmission. Es ging um „das Zentrum der christlichen Botschaft [...], daß die Menschen durch nichts anderes als ‚durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet werden‘ (V 11)“⁴⁶.

4 Paulus: Ein Heidenmissionar in Selbstzeugnissen

Während die Apostelgeschichte über die frühchristliche Mission aus der Perspek-

tive der dritten christlichen Generation erzählt, haben wir in den Paulusbriefen Selbstzeugnisse eines der frühesten christlichen Missionare vor uns. Ein Blick in drei seiner Briefe soll exemplarisch zeigen, wie er seine Rolle als Missionar sieht, welche Inhalte ihm wichtig sind und wie er Mission betreibt.⁴⁷

4.1 Galaterbrief: Berufen, Gottes Sohn unter den Völkern zu verkünden

Im Galaterbrief erzählt Paulus, wie er durch die Christusvision vor Damaskus vom Christenverfolger zum Missionar Christi wurde: „[...] Gott aber gefiel es, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde.“ (Gal 1,15f.) – Der Apostel sieht sich wie Jeremia (Jer 1,5) und der jesajanische Gottesknecht (Jes 49,5f.) von Mutterleib an zum Propheten bzw. Licht für die Völker berufen. Gott selber hat in ihm seinen Sohn „enthüllt“ (*apokalypstein*), ihm die tiefe christologische Einsicht vermittelt, dass Jesus, der Gekreuzigte und Auferweckte, Gottes Sohn ist. Ihn soll Paulus den Heiden (Nichtjuden) als gute Nachricht verkünden (*euangelizein*) (vgl. Gal 2,9).⁴⁸ Für die Adressaten seiner Mission ist entscheidend, diese neue Offenbarung Gottes in Christus anzunehmen, wie Abraham zu glauben, Gott zu vertrauen, sei-

⁴⁴ Alfons Weiser, Die Apostelgeschichte. 2. Teil (ÖTBK 5/2), Gütersloh–Würzburg 1985, 365. Einen Überblick zu Apg 15; Gal 2 bietet Markus Öhler, Geschichte des frühen Christentums (UTB), Göttingen 2018, 195–210.

⁴⁵ Vgl. Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (s. Anm. 8), 203.

⁴⁶ Alfons Weiser, Die Apostelgeschichte (s. Anm. 44), 365.

⁴⁷ Zu den Aspekten der Zentrums- und der Mitarbeitermission, die hier nicht mehr ausführlich behandelt werden können, vgl. Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum (s. Anm. 4), 212–224.

⁴⁸ Vgl. Peter Wick, Paulus (utb basics), Göttingen 2006, 37–41; Franz Mußner, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1974, 80–82 und 87f.; Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum (s. Anm. 4), 164–168.

nem Walten Raum zu geben (vgl. 3,6–18).⁴⁹ „Werke des Gesetzes“ hingegen – Identitätsmerkmale des Judentums wie Beschneidung, Sabbatgebot und Speisevorschriften⁵⁰ – sind nicht notwendig, um gerecht zu sein, also im rechten Verhältnis zu Gott zu stehen: „Wir wissen, dass der Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerecht wird, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus.“ (2,16) Diesen „Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich hingegeben hat“ (2,20), und die bleibende Verbindung mit Christus (In-Christus-Sein: 3,28) legt der Missionar Paulus seinen Gemeinden in Galatien ans Herz.

4.2 Erster Thessalonicherbrief: Missionspredigt, kurzgefasst im Rückblick

Der erste Thessalonicherbrief, die älteste Schrift des Neuen Testaments (um 50 n. Chr.), gibt Einblick, wie Paulus seine Missionsverkündigung an Heiden begann und als Missionar in der Gemeinde wirkte. In der Eingangsdanksagung blickt er zurück auf seine Missionspredigt (1 Thess 1,9b–10): „Ihr habt euch von den Götzen zu Gott bekehrt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Zorn entreißt.“ Unschwer sind hier zwei Stufen der Missionsverkündigung erkennbar, die natürlich eng miteinander verbunden waren: (1) In der polytheistischen

Umwelt stand zunächst eine Hinführung zum Monotheismus am Programm, verbunden mit Polemik gegen die „Götzen“ und dem Ruf zur Umkehr zu dem einen Gott. Diese monotheistische Propädeutik knüpfte an ein apologetisch-missionarisches Schema des hellenistischen Diasporajudentums an. (2) Darauf baute die Verkündigung Jesu Christi als des Sohnes Gottes auf. Wichtige Bekenntnistraditionen wie die Auferweckungsformel und die Erwartung der Wiederkunft Christi als des Retters aus dem Gericht kamen Paulus aus der Gemeinde von Antiochien zu und wurden von ihm weiterentwickelt.⁵¹ – Die Dankbarkeit des Paulus für seine Gemeinde zeigt, dass seine Missionspredigt Erfolg hatte. Gründe dafür waren der Zug zum Monotheismus in der damaligen hellenistisch-römischen Welt und die Attraktivität des Kerygmas vom Gottessohn und Retter, nicht zuletzt aber auch das Engagement des Apostels und sein gutes Verhältnis zur Gemeinde.⁵² In 2,1–12 schreibt Paulus, dass er das Evangelium mit Gottvertrauen und freimütig verkündet habe und für ihn nicht unlautere Absichten, Schmeichelei, Habgier oder Ehrgeiz leitend gewesen seien. Er sei der Gemeinde freundlich begegnet und habe gearbeitet, um keinem zur Last zu fallen. Besonders berührend ist, dass Paulus seine Sorge um die Gemeinde mit der Sorge einer Mutter und eines Vaters um ihre Kinder vergleicht: „Wir wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilha-

⁴⁹ Vgl. Franz Mußner, *Der Galaterbrief* (s. Anm. 48), 214, mit Verweis auf Gerhard von Rad.

⁵⁰ Vgl. Peter Wick, *Paulus* (s. Anm. 48), 187 f., mit Hinweis auf James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, in: *ders.*, *Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville 1990, 183–214.

⁵¹ Vgl. Michael Zugmann, *Missionspredigt in nuce* (s. Anm. 43), 1–42, sowie den motivgeschichtlichen Kommentar ebd., 43–153.

⁵² Treffend übertitelt Heinrich Schlier seinen Kommentar zum 1 Thess mit „Der Apostel und seine Gemeinde“ (Freiburg i.–Br.–Basel–Wien 1972).

ben lassen, sondern auch an unserem Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden. [...] Jeden Einzelnen von euch haben wir ermahnt, ermutigt und beschworen zu leben, wie es Gottes würdig ist, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft.“ (2,8.12) Bei diesem herzlichen Verhältnis überrascht nicht, dass Paulus seine Gemeinde wiederzusehen wünscht (2,17), er seinen Mitarbeiter Timotheus sendet (3,2.5f.) und mit seinem Brief bei der Gemeinde präsent sein

möchte (5,27), um sie zu ermutigen und zu trösten.

4.3 Römerbrief: Das Evangelium als Kraft Gottes für alle Glaubenden

Der Römerbrief beschließt wie ein Vermächtnis des Apostels die Reihe seiner Briefe. An seinem Beginn fasst Paulus programmatisch sein Selbstverständnis zusammen: Er ist zum Apostel berufen, um das Evangelium Gottes von seinem Sohn Jesus Christus unter allen Völkern zu verkünden (Röm 1,1–5). Er will die Adressaten seiner Mission mit geistlicher Gnadengabe (*charisma pneumatikon*) beschenken, damit sie gestärkt werden (1,11). Für seinen Besuch in Rom wünscht er sich, dass die Gemeinde und er „miteinander Zuspriech empfangen (*sym-parakalein*: „Mitgetröstet-Werden“) durch den gemeinsamen Glauben, euren und meinen“ (1,12). Und Paulus ist überzeugt: Die Verkündigung des Evangeliums schuldet er allen, Menschen mit und ohne griechische Kultur und Sprache („Griechen und Barbaren“), Gebildeten und Ungebildeten (1,14). Denn das Evangelium „ist eine Kraft (*dynamis*) Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt [...]“ (1,16). Das Evangelium bezeugt nicht nur Gottes Heilsmacht – vielmehr wirkt Gott im Wort des Apostels: Es ist gleichsam „der verlängerte Arm Gottes; in ihm vollzieht sich Gottes Rettungshandeln durch Christus am Einzelnen [...]“⁵³. Im Evangelium ist Gottes Heil in Jesus Christus gegenwärtig; durch das Evangelium werden die Glaubenden in das Christusgeschehen hineingenommen, und die Bewegung vom Tod zum Leben, die in Jesu Tod und Auferstehung heilvoll begonnen hat, ergreift sie. Diese Neuausrichtung des

Weiterführende Literatur:

Karl Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament (QD 93), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1982. Eine nach wie vor lesenswerte Aufsatzsammlung, in der namhafte Autoren das Missionsverständnis der Evangelien, des Paulus und der Spätantike nachzeichnen.

Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993. Eine brillante, differenzierte Darstellung des Kirchenverständnisses der neutestamentlichen Schriften, die auch viele Einsichten zum Missionsverständnis, z. B. des Matthäus und Lukas, enthält.

Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (FRLANT 188), Göttingen 2000. Reinbold geht Überlieferungen über Personen und Gruppen nach, die in der frühchristlichen Mission eine Rolle spielten, und zeigt die große Bandbreite der Modalitäten (Situationen, Orte, Adressaten, Methoden usw.) auf. Größte Bedeutung hatte seiner Meinung nach die Propaganda von „Privatleuten“.

⁵³ Dieter Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 42.

Lebens durch Gott beschreibt Paulus als „Gerechtigkeit Gottes“ (1,17).⁵⁴

Paulus selber hat das Evangelium als Kraft, Dynamik und Heilsbotschaft erfahren, welche die ganze Existenz betrifft und die rettet. Er nahm alle Strapazen seiner Missionsreisen auf sich (2 Kor 11,23–33) und wurde allen alles (1 Kor 9,19–23), um Zeuge dafür zu sein.

„Ihr werdet meine Zeugen sein“ – das Wort des Auferstandenen (Apg 1,8) bewahrheitet sich überall dort, wo Jesu gute Nachricht von der nahen *basileia* Gottes weitergesagt und heilvoll erfahrbar wird, wo sich der Kreis der Jesus-Jüngerinnen und -Jünger weitete im Vertrauen auf den „Gott mit uns“, wo die Jüngerinnen und Jünger Jesus in der Welt präsent machen und sein Heilswirken fortsetzen, wo Gottes Geist das Gottesverhältnis der Menschen erneuert und sie über alle Grenzen hinweg sammelt und wo Glaubende durch das Evangelium in das Christusgeschehen hineingenommen werden, und die Bewe-

gung vom Tod zum Leben, die in Jesu Tod und Auferstehung begonnen hat, sie ergreift.

Der Autor: Michael Zugmann, geb. 1972 in Linz, studierte Theologie in Salzburg und Linz. 2003–2019 Assistent bzw. Assistenzprofessor für Neues Testament an der KU Linz und Lehre an den Universitäten Mainz (2015/16), Wien (2018/19) und Regensburg (2019). Seit Oktober 2019 Leiter der Abteilung Liturgie und Kirchenmusik im Pastoralamt der Diözese Linz. Forschungsschwerpunkte: Paulus, 1. Thessalonicherbrief, lukarisches Doppelwerk, Geschichte des frühen Christentums. Monografien: *Hellenisten in der Apostelgeschichte* (WUNT II/264), Tübingen 2009; *Missionspredigt in nuce. Studien zu 1 Thess 1,9b–10*, Linz 2012. Seit 2010 Mitherausgeber der Zeitschrift „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (SNTU); 2013–2018 Redaktionsmitglied der ThPQ.

⁵⁴ Vgl. Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken (deGruyter Lehrbuch), Berlin–New York 2003, 437 f.454–458.463–465.531.

Lutz E. von Padberg

Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter

Einige grundsätzliche Aspekte

♦ Mission in der Zeit zwischen 500 und 1200 genügt sehr eigenen Gesetzmäßigkeiten und ist nur vor dem Hintergrund der damaligen kulturellen Situation einschließlich der sehr eigenen, noch längst nicht flächendeckenden kirchlichen Strukturen sowie des speziellen Herrschaftsverständnisses zu verstehen. Unser Autor macht deutlich, dass entgegen den Bildern, die viele Menschen heute noch von Mission im Mittelalter im Kopf haben, es beim Missionsgeschehen um keinen einmaligen Akt einer Zwangstaufe geht. Vielmehr ist die erstmalige Verkündigung des Evangeliums an „Heiden“ erst der Auftakt zu einem längeren Geschehen des Hineinwachsens ins Christentum. (Redaktion)

1 Einführung

So hatten sich die Missionare im Jahre 1205 in Riga die Sache nicht vorgestellt. Mit einem Missionsspiel wollten sie die Livländer vom Christentum überzeugen und führten dazu spielerisch ein Ereignis aus dem Leben Gideons auf. Die szenische Darstellung biblischer Lehren erwies sich nach dem Bericht Heinrichs von Lettland (um 1188 bis nach 1259) jedoch als didaktische Fehlplanung. Denn als Gideons Streiter lebensecht auf die Midianiter losgingen, „begannen die Heiden aus Furcht, getötet zu werden, zu fliehen“ und mussten mit freundlichen Worten zurückgeholt werden. Der Realismus der kriegerischen Szenen widersprach vollkom-

men den friedlichen Missionsbemühungen und eignete sich kaum als Einladung zum Glaubenswechsel, deshalb blieb das Konzept ‚Straßentheater im Missionseinsatz‘ Episode.¹

Wie aber haben die Kirchenleute im frühen Mittelalter den paganen Völkern das Christentum nahegebracht? Welche Konzepte und Methoden haben sie angewandt? Welche Hilfsmittel standen ihnen zur Verfügung? Auf welche heidnischen Glaubensformen stießen sie und wie gelang es ihnen, das Christentum als die bessere Religion zu präsentieren? Diese und manch andere Fragen sind gar nicht so einfach zu beantworten.

Erstens muss man sich vergegenwärtigen, dass wir von weitläufigen geogra-

¹ *Heinrich von Lettland*, Livländische Chronik (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 24), Darmstadt 1975, IX, 14, 45. Dazu Reinhard Schneider, Straßentheater im Missionseinsatz. Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205, in: Manfred Hellmann (Hg.), Studien über die Anfänge der Mission in Livland (Vorträge und Forschungen, Sonderband 37), Sigmaringen 1989, 107–121.

fischen Räumen und langen chronologischen Phasen sprechen. Beginnend mit der Christianisierung der Franken im 5./6. Jahrhundert breitete sich die lateinisch geprägte römische Kirche in West- und Nordeuropa aus, getragen von angelsächsischen und fränkischen Missionaren. In Skandinavien stand die Annahme der neuen Religion in enger Verbindung mit dem Aufstieg der einigenden Königsmacht und zog sich bis ins 12. Jahrhundert hin, ebenso wie bei den Slawen und den baltischen Völkern. Den Abschluss bildete die Taufe des litauischen Großfürsten und Königs von Polen Jagiello (1351–1434) am 15. Februar 1386. Es dauerte also fast 1000 Jahre, bis von Lissabon im Westen bis nach Reval im Osten, von Hólar auf Island bis nach Monreale auf Sizilien dasselbe Glaubensbekenntnis gesprochen wurde.² Erst im späten 14. Jahrhundert war Mission im mittelalterlichen Europa kein Thema mehr, vergessen die Kämpfe um den nützlicheren Kult und den mächtigeren Gott, abgelöst von den drohenden Konflikten zwischen unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Christentums.

Zweitens ist der entscheidende Ausgangspunkt jedes Missionskonzeptes der Auftrag Jesu nach Mt 28,19. Ein allgemeiner Bekehrungsauftrag dieser Art war in der damaligen Zeit einmalig. Außerdem sollte der Auftrag zur Vermittlung der Heilsbotschaft an alle Menschen von allen

Gläubigen wahrgenommen werden. Jeder Christ war gleichsam Missionar in seinem Lebensbereich, weshalb man auch von Gelegenheitsmission spricht. Das änderte sich im frühen Mittelalter. Mit der Verfestigung kirchlicher Strukturen wurde Missionar gewissermaßen zur Berufsbezeichnung, die Ausbreitung des christlichen Glaubens wurde zur vornehmlichen Aufgabe der Kirche, die diese mehr oder weniger systematisch anging, weshalb man von Planmission spricht.³

Drittens muss man sich vergegenwärtigen, dass es bei Mission im eigentlichen Sinne um die erste Begegnung von Christen und Heiden geht, die demzufolge erstmals das Evangelium verkündigt bekommen.⁴ Diese Missionspredigt ist zu unterscheiden von der Unterweisungs- und Gemeindepredigt, die sich an Getaufte richtet. Ziel der Mission, und dafür benötigte man kein Konzept, ist immer die Taufe. Sie beinhaltet zugleich die Abgrenzung gegenüber anderen Religionen (Entpaganisierung) und die Einordnung in die Kirche als Institution (Christianisierung). Theoretisch verbindet sich mit der Hinwendung zum Christentum ein radikaler Bruch mit den bisherigen Kultur- und Lebensformen. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass der Wandel der religiösen Vorstellungswelten des Einzelnen nie klar abgegrenzt vonstattengegangen sein dürfte, zumal bei Christen und Heiden in frühmittelalterli-

² Nicht berücksichtigt wird die Mission der orthodoxen Kirche. Der folgende Überblick basiert auf meinen zahlreichen Studien zum Thema, s. vor allem *Lutz E. v. Padberg*, Mission, Missionare, Missionspredigt, in: Reallexikon zur germanischen Altertumskunde 20, Berlin 2002, 81–89, und *ders.*, Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006, jeweils mit ausführlichen Literaturhinweisen. Alle hier angesprochenen Aspekte werden dort eingehend behandelt und belegt, sodass hier nur die nötigsten Nachweise genügen mögen.

³ Vgl. die Beiträge in: *Knut Schäferdiek* (Hg.), Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München 1978.

⁴ Ausführlich dazu *Lutz E. v. Padberg*, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

cher Zeit von einem weithin gleichen Denken auszugehen ist. Jedenfalls ist Mission ein umfassendes Verkündigungsgeschehen, dessen kommunikatives Beziehungsgefüge durchaus dramatische Formen annehmen konnte. Die grundsätzlich vom Sieg des Christentums ausgehenden kirchlichen Quellen haben das allerdings meist ebenso verschleiert wie die Lebendigkeit etwa des germanischen Polytheismus.

Viertens ist zu bedenken, wie die Kirche das Heidentum einschätzte. Das Bild der Quellen ist überraschend. Die Missionare hatten offenbar überhaupt kein Interesse an dem einzelnen Heiden, seinem Glauben, Leben und Denken. Der pagane Mensch war kein Subjekt, er war lediglich Missionsobjekt. Deshalb finden sich in der Überlieferung meist auch kaum nähere Hinweise auf deren gesellschaftliche und soziale Situation. Wenn überhaupt, dann klagten die Autoren über Götzdienst, Dämonenkult, Schnitzbilder und vor allem über gotteslästerliche Kultpraktiken. Weil diese jedoch stereotyp ständig wiederholt werden, stellt sich die Frage, ob solche Lasterkataloge überhaupt auf authentischen Informationen beruhen oder immer nur das Wiederholen, von dem man meinte, dass Heiden so handeln würden.

Die Kirchenleute hatten also ein feststehendes Bild von den Heiden, genauer von ihrem Kult. Dass sie überhaupt nicht nach unterschiedlichen Ausprägungen der paganen Religion fragten, ist nach ihren theologischen Vorstellungen durchaus erklärbar. Denn die Kirche folgte dem euhemeristisch-dämonologischen Erklärungsmuster,⁵ wonach der Polytheismus allein verstanden wurde aus dem Gegensatz zwischen der Herrschaft Gottes und

dem Herrschaftsanspruch der Mächte, die zur Sünde und zum Abfall von Gott verführten. Ausgehend von der Dämonenlehre des Alten Testaments sah man in den paganen Göttern menschliche Artefakte, die zu Göttern erhoben worden waren, gleichsam als Hülle für die teuflischen, den Menschen verführenden Dämonen. Deshalb war die Lage der Heiden aus Sicht der Christen mehr als beklagenswert. Sie waren, wie Aethelwulf (9. Jh.) es einmal drastisch formulierte, letztlich lebende Tote.⁶ Aus Sicht der Christen konnte nur der durch die Taufe besiegelte Religionswechsel sie retten. Sehr überspitzt könnte man sagen, die Mission war ein Mittel zum Zweck, eben zur Überwindung der Dämonen, welche die Ausbreitung des Evangeliums behinderten.

Fünftens ist die enge Verquickung der Mission mit Herrschaftsstrukturen und politischen Interessen zu betonen. In der frühmittelalterlichen Welt des Polytheismus war der Herrscher verantwortlich für die Einhaltung der Kultregeln, hatte bisweilen sogar priesterliche Funktion. Wie selbstverständlich bestimmte er gemeinsam mit seiner Elite, was wie geglaubt werden sollte. Das gab ihm einerseits ungeheure Macht, band ihn andererseits aber auch an das Wohlwollen der Götter, für das er Sorge zu tragen hatte. Aufgrund dieser priestergleichen Stellung war es gar nicht anders denkbar, als dass die Glaubensboten bei dem jeweiligen Herrscher und seiner Machtelite ansetzten. Bei bleibender Möglichkeit zu individuellen Entscheidungen überwogen daher kollektive Tufen, was unter umgedeuteter Beibehaltung der Sakralverantwortung des Herrschers die Entstehung von partikularen Landes-

⁵ Gerd Wolfgang Weber, Euhemerismus, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 8, Berlin 1994, 1–16.

⁶ Aethelwulf, De Abbatibus, hg. v. Alistair Campbell, Oxford 1967, 45f., 7.

kirchen sowie die Parallelität von Christianisierung und politischen Einigungsprozessen zur Folge haben konnte. So wurde es möglich, kriegsrische Eroberungen mit dem sie rechtfertigenden Missionsauftrag zu verbinden. Andererseits konnte dadurch der christliche Glaube zum kulturell einigenden Kontinuitätsfaktor werden. Missionskonzepte und ihre Auswirkungen sind dabei nie als starr zu verstehen. Mangelnde Unterweisung und herrscherlicher Druck machten einen lang anhaltenden Prozess der Christianisierung nötig und ließen die christliche Religion zunächst als Kult mit neuen Benutzungsregeln erscheinen. Nicht zu unterschätzen ist das damit verbundene Veränderungspotenzial. Auszugehen ist von einer „Ausbreitung des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Adaption, Integration und Umdeutung heidnischer Elemente“⁷.

2 Zentrale Aspekte frühmittelalterlicher Missionsvorhaben

Es gibt zwei zentrale Voraussetzungen für das Gelingen von Mission: Erstens muss die wie auch immer vermittelte christliche Botschaft den Heiden zum Religionswechsel veranlassen und zweitens muss dieser Schritt nachhaltig gefestigt werden. Es genügte (salopp formuliert) eben nicht, in ein Dorf zu ziehen, auf dem Marktplatz eine dramatische Predigt zu halten, die Bewohner im nächsten Bach zu taufen und dann weiterzureisen. Die Nachar-

beit ist mitunter der wichtigste Teil eines erfolgreichen Konzeptes, denn durch sie musste der neue Glaube auf Dauer in Leben und Denken der Menschen wie auch der Gesellschaft verankert werden. Das Für-wahr-Halten dogmatischer Lehrsätze reichte dafür bei weitem nicht aus, es kam auf die lebenspraktische Effizienz an, mit der sich das Neue beweisen musste. In einer Zeit weitgehend symbolischer Kommunikation hatten Kultorte, Zeichen und Rituale eine besondere Bedeutung. Alles das sollte nun mit einem neuen Vorzeichen, eben dem christlichen, versehen werden, um die Vorstellungswelt zu prägen. Dies in den Quellen nachzuweisen ist nicht einfach, weil ein Autor ja nicht festhielt, „was geschehen war, sondern wie er glaubte, dass es geschehen sei, oder wie er es seinen Lesern glauben machen wollte“⁸. Da die Schriftlichkeit ohnehin nur Sache der gebildeten und meist monastisch orientierten Elite war, muss die Sachüberlieferung, sofern vorhanden, zur Interpretation mit herangezogen werden. Im Folgenden sollen einige zentrale Aspekte frühmittelalterlicher Missionsvorhaben exemplarisch vorgestellt werden.

2.1 Missionspredigt

Nach christlichem Selbstverständnis ist Mission ohne Predigt bzw. Lehre vor der Taufe nicht denkbar. Wenn aus dem Frühmittelalter kaum einschlägige Missionspredigten überliefert sind, heißt das deshalb noch lange nicht, dass nicht gepre-

⁷ Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters I,1* (Orbis medievalis 13,1), Berlin 2011, 41, sowie Lutz E. v. Padberg, *Von Heidenhunden und Herrscherglaube. Zur Darstellung von Heiden und Herrscherkonversionen in frühmittelalterlichen Quellen*, in: Christiane Ruhmann / Vera Brieske (Hg.), *Dying Gods – Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation* (Neue Studien zur Sachsenforschung 5), Hannover 2015, 9–13.

⁸ Hans-Werner Goetz, *Gott und die Welt* (s. Anm. 7), 18.

diget worden ist. Denn Predigten als Form mündlicher Kommunikation sind authentisch kaum erfassbar, da ihre Verschriftlichung bereits gestaltende Rezeption bedeutet. Außerdem sind die Berichte von missionarischen Einsätzen meist von Klerikern für Kleriker mit größerem zeitlichem Abstand aufgezeichnet worden. Die aber wussten, wie und was zu predigen war und hielten es nicht für nötig, viel darüber zu schreiben. Trotzdem lassen sich aus den Quellen Informationen zu dem Missionskonzept Predigt rekonstruieren.

Das Spektrum der Missionare reichte von der Provokation durch Angriff auf den polytheistischen Kult bis zur Einladung durch Werbung für den stärkeren Gott. Die eigentliche Herausforderung für die Glaubensboten lag schon am Beginn ihres Auftretens. Sie mussten die Heiden davon überzeugen, dass ein Religionswechsel für sie überhaupt interessant sein könnte. Deshalb werden sie neben dem Hinweis auf himmlischen Lohn die irdische Nützlichkeit des Christentums betont haben. Ebenso häufig war die konfrontativ aufgebaute Predigt mit dem Vergleich der als nutzlos bezeichneten Götter und der Schöpferallmacht Gottes. Bei dem Missionsziel der Überwindung des paganen Kultes konnte kaum anders vorgegangen werden, zumal das Prinzip von Anknüpfung und Widerspruch vermutlich die Aufmerksamkeit der Zuhörer garantierte, allerdings auch zu Vertreibung und Martyrium des Predigers führen konnte. Die ethische (Gottes- und

Nächstenliebe, Tugend- und Lasterkatalog) sowie die dogmatische (Lehrbestand des Glaubensbekenntnisses) Predigt spielten demgegenüber eine geringere Rolle und gehören mehr in den Bereich der späteren Unterweisungspredigt. Kernelemente waren wohl Götzenkritik, monotheistische Verkündigung, Taufaufforderung, Gerichtsandrohung und Lohnverheißung.⁹

Zum Konzept der Missionare gehörte es ferner, die Adressaten ihrer Predigten nicht zu überfordern. Bestimmte Glaubensinhalte wie die Jungfrauengeburt oder die Trinität waren schwer begreifbar zu machen, und deshalb wurden sie erst gar nicht erwähnt. Beispielsweise wird in Skandinavien der leidende Christus erst vom 12. Jahrhundert an thematisiert. Zuvor wurde er selbst am Kreuz als herrscherlicher Triumphator dargestellt, ähnlich wie auch bei den Franken. Für einen Gott, der seinen Sohn leiden und sterben ließ, dürften die kampfesfreudigen Nordgermanen wenig Verständnis gehabt haben.¹⁰ Eine weitere Herausforderung für die Glaubensboten lag in der Vermittlung von zentralen biblischen Begriffen wie beispielsweise Sünde, Vergebung, Gnade und Heil. Nach der Quellenlage ist es schwer zu beurteilen, ob und wie sich die Missionare bei der Erstbegegnung darum bemüht haben. In der weiteren Entwicklung war jedenfalls eine Übertragung zentraler Glaubensbegriffe in die Volkssprachen unumgänglich.¹¹

⁹ Lutz E. v. Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 105–315.

¹⁰ Vgl. Per Beskow, Runor och liturgi, in: *Per Beskow / Reinhart Staats* (Hg.), *Nordens kristnande i europeiskt perspektiv* (Occasional Papers on Medieval Topics 7), Skara 1994, 16–36.

¹¹ Wolfgang Haubrichs, Die Missionierung der Wörter. Vorbonifatianische und nachbonifatianische Strukturen der theodischen Kirchensprachen, in: *Franz J. Felten / Jörg Jarnut / Lutz E. von Padberg* (Hg.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 121), Mainz 2007, 121–142.

2.2 Das Konzept der Akkommodation

Wollten die Christen die Überlegenheit ihres Gottes unter Beweis stellen, reichten oft Worte nicht aus, da bedurfte es schon einmal handfester Beweise. Die einschlägigen Beispiele sind bekannt, etwa die Fällung der Donareiche durch Bonifatius (672/675–754) bei Geismar im Jahre 723 und die Zerstörung des Zentralheiligtums des Gottes Svantevit auf Rügen 1168 durch den dänischen König Valdemar den Store (1131–1182).¹² Weil die Götter von Menschenhand gebildet worden seien, könne man sie auch ohne Schaden mühelos vernichten, so die theologische Begründung der Tatmission.

Ein anderes Konzept verurteilt zwar die polytheistischen Götter, suchte aber nach Anknüpfungspunkten im Kult. Diese Methode der Akkommodation hat Gregor der Große (540–604) am 18. Juli 601 in einem berühmten Brief an Mellitus (gest. 624), den späteren Erzbischof von Canterbury, empfohlen. Der Papst regte an, in der Anfangsphase der Mission den Polytheisten durch Anknüpfung an ihre traditionellen Kultgebräuche den Übertritt zum Christentum zu erleichtern. Denn, so argumentiert er, „es ist zweifellos unmöglich, schwerfälligem Verstand alles auf einmal wegzunehmen, da ja auch derjenige, der den höchsten Gipfel besteigen möchte, Schritt für Schritt und nicht in Sprüngen nach oben kommt“. Deshalb regte Gregor an, wohl die Götzenbilder zu zerstören,

nicht aber die Kultgebäude selbst, weil die Neuchristen dann „mit mehr Zutrauen an den Orten zusammenkommen, an die sie gewöhnt“ seien. Außerdem könne man die traditionellen Kultfeste in solche mit christlichem Hintergrund umwandeln.¹³

Diese Methode der Akkommodation entsprang wohl der pastoralen Fürsorge des Papstes, war aber ebenso von dem Ziel bestimmt, der anderen Religion die Anhänger abzuwerben. Bei dieser kühnen Form der Anknüpfung setzte Gregor daher weniger auf eine radikale Abkehr von der bisherigen Kultur als vielmehr auf einen langfristigen Prozess der Christianisierung, gefördert eben durch die Überlagerung heidnischer Kultstätten mit christlichen Inhalten. Die „Exklusivität des Christentums in Sachen des Glaubens und seine Toleranz hinsichtlich des Kultes“ waren ein gewagter Ansatz, weil es sich im Polytheismus genau umgekehrt verhielt und deshalb die Erwartungen der Missionare und die Reaktionen der Bevölkerung nicht immer in Einklang zu bringen waren.¹⁴ Gleichwohl wird dieses Vorgehen in der Praxis häufig erfolgreich angewandt worden sein, freilich auch um den Preis einer Veränderung des Christentums.

2.3 Die Schaffung von Ersatzgöttern

Ein weiteres Mittel zur Verdrängung des Heidentums und damit zur Christianisierung war der Einsatz von Heiligen und ihren Reliquien durch Translationen. Vor al-

¹² Willibald, *Leben des Bonifatius* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 4b), Darmstadt 2011, c. 6, 494; *Helmold von Bosau*, *Slawenchronik* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 19), Darmstadt 2002, c. 108, 372. Vgl. *Hans-Werner Goetz*, *Gott und die Welt* (s. Anm. 7), 153.

¹³ *Beda der Ehrwürdige*, *Kirchengeschichte des englischen Volkes* (Texte zur Forschung 34), Darmstadt 1982, I, 30, 112. Dazu *Lutz E. v. Padberg*, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen* (s. Anm. 4), 318–322.

¹⁴ *Helge Ljungberg*, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940 (zuerst Uppsala 1938), 216.

lem mit Hilfe der zu erwartenden Wunderereignisse wollte man die Helden- und Göttervielfalt ersetzen. Den Kirchenleuten war offenbar die beschränkte Wirkung der Predigt bewusst, und deshalb setzten sie zur Sichtbarmachung des neuen Glaubens und zur Möglichkeit der Erfahrung seiner Nützlichkeit auf das Missionskonzept der Heiligenverehrung und begründeten somit neue sakrale Landschaften.

So gab es beispielsweise einen regen Import von Reliquien in das eroberte Sachsenland. Der Paderborner Bischof Badurad (780–862) griff 836 zu diesem bewährten Mittel und importierte aus Le Mans die Reliquien des Heiligen Liborius. Die Gründe waren offensichtlich: „Da aber das Volk, besonders die einfachen Leute, noch schwach im Glauben war und nur mit Mühe gänzlich von seinem heidnischen Irrtum losgerissen werden konnte, indem es sich heimlich immer wieder der

Ausübung einiger angererbter heidnischer Gebräuche zuwendete, so sah der Mann [Badurad] in seiner großen Klugheit ein, dass es am leichtesten von seinem Unglauben bekehrt werden könnte, wenn der Leib irgend eines berühmten Heiligen herbeigebracht würde, um [...] durch Wunder und Zeichen und durch Heilungen Aufsehen zu erregen, so dass das Volk anfinde, ihn zu verehren, und sich daran gewöhnte, seinen Schutz anzurufen.“ Der Bischof zweifelte außerdem nicht daran, „dass der Trost, welcher den hier wohnenden und hierher kommenden Gläubigen auf [des Liborius] Fürbitte zuteil würde, diesem Ort [Paderborn] den besten Schutz und den größten Reichtum verschaffen müsste“¹⁵ So trug die Überführung des Heiligen Liborius auf mehrfache Weise als Bestandteil des Kulturwandels zur Entstehung einer neuen Sakrallandschaft bei.

2.4 Die Zerstörung von Kultstätten und ihr Ersatz

Das Bemühen der Kirche um Erleichterung des Religionswechsels hatte da seine Grenzen, wo es um Götterbilder ging. Der Instruktion von Papst Gregor, nach der Zerstörung der Kultbilder die paganen Tempel zu verschonen und in Kirchen umzuwandeln, wird man eher selten gefolgt sein. Zwar gibt es einige Belege für eine mögliche Kultkontinuität zwischen Königshallen oder herrscherlichen Hofanlagen und christlichen Versammlungsstätten, aber die Befunde sind nicht immer eindeutig. Im Gegensatz dazu war es nach Vorbildern im Alten Testament in der Spätantike eine beliebte Methode, Kultplätze zu zerstören

Weiterführende Literatur:

Christoph Stiegemann / Martin Kroker / Wolfgang Walter (Hg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*, Bd. I: Aufsätze, Bd. II: Katalog, Petersberg 2013.

Knut Schäferdiek (Hg.), *Die Kirche des früheren Mittelalters* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München 1978.

Lutz E. von Padberg, *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.

Lutz E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

¹⁵ *Alfred Cohausz* (Hg.), *Erconrads Translatio S. Liborii* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 6), Paderborn 1966, c. 7, 51. Vgl. *Hedwig Röckelein*, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia 48), Stuttgart 2002.

und dort Kirchen zu errichten. Nach diesem Konzept werden die Missionare meist verfahren sein. In den Schriftquellen wird relativ wenig davon berichtet, was wahrscheinlich daran liegt, dass die kirchlichen Autoren es für selbstverständlich hielten.¹⁶

Zu den archäologisch nachweisbaren Beispielen gehört das schwedische Altuppsala.¹⁷ Die Kirche von Hørning in Dänemark ist über einem paganen Grabhügel errichtet worden.¹⁸ In Altenkirchen auf Rügen ist die Kirche auf einem möglicherweise kultisch genutzten Hügel errichtet worden. In ihre Außenwand ist auf die Seite gelegt ein Reliefstein des Gottes Svantevit eingemauert, sodass die Rügäner beim Kirchgang immer an ihrem gestürzten Gott vorbeigehen mussten.¹⁹

Generell stand beim Bau der Kirchen allerdings nicht so sehr die augenfällige Ablösung der paganen Kultplätze als vielmehr die Positionierung in den Siedlungen im Vordergrund. Eine missionarische Tat war die Errichtung eines Kirchengebäudes in noch weitgehend paganem Umland allemal.

2.5 Der Aufbau kirchlicher Strukturen

Wie bereits erwähnt, hat die Verkündigung des Evangeliums nur Sinn, wenn durch adäquate Nacharbeit für dauernde Verankerung des neuen Glaubens gesorgt wird. Zum Missionskonzept gehört daher zwingend der Aufbau kirchlicher Strukturen. Das verlangte eine ungeheure Kraftanstren-

gung, musste doch von der Versorgung der Ortschaften mit Priestern und deren Ausstattung mit liturgischem Gerät über den Kirchenbau bis hin zur Schaffung von Diözesanverbänden alles gleichsam aus dem Nichts geschaffen werden. Eine solche Leistung beanspruchte nicht nur viel Zeit, sondern bedurfte auch vielfältiger sachlicher und personeller Hilfe. Sie musste von Rom und vor allem von den Landesherren gewährt werden, denn nur von ihnen konnten Finanzmittel und Grundstücke kommen, um Kleriker ausbilden und Kirchengebäude errichten zu können. Sie werden diese Hilfe in der Regel gerne gegeben haben, wussten sie doch um den Nutzen einer gut funktionierenden Kirchenordnung für die Stabilisierung ihrer Herrschaft.²⁰

2.6 Der Religionswechsel als Herrschaftssicherung

Wenigstens hingewiesen sei auf einen Aspekt, der nur mittelbar mit Mission verbunden ist, nämlich die Funktionalisierung des Religionswechsels und der nachfolgenden Einrichtung kirchlicher Strukturen für die Stabilisierung von Herrschaft. Der Zusammenhang ist offensichtlich, wird von den Quellen aber meist verschleiert. Ein entsprechendes Beispiel konnte kürzlich archäologisch nachgewiesen werden. Æthelberht von Kent (560–616), der erste zum Christentum konvertierte angelsächsische König, musste sich nach dem Religionswechsel um die Stabilisierung

¹⁶ Ausführlich Lutz E. v. Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 244–263.

¹⁷ Anders Andrén, Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet, in: Kristina Jennbert u. a. (Hg.), Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual (Vägar till Midgård 2), Lund 2002, 299–332, hier: 326 f.

¹⁸ Knud J. Krogh / Olfert Voss, Fra hedenskab til kristendom i Hørning, in: Nationalmuseets Arbejdsmark 1961, 5–34.

¹⁹ Ingrid Schmidt, Götter, Mythen und Bräuche von der Insel Rügen, Rostock 1997, 141.

²⁰ Siehe exemplarisch Lutz E. v. Padberg, Christianisierung im Mittelalter (s. Anm. 2), 38–40.

seiner Herrschaft bemühen, war es doch nicht vorstellbar, dass König und Volk konträren religiösen Vorstellungen und Riten folgten. Deshalb lag ihm aus machtpolitischen Gründen daran, die Mission in die heidnischen Nachbarreiche zu tragen, die natürlich eine Bedrohung des christlichen Kent darstellten. So ist es Æthelberht gelungen, den König des benachbarten Essex, Sæberht (vor 604–616/617), zur Taufe zu bewegen. Ohne die Zustimmung der Machtelite des Landes konnte ein Religionswechsel allerdings nicht gelingen, und so scheiterte die Sache. Vor allem Sæberhts drei Söhne blieben heidnisch. Immerhin, und das ist überraschend, hat die Machtelite von Essex ihrem König seinen neuen Glauben gelassen. Das belegt die aufsehenerregende Grablege des Herrschers. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist das 2003 in Prittlewell in Essex gefundene, reich ausgestattete Fürstengrab jenes von Sæberht, denn dem nach heidnischem Ritus Bestatteten sind goldene, eigens dafür gefertigte Kreuze auf die Augen gelegt worden, so seinen christlichen Glauben bezeugend.²¹

Erfolgreicher war die Instrumentalisierung der Kirche zur Herrschaftssicherung in diesen Fällen: Pippin (640/650–714) kooperierte eng mit Missionaren wie Willibrord (658–739), um die fränkische Hegemonie im eingenommenen Teil Frieslands zu stabilisieren. Karl der Große (747–814)

und Otto der Große (912–973) verbanden mit ihren missionarischen Aktivitäten bei Sachsen und Slaven die Absicht, die ständigen Grenzkonflikte zu beseitigen und ihr Herrschaftsgebiet abzurunden. Der Reichskirche waren solche Entwicklungen nicht unwillkommen, sah sie doch etwa bei dem geplanten Ausgreifen Ludwigs des Frommen (778–840) nach Norden die Möglichkeit, diese Länder ihren Diözesanverbänden hinzufügen zu können. Kurzum, jeder versuchte auf seine Weise Nutzen aus der Mission zu ziehen.²² Das Zusammengehen von politischer Macht und kirchlicher Mission hat freilich niemanden irritiert, entsprach es doch der Vorstellungswelt sowohl von Heiden wie auch von Christen.

3 Zusammenfassung

Mission war kein aufgeklärtes Argumentieren, sondern der Kampf konkurrierender Religionen in dem Wissen, dass der Glaubenswechsel den Bruch mit der bisherigen Tradition und eine neue Existenzweise bedeutete. Die Konfrontation von Polytheismus und Christentum wurde von den Missionaren bewusst inszeniert, wobei sie neben der Predigt auch auf andere Weise bemüht waren, die Nützlichkeit ihres Gottes zu beweisen. In einer langen Über-

²¹ *Beda der Ehrwürdige*, Kirchengeschichte des englischen Volkes (s. Anm. 13), II,3, 142 und II,5, 150. Zum Grab *Lyn Blackmore*, Prittlewell. Materialismus und Spiritualität in einem sächsischen Prunkgrab in Prittlewell, Southend-on-Sea (Essex), in: *Christoph Stiegemann* u. a. (Hg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*, Bd. II, Petersberg 2013, 201 f.

²² Ausführlicher zu den Beispielen *Lutz E. v. Padberg*, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen (s. Anm. 4), 384–390. Karls Sachsenmission ist eine Mischung aus imperialistischem Krieg und damit verbundenen Missionsbemühungen, die den Aufbau kirchlicher Strukturen in dem eroberten Land unbekümmert als Unterwerfungsmittel nutzte und so für die eigene Macht instrumentalisierte. So grausam Karl auch auf Widerstand und Apostasie der Sachsen reagierte, war er gleichwohl ernsthaft bestrebt, das Christentum in Sachsen zu etablieren. Es war eben eine robuste Zeit, die nicht nach heutigen Maßstäben gemessen werden kann. Vgl. *Johannes Fried*, *Karl der Große: Gewalt und Glaube*, München 2013, 153 ff.

gangsepoche kam es zum Nebeneinander beider Glaubensrichtungen, teilweise sogar mit der Möglichkeit freier Glaubenswahl. Dem stand der Absolutheitsanspruch des Christentums entgegen, so dass das Aufeinanderprallen der Religionen zu einem epochalen Ereignis größter Tragweite wurde. Die aus der Rückschau des Siegers berichtenden Quellen verdecken häufig den Zwangscharakter und die Gewaltbereitschaft christlicher Herrscher. Dennoch verlief, anders als im Osten, die Mission weitgehend friedlich, obwohl sie auch für politische Ziele funktionalisiert wurde. Die Missionare waren sicher bemüht, alle Bevölkerungsschichten zu erreichen, konnten aber kaum verhindern, dass die Annahme des Christentums vielfach als bloßer Kultwechsel begriffen wurde. Deshalb musste der Mission der lange Prozess der Christianisierung mit dem Aufbau eines alle Landstriche erfassenden Pfarrwesens folgen. Die Bedeutung der Mission liegt in der Konstituierung und Fundamentierung eines einheitlich christlichen Kulturraumes Europa.

Der Autor: Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, geb. 1950, Studium der Geschichte, Germanistik, Philosophie und Pädagogik, 1. Staatsexamen 1974 und Dr. phil. 1980 an der Universität Münster, wiss. Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich ‚Mittelalterforschung‘ der Universität Münster 1974–1985, Dozent für Historische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen 1986–2013, Gastprofessor an der Evangelisch Theologischen Fakultät in Leuven/Belgien 1986–1999, Habilitation 1993, Privatdozent 1993–1999 und Prof. für Mittelalterliche Geschichte 1999–2013 an der Universität Paderborn; Publikationen: *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003; *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.

Stefan Silber

Synodalität, Befreiung, Widerstand

Neue Perspektiven für die Missionstheologie

◆ Ausgehend vom Missionsverständnis von Papst Franziskus und von einem Rückblick auf die Amazonien-Synode wird in diesem Beitrag der Begriff der Synodalität als missionstheologischer Grundbegriff entwickelt. Vor diesem Hintergrund wird die kirchliche Missionstheologie aus zwei Perspektiven diskutiert: Zum einen werden Motive der Befreiungstheologie rekonstruiert, zum anderen werden Impulse einer postkolonialen Theorie bzw. Theologie skizziert. Die Überlegungen münden in die Befürwortung einer Umkehr der Mission, die nicht zuletzt im Hören auf die vom Kolonialismus erzeugte „Peripherie“ vor allem auf das zu Bekehrende im Christentum selbst schaut. (Redaktion)

1 Synodalität: Zuhören als neues Paradigma der Mission

Der „Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet“¹, sagt Papst Franziskus 2015 in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode. Synodalität ist damit für ihn mehr als nur die Grundhaltung einer Synode, sondern der Papst versteht sie als „konstitutive Dimension der Kirche“².

Der Papst hat immer wieder deutlich gemacht, dass das synodale, dialogische Moment der Kirche ihm ganz besonders am Herzen liegt. Davon zeugt nicht nur sein Respekt vor den Bischofskonferenzen

und die strukturelle Aufwertung, die diese Institution in seinem Pontifikat erfahren hat. Insbesondere die Bischofssynode wird von ihm als Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe häufig einberufen und in der Debatte offen gestaltet. Durch intensive Vorbereitungsprozesse zu den Synoden, die während der Synoden und anschließend in den nachsynodalen päpstlichen Schreiben ein ausdrückliches Echo erhalten, wird auch das Volk Gottes in synodaler Weise in die Beratungen mit einbezogen. In seiner Reform der Synode bringt der Papst dies auch direkt zur Sprache.³

Die Spaltung zwischen „lehrender“ und „lernender Kirche“ wird für den Papst

¹ Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015), online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [Abruf: 20.04.2020].

² Ebd. Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio*. Über die Bischofssynode (15. September 2018), online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost-constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html, Nr. 6 [Abruf: 20.04.2020].

³ Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio* (s. Anm. 2), Nr. 6–7.

in der Synodalität überwunden.⁴ Vielmehr sind in der Kirche alle Hörende, oder, wie der Papst genauer schreibt, Zuhörende: „Eine synodale Kirche ist eine Kirche des Zuhörens, in dem Bewusstsein, dass das Zuhören ‚mehr ist als Hören‘. Es ist ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, [...] um zu erkennen, was er ‚den Kirchen sagt‘.“⁵

Der Vorbereitungsprozess zur Amazoniensynode hat deutlich gemacht, dass die Synodalität auch ein neues Paradigma für die Mission darstellt. Denn die Amazoniensynode hörte gezielt auch auf die Menschen außerhalb der Kirche, im Bewusstsein, dass der Heilige Geist auch bei diesen sprechen kann (und spricht). Es fanden „Anhörungen auf Versammlungen vor Ort“ statt, „an denen insgesamt etwa 80.000 Menschen aktiv beteiligt waren“⁶. Unter diesen waren Angehörige von mehr als 170 indigenen Völkern.⁷ Bei den Anhörungen wurde nicht immer zwischen getauften und ungetauften Mitgliedern dieser Völker unterschieden. Vielmehr wurde der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Verpflichtung zum Zuhören gerade nicht an den Grenzen der kirchlichen

Institution endet, sondern dass die Synodalität alle Menschen einschließt.

Bereits in seiner Begegnung mit den indigenen Völkern im peruanischen Puerto Maldonado im Januar 2018, die der Papst als Beginn des Konsultationsprozesses zur Synode markierte, forderte er den Dialog als neues missionarisches Paradigma ein: „Wir brauchen es notwendig, dass die autochthonen Völker die Ortskirchen Amazoniens kulturell gestalten. [...] Helft euren Bischöfen, helft euren Missionaren und euren Missionarinnen, damit sie mit euch eins werden und auf diese Weise im Dialog aller miteinander eine Kirche mit amazonischem Gesicht und eine Kirche mit indigenem Gesicht herausbilden können.“⁸

Es ist interessant, dass sich hier mehrere Berührungen mit der protestantischen Missionstheologie ergeben. Diese präsentiert die Mission als eine Initiative Gottes, als *missio Dei*.⁹ Diese Mission Gottes geht aus Gott selbst hervor, der sich der Welt, der Schöpfung und allen Menschen voll Liebe und Barmherzigkeit zuwendet. Es ist die Aufgabe der Kirche, an dieser liebenden Zuwendung zu partizipieren. In dieser Mission kann es keine „Missionierung“, keinen Proselytismus, keinen imperialen oder eurozentrischen Machtanspruch geben. Vielmehr wird darauf aufmerk-

⁴ Vgl. Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (s. Anm. 1).

⁵ Ebd., mit Zitaten aus EG 171 und Offb 2,7.

⁶ Alfredo Ferro Medina, Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Amazonas-Synode. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, in: Concilium 56 (2020), 81–85, hier: 82.

⁷ Vgl. Informe. Proceso de consulta sinodal de la Red Eclesial Panamazónica REPAM, online: https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM_Sinodo.pdf [Abruf: 20.04.2020].

⁸ Papst Franziskus, Begegnung mit den Völkern Amazoniens. Ansprache des Heiligen Vaters. Freilufttheater „Madre de Dios“ (Puerto Maldonado). 19. Januar 2018, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html. Vgl. Óscar Elizalde Prada / Rosario Hermano / Deysi Moreno García (Hg.), Hacia el Sínodo Panamazónico, Montevideo 2019, 67–68.

⁹ Vgl. David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, 389–393.

sam gemacht, dass Gottes Mission sich von der Peripherie zum Zentrum hinbewegt: „Heute beanspruchen Menschen an den Rändern der Gesellschaft, selbst Subjekte der Mission zu sein [...]. Diese Umkehrung der Rollen im Verständnis von Mission hat ein starkes biblisches Fundament, weil Gott die Armen, die Törichten und die Machtlosen (1. Korinther 1,18–31) ausgewählt hat, um seine Mission der Gerechtigkeit und des Friedens voranzubringen,“¹⁰ heißt es in der Missionserklärung des Weltkirchenrates von 2013.

Mit dem Paradigma der Synodalität nimmt die katholische Missionstheologie dieses biblische Fundament ernst: Im Zuhören auf „die Armen, Törichten und Machtlosen“, gerade auch wenn sie nicht getauft sind, ist es möglich, der zukommenden und sich offenbarenden Liebe Gottes zu begegnen. Mission ist daher nicht nur das, was die offiziellen Vertreterinnen und Vertreter der Kirche tun, sondern es wird auch von denen verwirklicht, die Gott selbst dafür „ausgewählt hat“.

Auch die Ungetauften haben eine Mission von Gott, sie sind Subjekte seines Wortes, das sie den offiziellen kirchlichen Missionarinnen und Missionaren verkündigen können, wenn diese wirklich zuhö-

ren. Deswegen schreiben die Bischöfe im Schlussdokument der Amazoniensynode, dass sie von der „Klage der Erde und de[m] Schrei der Armen [...] zu einer wahrhaft ganzheitlichen Umkehr“¹¹ aufgerufen worden seien: Im Dialog mit den indigenen Völkern wurden nicht (nur) diese, sondern die Bischöfe zur Umkehr gerufen.

Die Amazoniensynode hat überdies deutlich gemacht, dass das wechselseitige Zuhören unter den strengen und komplexen Bedingungen des interkulturellen Dialogs geschieht. In diesem Dialog müssen auch die jeweiligen Kulturen thematisiert werden, mit ihren Grenzen und den Machtkonstellationen, durch die diese Grenzen gezogen und die scheinbare Hierarchie der Kulturen konstruiert wurden.

Mission als Synodalität verweist unter diesen interkulturellen Bedingungen auf das grundlegende ekklesiologische Paradigma der Einheit in der Verschiedenheit, das über oberflächliche sprachliche oder ästhetische Anpassungen weit hinausgeht. Vielmehr muss die Mission auch auf die Weltsicht und Spiritualität von Angehörigen anderer Kulturen hören.¹² Gerade durch das Hören auf die Weisheit indigener Völker können auch soziale, politische und ökologische Fragen konstruktiv

¹⁰ *Kommission für Weltmission und Evangelisation*, Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten (10. Vollversammlung 2013 in Busan), online: <https://missionrespekt.de/fix/files/missionserklaerung-de-wcc.pdf>, Nr. 6 [Abruf: 20.04.2020]. Vgl. *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hg.), Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK (Theologische Impulse der Missionsakademie 4), Hamburg 2013, online: http://www.missionsakademie.de/de/pdf/TIMA4_web.pdf [Abruf: 20.04.2020].

¹¹ *Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien* (6.–27.10.2019), Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (25.10.2019), Aachen–Essen 2019, Nr. 17; online: <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/schlussdokument-amazonien-synode.pdf> [Abruf: 20.04.2020].

¹² Dies ist Papst Franziskus ein wichtiges Anliegen: Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens. 2. Februar 2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222), Bonn 2020, Nr. 66–80; online: <http://www.vatican.va/content/>

im missionarischen Dialog angesprochen werden, wie Papst Franziskus in *Querida Amazonia* zeigt.¹³ Mission als Synodalität berührt daher auch Fragen der Gerechtigkeit und des Guten Lebens.

2 Befreiung: Gute Nachrichten, gutes Leben für alle

Der brasilianische „Indianermissionsrat“ (CIMI), die Institution der brasilianischen Bischofskonferenz für die Mission und Pastoral bei den indigenen Völkern des Landes, bestimmt seine Aufgaben als „Zeugnis und prophetische Ankündigung der Guten Nachricht vom Reich [Gottes]“¹⁴. Darunter werden genannt: Menschenrechtsarbeit, interkultureller und interreligiöser Dialog, Netzwerken und Solidarität für Gleichberechtigung, Demokratieförderung, Plurikulturalität und Ökologie. Diese Praxis führt „auf den Weg zum endgültigen Reich [Gottes]“ und steht „im Dienst der Lebensprojekte der indigenen Völker“¹⁵.

Diese Ausrichtung auf Gerechtigkeit, Befreiung und Lebensmöglichkeiten kann als typisch für ein befreiungstheologisches Paradigma der Mission betrachtet werden. Typisch ist auch, dass diese Aufgaben gerade nicht als Alternative zu einer eher religiös, katechetisch oder sakramental ausgerichteten Missionspraxis betrachtet wer-

den, sondern als Schritte auf dem Weg zum Reich Gottes und als Verkündigung des Evangeliums als Gute Nachricht. Gerechtigkeit und Befreiung sind für die Befreiungstheologie religiöse Begriffe, und in ihrer Praxis verwirklicht sich die Nachfolge Jesu.

Entsprechend wird auch die Mission der Kirche als Nachfolge der Befreiungsmision Jesu konzipiert. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht die Theologie der Befreiung bevorzugt von der Evangelisierung und weniger von der Mission, um den Bezug auf die Praxis Jesu besser herauszustellen und um das Gute an der Guten Nachricht, um die es geht, auch im Begriff zu benennen.

Denn Mission als Evangelisierung verbindet die Verkündigung der Frohen Botschaft von Gott mit ihrer frohmachenden Praxis. Beides ist engstens aufeinander verwiesen: Die Praxis des Evangeliums wird bereits als seine Verkündigung aufgefasst, und die Verkündigung kann nicht ohne eine entsprechende Praxis wirksam werden. Jon Sobrino schreibt, dass die Evangelisierung darin besteht, „eine Gute Nachricht gegenwärtig machen, damit sie zu einer Guten Wirklichkeit wird“¹⁶.

Mitten in einer Realität, die Tod und Gewalt, Krankheit und Umweltzerstörung, Ausbeutung und Ausschlüsse produziert, kann die Evangelisierung nur durch einen aktiven Einsatz gegen die strukturel-

francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [Abruf: 20.04.2020].

¹³ Vgl. Stefan Silber, Alles ist miteinander verbunden. Lernen von der Amazoniensynode, in: *euangel* 11 (2020), 1, online: <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungsverantwortung/alles-ist-miteinander-verbunden/> [Abruf: 20.04.2020].

¹⁴ <https://cimi.org.br/o-cimi/> [Übersetzung St. S.]. Im Brasilianischen ist es durchaus üblich, vom Reich Gottes nur als dem „Reich“ (reino) zu sprechen, ohne dass dies wie im Deutschen anstößig klingen würde.

¹⁵ Ebd. [Übersetzung St. S.].

¹⁶ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Presencia Teológica 8), Santander 1984, 91 [Übersetzung St. S.]. Vgl. Stefan Silber, Pluralität,

len, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Ungerechtigkeiten verwirklicht werden. Mission muss daher auch in wirtschaftlicher, politischer und kultureller Weise eine gute Nachricht verwirklichen, die als konkret befreiend erfahren werden kann.

In den letzten Jahrzehnten werden verstärkt auch ökologische Herausforderungen, Fragen der Gendergerechtigkeit, des Rassismus, der politischen Exklusion und der kulturellen Identitäten als transversale Elemente der Evangelisierung wahrgenommen und diskutiert, ebenso wie die vielfältigen Beziehungen zwischen diesen unterschiedlichen Achsen der Unterdrückung und Marginalisierung. Auch die Frage, welche Rolle das Christentum und andere (etwa indigene) Religionen in der Geschichte und in der Gegenwart hinsichtlich Unterdrückung, Wider-

stand und Befreiung gespielt haben und spielen, wird (selbst-)kritisch reflektiert. Die Gute Nachricht, die von der Evangelisierung in eine gute Praxis und eine gute Realität verwandelt werden soll, muss diese verschiedenen Ebenen und Achsen des kulturellen und sozialen Lebens mit in Betracht ziehen. Die Schritte zur Gerechtigkeit, die in der Mission konkret verwirklicht werden, können daher im Einzelnen sehr unterschiedlich sein und sogar widersprüchlich scheinen.¹⁷

Zugleich hat auch die Theologie der Befreiung ein dialogisches Modell der Evangelisierung entwickelt. Angesichts zahlreicher Kritiken in der Vergangenheit, in denen bemängelt wurde, dass die befreiungstheologische „Option für die Armen“ diese zu Objekten einer befreienden Praxis machen würde, steht in der Gegenwart die eigene Autorität der Armen, Leidenden und Ausgeschlossenen im Vordergrund. Diese sind selbst Trägerinnen und Träger des Evangelisierungsprozesses. Ihre eigene Praxis ist entscheidend für die Mission.

Diese Autorität kommt zur Geltung, wenn etwa Angehörige indigener Völker selbst Leitungsverantwortung in der Kirche übernehmen oder theologisch forschen und publizieren. Aber auch durch das Hören auf die Überlieferungen und Glaubensüberzeugungen der Kulturen kann dieser Dialog verwirklicht werden. Frauen erarbeiten in Lateinamerika durch die Feministische Theologie eine patriarchatskritische Revision der Theologie der Befreiung. Nicht zuletzt durch ethnologisch und soziologisch informierte wissenschaftliche Forschung gelingt es ebenfalls, die Theologie und das Lehramt in den Dialog mit dem

Weiterführende Literatur:

Der Sammelband „Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge“ (s. Anm. 23) bietet nicht nur eine informative Einführung in die postkolonialen Studien, sondern eine Zusammenstellung von zumeist aus dem Englischen übersetzten einschlägigen Beiträgen aus Asien und Nordamerika.

Kwok Pui-Lan wendet in „Postcolonial Imagination and Feminist Theology“ (s. Anm. 26) postkoloniale und feministische Kritik auf Exegese und Religionswissenschaften an. In der neu entstehenden Synthese ergeben sich auch Konsequenzen für die politische Theologie und die Ökologie.

Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58, interkulturell 19), Innsbruck–Wien 2017, 138–141.

¹⁷ Vgl. *Stefan Silber*, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit (s. Anm. 16), 141–145.

Glaubenssinn des Volkes Gottes zu bringen.¹⁸

Das indigene Konzept des „Guten Lebens“¹⁹ (oder mit dem Begriff aus der Quechuasprache „*Sumaj kausay*“) hat in den vergangenen Jahren eine integrative Funktion für die Zielvorstellungen der Evangelisierung übernommen. In ihm verbinden sich Hoffnungen und Erwartungen auf ein menschenwürdiges und ökologisches Gemeinschaftsleben mit ethischen Leitlinien, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Durch die Prinzipien der Wechselseitigkeit und Komplementarität, die dem indigenen „Guten Leben“ innewohnen, ist es möglich, sowohl verschiedene Achsen von Unterdrückung und Exklusion als auch unterschiedliche kulturelle und soziale Vorstellungen von Heil und Befreiung miteinander in Dialog zu bringen. Diese Befreiung schließt auch ein ökologisches „Gutes Leben“ der gesamten Schöpfung ein.

Dieser Dialog ist jedoch nicht selbstverständlich. Denn gerade unter Bedingungen von sozialer Ungerechtigkeit, Hierarchie und Exklusion ist ein Dialog immer gefährdet. Franz Gmainer-Pranzl macht etwa darauf aufmerksam, dass die aktuelle Aufmerksamkeit für Kulturen und interkulturelle Prozesse die Gefahr der „Kulturalisierung“ und der „Ausblendung der Machtverhältnisse“²⁰ beinhaltet. Diese Machtverhältnisse bestehen jedoch nicht nur in den konkreten Beziehungen zwi-

schen den unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren der Mission, sondern sind auch in globalen und historischen Verhältnissen wirksam. Ein Missionar aus Europa, gar ein katholischer Priester, partizipiert eben ganz über den eigenen persönlichen Machtanspruch hinaus an kolonialen und neokolonialen, patriarchalen und klerikalen Machtkonstellationen, die oftmals in komplexer Weise im Unterbewussten agieren.²¹ Diese Fragen sind aktuell Gegenstand postkolonialer Studien und Theologien.

3 Widerstand: Entkolonialisierung der Mission

Die postkolonialen Studien entstehen etwa in den 1980er-Jahren im englischsprachigen Raum, insbesondere in den Geschichts- und Literaturwissenschaften, werden aber zügig in zahlreichen anderen wissenschaftlichen Bereichen aufgegriffen.²² Ihr Grundanliegen ist das Aufdecken der Verschränkungen zwischen Herrschaft und Wissen. Sie gehen von der Erfahrung aus, dass bestimmte Machtstrukturen und die sie legitimierenden Wissensformen auch nach der staatlichen Unabhängigkeit früherer Kolonien bestehen bleiben. Die Kritik weitet sich auf die grundlegende Machtförmigkeit kulturellen Wissens, auch des akademischen aus. Auch in der Theologie gibt es – als Minderheitenposition in sehr vie-

¹⁸ Vgl. ebd., 58–66.

¹⁹ Vgl. Stefan Silber, Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr, Würzburg 2018, 186–214, und die dort angegebene Literatur.

²⁰ Franz Gmainer-Pranzl, Mission in Zeiten der Interkulturalität, in: ZMR 101 (2017), 1–2, 33–45, hier: 37.

²¹ Vgl. dazu auch: Stefan Silber, Mission im Dialog. Postkoloniale Bekehrungen eines kirchlichen Grundauftrags, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.), Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Eine Einladung zum Dialog (Theologie der Einen Welt 16), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 259–269.

²² Eine gute Einführung findet sich in: Ina Kerner, Postkoloniale Theorien. Zur Einführung, Hamburg 2012.

len christlichen Konfessionen – etwa seit der Jahrtausendwende eine Bewegung der postkolonialen Kritik.²³

Die postkoloniale Kritik an der Mission der Kolonialzeit geht über die bekannte Missionskritik hinaus. Zwar findet sich sowohl in theologischen wie nichttheologischen Studien auch die kritische Analyse der komplexen Verschränkung von kolonialer Unterdrückung und kirchlichen Missionsformen, die bereits als *common sense* gelten können.²⁴ Das tiefere Interesse postkolonialer Kritik richtet sich aber auf die epistemischen Voraussetzungen, die Kolonisierung und Mission ermöglichten und sich teilweise bis in die Gegenwart erhalten haben. In welcher Weise wurden die Beziehungen zwischen Europäern und Nichteuropäern, zwischen Christen und „Heiden“ und damit verschränkt zwischen Männern und Frauen wahrgenommen, so dass eine Überlegenheit in rationaler, kultureller, wirtschaftlicher, politischer, militärischer, wirtschaftlicher und letztlich auch religiöser Hinsicht plausibel erschien und für wahr gehalten wurde (und wird)?

Bis in die Gegenwart lassen sich Wirkungen dieser epistemischen Grundvoraussetzungen nachweisen. Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano²⁵ spricht von der „Kolonialität“ als einer Eigenschaft der gegenwärtigen Kultur, in der die Denk-

weise des Kolonialismus unter veränderten Bedingungen fortbesteht. Während Quijano insbesondere an den Nachwirkungen des Rassismus in gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen interessiert ist, wird sein Begriff der Kolonialität inzwischen auf viele verschiedene kulturelle Bereiche ausgeweitet, in denen die Wirksamkeit kolonialer Denk- und Handlungsmuster in der Gegenwart nachweisbar ist.

Postkoloniale Theologien decken den Verbleib kolonialer Denkmuster auch in sehr unterschiedlichen theologischen Bereichen auf, von denen ich hier nur wenige Beispiele nennen möchte. So zeigt etwa die chinesische Theologin Kwok Pui-Lan, dass die westlich geprägte Religionswissenschaft einen Begriff von Religionen entwickelte, der vor allem an Abgrenzung und Unterordnung interessiert sei. Die internen Differenzen der Religionen, ihre vielfältigen wechselseitigen Beziehungen und Verwandtschaften, sowie der Missbrauch der Religionen für die Legitimation von Herrschaft würden jedoch nicht deutlich genug analysiert. Stattdessen plädiert sie für eine erneuerte Religionswissenschaft, in der interne und externe Differenzen miteinander in Beziehung gesetzt werden und Mission so als vielfältiger und offener Dialog zwischen Angehörigen pluraler Religionen und nicht als Ersetzung einer Re-

²³ Vgl. insbesondere: *Andreas Nehring / Simon Tiesch* (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11), Stuttgart 2013, und die Themenhefte 49/2 (2013) und 56/1 (2020) der Zeitschrift *Concilium*.

²⁴ Es ist umso bedauerlicher, dass das aktuelle Missionswort der Deutschen Bischofskonferenz die Selbstkritik viel zu schwach formuliert. Der wechselseitige Missbrauch von Kolonialismus und historischer Mission wird beschönigt und verharmlost. Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung* (Die deutschen Bischöfe 106), Bonn 2019, Download unter: <https://www.dbk-shop.de/de/deutsche-bischofskonferenz/die-deutschen-bischoefe/hirtenschreiben-und-erklarungen/evangelisierung-globalisierung.html> [Abruf: 20.04.2020].

²⁵ Vgl. *Aníbal Quijano*, *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien–Berlin 2016; *Sebastian Garbe / Pablo Quintero* (Hg.), *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster 2013.

ligion durch eine andere verstanden werden kann.²⁶

Die Theologin und Bibelwissenschaftlerin Musa Dube aus Botswana verdeutlicht, wie ein patriarchales Gottesbild in der Kolonialgeschichte in der Lage war, auch gesellschaftliche Geschlechterbeziehungen nachhaltig zu verändern. Die Zerstörung einer pluralen Religion, in der es Gottheiten verschiedener Geschlechter gab, durch die Verkündigung eines scheinbar männlichen christlichen Gottes veränderte – im Verein mit einem kulturellen und wirtschaftlichen Umbruch in der Mission – die Rolle der Frauen in der kolonialen Gesellschaft deutlich zum Negativen.²⁷ Für die bolivianische Theologin Cecilia Titizano ist daher im Umkehrschluss klar, dass der Einsatz für die Würde und die Rechte der Frauen es auch erfordert, das patriarchale christliche Gottesbild des Vatergottes herauszufordern.²⁸

Auch die bereits genannte Missionserklärung des ÖRK von 2013 greift postkoloniale Kritik aktiv auf. Dort heißt es beispielsweise: „Die Realität ist jedoch, dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbunden sind. Obwohl wir in unserem Nachdenken über unsere Aufgaben viel über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein, mit den Reichen zu essen und Geld einzuwerben, um die kirchliche Administration aufrechtzuerhalten.“²⁹

Wenn christliche Mission in dieser Weise bis in die Gegenwart von kolo-

nialen, eurozentrischen und patriarchalen Macht- und Überlegenheitsansprüchen gekennzeichnet ist, bedeutet dies, dass dem Widerstand gegen solcherart falsch konzipierte Mission ein prophetischer Charakter zukommen kann. In diesem Sinn darf Widerstand gegen die Mission nicht einfach als Rückständigkeit, Verschlossenheit und Fortschrittsfeindlichkeit abgewertet werden. Im Gegenteil müssen Vertreterinnen und Vertreter der christlichen Mission sich fragen, ob solcher Widerstand, auf den sie treffen – und der ja sehr unterschiedlich aussehen kann –, nicht als ernstzunehmender Anstoß zur Selbstkritik und zur Umkehr aufgegriffen werden muss.

Hier berührt sich diese postkoloniale Fragestellung mit der Erwartung, dass die Mission, wenn sie im Sinn von Papst Franziskus als Ausdruck der Synodalität verstanden wird, im wechselseitigen Zuhören bestehen muss. Das Zuhören ist verhältnismäßig einfach, wenn es sich um wohlwollende Gesprächspartner handelt. Wenn das Zuhören ernst gemeint ist, muss es aber auch konfliktive, den Dialog verweigernde, ja vielleicht sogar gewaltsame Äußerungen als Beitrag zum Gespräch oder wenigstens als Anlass zur tiefen Selbstkritik ernst nehmen. Der Widerstand gegen die Mission kann sich ja in erster Linie gegen die Verquickung von missionarischen und kolonialen, neokolonialen oder anderen Herrschaftsinteressen wenden. Wenn aus diesem Widerstand ein kathartischer Umkehrprozess auf Seiten der Missionarinnen und Missionare erwächst, kann es

²⁶ Kwok Pui-Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005, 186–208.

²⁷ Vgl. Musa Dube, Postkolonialität, Feministische Räume und Religion, in: Andreas Nehring/ Simon Tiesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien* (s. Anm. 23), 91–111, hier: 106–108.

²⁸ Cecilia Titizano, *Mama Pacha: Creator and Sustainer Spirit of God*, in: *Horizontes Decoloniales* 3 (2017), 127–159.

²⁹ *Kommission für Weltmission und Evangelisation*, *Gemeinsam für das Leben* (s. Anm. 10), Nr. 48.

sein, dass er einen Schritt hin zu künftigen Formen des Dialogs ermöglicht.

4 Schluss: Umkehr der Mission

„Die *missio ad gentes*, die für die Kirche immer notwendig ist, trägt so auf grundlegende Weise zum ständigen Prozess der Umkehr aller Christen bei.“³⁰ Papst Franziskus betont, dass die Mission zur Umkehr der Christinnen und Christen führt und nennt nicht die Bekehrung der Nichtchristen. Dieser Perspektivenwechsel ist entscheidend. Während in der Vergangenheit die Mission einer *societas perfecta* in erster Linie auf die Vervollkommnung derjenigen hingerichtet war, die als nicht so perfekt galten, wird hier auf das Unvollkommene, zu Reinigende und zu Bekehrende im Christentum selbst geschaut. Im Hören auf die Peripherien, auf die Menschen, die vom Kolonialismus an den Rand der Menschheit gedrängt wurden (und

werden) und die als Nichtgetaufte scheinbar nicht zur Kirche gehören, kann die Kirche, so der Papst, erkennen, was der Geist heute den Gemeinden sagt.

Der Autor: Prof. Dr. Stefan Silber (geb. 1966) hat Katholische Theologie in Würzburg und Cochabamba (Bolivien) studiert; Promotion 2001 in Würzburg; Habilitation 2015 in Osnabrück. Er lehrt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule NRW in Paderborn. Zuletzt sind von ihm erschienen: *Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr*, Würzburg 2018; *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales (El tiempo que no perece 3)*, Cochabamba 2018, und: *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58, interkulturell 19)*, Innsbruck–Wien 2017.

³⁰ Papst Franziskus, Getauft und gesandt: die Kirche Christi auf Mission in der Welt. Botschaft zum Weltmissionssonntag 2019, online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/missions/documents/papa-francesco_20190609_giornata-missionaria2019.html [Abruf: 20.04.2020].

Stephen B. Bevans SVD

Papst Franziskus' Missionstheologie der Anziehung¹

♦ In gewisser Spannung zur Methode der „Neuevangelisierung“ seines Vorgängers könnte man Papst Franziskus' Herangehensweise zu Mission als eine „Missiologie der Anziehung“ charakterisieren. Der Beitrag erläutert, wie eine solche Missionstheologie in der „anziehenden Botschaft“ von Gottes Barmherzigkeit und Zärtlichkeit wurzelt. Derlei Gottesverständnis findet in der „anziehenden Gemeinschaft“ einer offenen Kirche eine Verkörperung; eine Kirche, die eine „anziehende Lehre“ anzubieten hat, indem sie Bedacht nimmt auf Kultur und Kontext.

Mit den folgenden Worten – zu Beginn des Apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* (EG) – ist der Kern von Papst Franziskus' Verständnis kirchlicher Mission als eine „Missiologie der Anziehung“ wohl am besten zum Ausdruck gebracht:

„Die Christen haben die Pflicht, es [das Evangelium] ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine neue Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet. Die Kirche wächst nicht durch Proselytismus, sondern ‚durch Anziehung.‘“ (EG 14)

Die Überzeugung, die Kirche wachse nicht durch Taktiken erzwungener Bekehrung, sondern durch die indirektere Methode der Anziehung, wurde erstmals von

Franziskus' Vorgänger, Benedikt XVI., in dessen Ansprache bei der Eröffnung der Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und Karibik in Aparecida 2007 formuliert – ein Ereignis, bei dem Franziskus (damals Jorge Maria Bergoglio) sicherlich zugegen war. Diese Überzeugung hat bereits in vielen von Franziskus' Schreiben und Gesprächen Eingang gefunden, jüngst in seiner Ansprache im Hauptsitz des Ökumenischen Rats der Kirchen im Juni 2018.² Zuvor hatte Franziskus ziemlich dasselbe in einem Interview mit einer argentinischen Zeitung, bei einem Vortrag vor italienischen Ordensoberen, einem Referat vor Erzieherinnen und Erziehern, in vielen seiner Predigten im Rahmen der täglichen Messfeier sowie beim Rückflug seines Besuchs in Bangladesh gesagt.³

¹ Dieser Beitrag ist im englischen Original erstmals erschienen in: International Bulletin of Mission Research [IBMR] 43/1 (2019), 20–28. Die Rechte zur Übersetzung wurden von SAGE Publishing erworben. Die Übertragung ins Deutsche hat Andreas Telser besorgt. Die ThPQ dankt Stephen Bevans SVD sowie den Herausgebern von IBMR für die Möglichkeit, diesen Beitrag nochmals veröffentlichen zu können.

² Vgl. Papst Franziskus' Ansprache beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 21. Juni 2018. Auch hier spricht Franziskus von „Anziehung“ im Zusammenhang mit der Notwendigkeit von Mission; online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pellegrinaggio-ginevra.html [Abruf: 05.05.2020].

³ Dies ergab die Google-Abfrage des Autors unter dem Eintrag: „church grows not by proselytism but by attraction.“

Die Wörter „Anziehung“ oder „anziehend“ kommen auch sonst in den Schriften des Papstes vor. „Alle“, so schreibt er in *Evangeli gaudium* 44, „müssen von dem Trost und dem Ansporn der heilbringenden Liebe Gottes erreicht werden.“ „Die Heiligkeit ist das schönste⁴ Gesicht der Kirche“, betont der Papst im Apostolischen Schreiben *Gaudete et exsultate* (GE 9). Die Anmut der Heiligen hat „zu neuen geistlichen Dynamiken und wichtigen Reformen in der Kirche geführt“ (GE 12). In der Katechese soll man Kindern „leuchtende Vorbilder bieten, die allein durch ihre Schönheit überzeugen“⁵. Das Evangelium in einer Art zu bezeugen und zu verkünden, die anziehend wirkt, scheint ganz dem zu entsprechen, wie Franziskus möchte, dass die Kirche als „Gemeinschaft der missionarischen Jünger“ (EG 24) voranschreitet.

1 Jenseits der „Neuevangelisierung“

Franziskus' Missionsverständnis als Anziehung steht in maßgeblicher Weise für einen unterschiedlichen Kurs im Verhältnis zum Missionsverständnis seiner zwei Vorgänger, Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Für beide war eine Missiologie der „Neuevangelisierung“ leitend.⁶ Diese Formulierung entstand in der Amts-

zeit von Johannes Paul II.; zuerst eher beiläufig wurde sie letztendlich zu so etwas wie einem Kennzeichen von dessen langem Pontifikat. In seiner Hauptenzyklika über Mission, *Redemptoris missio* (RM), war die Neuevangelisierung neben der Mission *ad gentes*, der normalen Seelsorge von Christinnen und Christen, einer der drei Hauptwege, auf denen die Kirche ihre Mission vollzieht. Sie wurde als missionarische Tätigkeit „in Ländern mit alter christlicher Tradition [...] [beschrieben], wo ganze Gruppen von Getauften den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben“ (RM 33). Einige Jahre zuvor hatte Johannes Paul II. die Neuevangelisierung als eine beschrieben, die „neu ist in ihrer Begeisterung, ihren Methoden und ihrem Ausdruck“⁷. Eine neue, vor allem im Westen entstehende Situation hatte nach einem neuen Zugang in Sachen Mission verlangt.

2005 folgte Joseph Ratzinger Johannes Paul II. nach und wählte den Namen Benedikt, der Patron Europas, dessen Regel und Mönchsorden Inseln der Stabilität inmitten der großen Migrationsströme der Spätantike bildeten. Noch als Kardinal war Ratzinger massiv gegen den postmodernen Relativismus und den aufklärerischen Indivi-

⁴ In der englischen Übersetzung heißt es „most attractive“. In den romanischen Sprachen (Französisch, Spanisch und Italienisch) ist durchwegs der Superlativ von schön in Verwendung. Im lateinischen Text wird „venustissimus“ (zauberhaft, charmant) verwendet (Anmerkung des Übersetzers [A. d. Ü.]).

⁵ Das Zitat stammt aus Papst Franziskus' Nachsynodalem Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* (AL 288). Im englischen Text ist die Rede von „attractive testimonies“ (leuchtende Vorbilder).

⁶ Vgl. für eine umfassendere Darlegung der folgenden Abschnitte: Stephen Bevans, *Beyond the New Evangelization: Toward a Missionary Ecclesiology for the Twenty-First Century*, in: Richard R. Gaillardetz / Edward P. Hahnenberg (Hg.), *Church with Open Doors. Catholic Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville/MN 2015, 3–22.

⁷ Johannes Paul II., Ansprache an die Versammlung der CELAM in Port-au-Prince, Haiti, in: AAS 75 (1983), 778.

dualismus aufgetreten und hatte die Kirche dazu aufgerufen, eine Minderheit zu sein, die sich dem „Geist der Welt“ entgegenstellt.⁸ Als Papst verpflichtete sich Benedikt auf die Re-Evangelisierung Europas und befürwortete deren Ausführung im Sinne der Neuevangelisierung von Johannes Paul II. Hatte Johannes Paul II. „neue Begeisterung, neuen Inhalt und neue Methoden“ in der Mission angemahnt, so machte sich Benedikt vor allem für die „neue Begeisterung“ stark.

2010 schuf Benedikt den *Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung*⁹ und kündigte an, dass die Bischofssynode 2012 sich dem Thema „Die Neue Evangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens“ widmen werde. In dem die Synode vorbereitenden Schreiben (*Lineamenta*) wurde betont, dass damit vor allem diejenigen angesprochen werden sollen, „die sich in den Ländern mit alter christlicher Tradition von der Kirche entfernt haben“¹⁰. Eines der Schlüsselwörter in den *Lineamenta*, das insgesamt dreizehn Mal im Dokument sowie in den anschließenden Fragen vorkommt, ist Kühnheit.¹¹ Im daraus hervorgehenden Arbeitspapier für die Synode (*Instrumentum laboris*) wurde für die Evangelisierung eine kühne apologetische Herangehensweise empfohlen und

damit das angesprochen, was Benedikt einen „Erziehungsnotstand“ in puncto Glaubenswissen genannt hatte.¹²

Sobald die Synode allerdings zusammentraf, entwickelte sich ein doch etwas anderer Geist. Viele der bischöflichen Ansprachen konzentrierten sich tatsächlich auf den schwindenden Glauben in der westlichen Welt, machten dafür moderne und postmoderne Einstellungen verantwortlich und forderten eine erneuerte Kühnheit in der Verkündigung. Doch andere Stimmen riefen nach einer offeneren, dialogischen und zuhörenden Kirche. Die Bischöfe der „Mehrheitswelt“¹³ traten nicht so sehr für eine Re-Evangelisierung des Westens als für eine erneuerte Kirche ein, die in ihrer Offenheit durch und durch missionarisch, dem Dialog verpflichtet und eine Zeugin für Integrität und Heiligkeit sein solle. Eine der verblüffendsten Ansprachen bei der Synode stammte von Luis Antonio Tagle¹⁴, dem Erzbischof von Manila. „Die Kirche muss die Stärke des Schweigens entdecken“, sagte er. „Konfrontiert mit den Sorgen, Zweifeln und Unsicherheiten der Menschen kann sie nicht so tun, als ob es einfache Lösungen gäbe. Bei Jesus wird das Schweigen eine Art des aufmerksamen Zuhörens, des Mitgefühls und des

⁸ Vgl. *Lieven Boeve*, Europe in Crisis – A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican, in: *Modern Theology* 23 (2007), 205–227, hier: 208.

⁹ Es fällt auf, dass in den Dokumenten wie auch bei den Bezeichnungen auf der Homepage des Vatikans beide Schreibweisen gebräuchlich sind: „Neue Evangelisierung“ und „Neuevangelisierung“ (A. d. Ü.).

¹⁰ *Bischofssynode*, XIII. Ordentliche Generalversammlung, *Lineamenta* (2011), Vorwort; online: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_ge.html [Abruf: 05.05.2020].

¹¹ Während in der englischen Übersetzung durchgängig das Wort „boldness“ Verwendung findet, wird es in der deutschen Fassung mit unterschiedlichen Begriffen wiedergegeben (A. d. Ü.).

¹² *Bischofssynode*, XIII. Ordentliche Generalversammlung, *Instrumentum laboris* (2012), 152.

¹³ „Majority World“ ist ein Begriff, den der Autor statt den Begriffen „Dritte Welt“ bzw. „Entwicklungsländer“ verwendet, zumal in diesen Ländern die *Mehrheit* der Weltbevölkerung lebt (A. d. Ü.).

¹⁴ Seit 2019 ist Luis A. Tagle Kardinalpräfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker.

Gebets.¹⁵ Nebst anderen, gleichlautenden Interventionen gab es auch „eine erneuerte Akzentsetzung auf die Mission *ad gentes* oder *ad extra*, d.h. ein Ausstrecken der Hände gegenüber jenen, welche die Botschaft des Evangeliums nicht erreicht hat“¹⁶. Die Synode war damit zu einer anderen Veranstaltung geworden als ursprünglich geplant.

Ungefähr vier Monate nach Ende der Synode kündigte Papst Benedikt seinen Rücktritt an und Jorge Bergoglio wurde zu seinem Nachfolger gewählt. Bergoglio hat den Namen Franziskus angenommen, in Erinnerung an Franz von Assisi, „diese anziehende und fesselnde Persönlichkeit“¹⁷, wie er zwei Jahre später in *Laudato si'* (LS) schrieb, die „das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie ist“ (LS 10). Von seinem ersten Auftreten am Balkon von St. Peter, als er die Menge um Gebete bat, bevor er sie segnete, ließ Franziskus einen anderen Führungsstil erkennen, von dem er hoffte, es würde ein anderer Stil von Kirche sein. Er zog es vor, nicht im apostolischen Palast zu wohnen, kein Luxusauto zu fahren und keine ausgefallene Kleidung der päpstlichen Tracht zu tragen. Wenige Wochen nach seiner Wahl stand er einer Gründonnerstagsfeier in einer Jugendstrafanstalt in Rom vor, und zur Empörung einiger konservativer Liturgen wusch er

dort in der versammelten Gemeinde jungen Frauen, einigen darunter sogar Muslima, die Füße. In einem nie dagewesenen Interview, das einige Monate später weltweit veröffentlicht wurde, sprach Franziskus von der Kirche als einem „Feldlazarett nach einer Schlacht“, und er beharrte darauf, dass die vornehmliche Aufgabe der Kirche – in anderen Worten ihre Mission – es sein muss, „[d]ie Wunden [zu] heilen, die Wunden [zu] heilen ...“¹⁸

Im November 2013 veröffentlichte Franziskus die übliche päpstliche Antwort, die einer Bischofssynode folgt, in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (EG). Das Dokument ist insofern bemerkenswert, als es die Neuevangelisierung kaum thematisiert; stattdessen scheint es darüber hinaus zu gehen, um grundsätzlicher von einer missionarischen Kirche, die Franziskus als eine „Gemeinschaft der missionarischen Jünger“ (EG 24) beschreibt, zu handeln. Der Begriff „Neue Evangelisierung“ kommt genau genommen nur zwölf Mal in einem ungefähr 150 Seiten starken Dokument vor. Wie es einer der Biographen formuliert hat: „Franziskus legte nur ein Lippenbekenntnis zu Benedikts Synode über die Neue Evangelisierung ab [...], während er in jedem Absatz darlegte, was es bedeute zu evangelisieren.“¹⁹ In einem Satz im vorderen Teil von *Evangelii gaudium* formulierte Franziskus seine Vision für die Kirche so klar wie möglich: „Ich träume

¹⁵ Intervention von Luis Antonio Tagle, zitiert in: Stephen B. Bevans, *Revisiting Mission at Vatican II. Theology and Practice for Today's Missionary Church*, in: David G. Schultenover (Hg.), *Fifty Years On. Probing the Riches of Vatican II*, Collegeville/MN 2015, 203.

¹⁶ Ronald D. Witherup, *St. Paul and the New Evangelization*, Collegeville/MN 2013, 16.

¹⁷ Der deutsche Text von *Laudato si* spricht von „schönem Vorbild“ (LS 10), wo im Englischen von der „attractive and compelling figure“ die Rede ist (A. d. Ü.).

¹⁸ Antonio Spadaro SJ, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. v. Andreas R. Batlogg SJ, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 48. Die Wiederholung („die Wunden heilen“) findet sich im Interview (A. d. Ü.).

¹⁹ Austen Ivereigh, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York 2014, 210.

von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.“ (EG 27) Im restlichen Dokument sowie in vielen darauffolgenden Schreiben wird deutlich, wie Franziskus möchte, dass all dies zu einem „Kanal“ wird. Dies geschieht durch die Entwicklung einer, wie ich sie nenne, „Mission der Anziehung“. Wie Franziskus diese in *Evangelii gaudium* und anderen Schreiben entwickelt, ist sie eine Missionstheologie mit einer Botschaft, einer Kirche und einer Lehre, die allesamt anziehend wirken.

2 Eine Botschaft, die anzieht: Ein Gott des Erbarmens und der Zärtlichkeit

Für Franziskus geht die Kirche hin als Trägerin einer wahrlich ‚guten Nachricht‘ (Frohbotschaft / good news). Sie hat eine Botschaft, die anziehend wirkt. Grundlegend für diese gute Nachricht ist Franziskus' Gottesbild als ein Gott des Erbarmens und der Zärtlichkeit. Wie Franziskus es schon am Anfang seiner Reflexionen verkündet: „Gott wird niemals müde zu verzeihen.“ (EG 3) Später zitiert Franziskus den Hl. Thomas von Aquin dahingehend, dass „das Erbarmen gerade Gott als Wesensmerkmal zuerkannt [wird]; und

es heißt, dass darin am meisten seine Allmacht offenbar wird.“ (EG 37)²⁰ Und in jenem Dokument, das ein Jahr eröffnet hatte, in dem die Katholische Kirche Gottes Barmherzigkeit in besonderer Weise feierte (Franziskus nannte es das „Jahr der Barmherzigkeit“), zitiert der Papst den Hl. Augustinus, der sagt: „Es ist leichter, dass Gott seinen Zorn zurückhält als seine Barmherzigkeit.“²¹ Gottes Barmherzigkeit sei Augustinus zufolge keine „abstrakte Idee, sondern eine konkrete Wirklichkeit, durch die Er seine Liebe als die Liebe eines Vaters und einer Mutter offenbart, denen ihr Kind zutiefst am Herzen liegt. Es handelt sich wirklich um eine leidenschaftliche Liebe.“²² Sie kommt aus dem Innersten und ist tiefgehend, natürlich, bewegt von Zärtlichkeit und Mitleid, von Nachsicht und Vergebung.“ (MV 6)

Jesus, der das „Antlitz“ der Barmherzigkeit Gottes ist (MV 1), ermöglicht Frauen und Männern „[m]it einem Feingefühl“²³, das uns niemals enttäuscht und uns immer die Freude zurückgeben kann,“ stets einen Neubeginn (EG 3). Franziskus versteht das persönlich. Im Interview, das kurz nach seiner Wahl veröffentlicht wurde, verweist er auf seine Vorliebe für das Caravaggio-Gemälde *Die Berufung des Hl. Matthäus*. „Es ist die Geste des Matthäus, die mich betroffen macht: Er packt sein Geld, als wollte er sagen: ‚Nein, nicht mich! Dieses Geld gehört mir nicht! Siehe, das bin ich: ein Sünder, den der Herr angeschaut hat.“²⁴

²⁰ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II–II, 30, 4.

²¹ Papst Franziskus, Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit, *Misericordiae vultus* (MV) 21 (Zitat aus Augustinus' Predigten zu den Psalmen, 76, 11).

²² Im englischen Text heißt es: „It is hardly an exaggeration to say that this is a ‚visceral‘ love.“ Die *Viszera* (lat. *viscera*) sind bekanntlich die Eingeweide; damit wird im Sprachbild – noch stärker als im Deutschen – zum Ausdruck gebracht, dass Gottes Liebe von ganz tief kommt (A. d. Ü.).

²³ Im Englischen steht hier „tenderness“: Zärtlichkeit (A. d. Ü.).

²⁴ Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 18), 29.

Wie Franziskus in seiner Einleitung zum Jahr der Barmherzigkeit schreibt: Wenn wir Jesus ansehen und sein Blick uns trifft, dann „sehen wir die Liebe der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“ (MV 8). Das ist eine Liebe, die in Jesu Leben und Wirken „sichtbar und greifbar“ wurde. Alles, was Jesus sagt, was er hinsichtlich der Heilung von Kranken, der Identifizierung mit den Marginalisierten und der Befreiung von Männern und Frauen aus der jenseits ihrer Kontrolle liegenden Macht von Dämonen tut, all das ist „ein Lehrstück der Barmherzigkeit. Alles in Ihm spricht von Barmherzigkeit. Nichts in Ihm ist ohne Mitleid.“ (MV 8)

Eine Predigt, die Franziskus im Rahmen der täglichen Messfeier im September 2016 gehalten hat, ist ein Paradebeispiel dafür, die Botschaft des Evangeliums in einer anziehenden Form zu verkünden. Der Abschnitt, über den er gepredigt hat, war Lk 7,11–17, die Erzählung der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Nain. Jesus sah die Witwe und ihren Schmerz wirklich, er wurde von „Mitleid erfüllt“ und „teilt[e] [...] mit seinem Mitleid das Problem der Frau. [...] Das Evangelium sagt, dass er die Bahre berührt. Aber sicherlich hat er auch die Witwe berührt, als er zu ihr sagte: ‚Weine nicht!‘ Eine liebevolle Geste. Denn Jesus war bewegt. Und dann wirkt er das Wunder.“²⁵ Diese Art von Barmherzigkeit findet sich überall in den Evangelien. Jesus sah die vielen Menschen und hatte Mitleid mit ihnen (Mt 9,36); aus selbigem Erbarmen speiste er sie und heilte die Kranken. Zahlreiche Gleichnisse, die Jesus verwendeten, handeln von Gottes Erbarmen, insbe-

sondere die drei Gleichnisse vom verlorenen Schaf, der wiedergefundenen Drachme sowie das „vom Vater und seinen beiden Söhnen“. (MV 9; vgl. auch MV 8) Sie alle bezeugen den Umstand: „Die Barmherzigkeit übersteigt stets das Maß der Sünde, und niemand kann der verzeihenden Liebe Gottes Grenzen setzen.“ (MV 3) Dies ist, wie Franziskus es in *Amoris laetitia* 297 formuliert hat, „die Logik des Evangeliums“. Freilich ist nichts von dem, was Franziskus sagt, neu, aber er artikuliert es mit einer Frische, die neues Licht auf die Botschaft des Evangeliums wirft. Wie er es im Abschnitt des dritten Kapitels (von *Evangelii gaudium*) sagt, haben Christinnen und Christen nicht am Evangelium teil, indem sie neue Verpflichtungen auferlegt bekommen, sondern indem sie einfach dessen Freude, die Schönheit der Botschaft teilen und zu einem schmackhaften Mahl einladen. Die Botschaft muss also eine sein, die attraktiv ist.²⁶

3 Eine Gemeinschaft, die anzieht: Eine Kirche mit offenen Türen

Eine der Lektionen des Gleichnisses vom „unbarmherzigen Knecht“ (Mt 18,21–35) besteht darin, so Franziskus, „dass Barmherzigkeit nicht nur eine Eigenschaft des Handelns Gottes ist. Sie wird vielmehr auch zum Kriterium, an dem man erkennt, wer wirklich seine Kinder sind.“ (MV 9) Wenn wir selbst vom Erbarmen Gottes berührt sind, sind wir umgekehrt berufen, barmherzig zu sein. „Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur

²⁵ *Papst Franziskus*, Frühmesse im Vatikanischen Gästehaus Domus Sanctae Marthae: Für eine Kultur der Begegnung, 13. September 2016; online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_kultur-der-begegnung.html [Abruf: 05.05.2020].

²⁶ Vgl. EG 14.

Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen.“ (EG 88)

Daher muss die Barmherzigkeit und Zärtlichkeit Gottes in einer Kirche, die selbst barmherzig und zärtlich ist, konkrete Form annehmen. Das Evangelium wird am wirksamsten von einer Gemeinschaft verkündet, welche die Botschaft verkörpert und durch Anziehung evangelisiert. In Anspielung auf den bekannten Abschnitt aus dem Apostolischen Schreiben von Paul VI., *Evangelii nuntiandi* (76), schreibt Franziskus, dass „Menschen [es vorziehen], die Zeugen zu hören.“ (EG 150)

Die Kirche, die Mission betreibt, sollte alsdann eine „Oase[] der Barmherzigkeit“, ein „Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit sein, wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (EG 114). Eine Kirche, die anzieht, wird eine Kirche sein, die „das offene Haus des Vaters“ ist; das heißt, dass die „Türen der Sakramente [...] nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden“ dürfen (EG 47). Am Anfang seines Pontifikats hat Franziskus das Kind von Eltern getauft, die nicht kirchlich verheiratet waren – eine Praxis, die er lange befürwortet hatte und als Zeichen, dass die Kirche in der Lage sei, mit dem, was er später „irreguläre Situationen“ genannt hat, umzugehen.²⁷ Statt die Teilnahme an der Eucha-

ristie einzuschränken – sie ist „[k]eine Belohnung für die Vollkommenen“ –, besteht Franziskus darauf, dass sie ein „großzügiges“²⁸ Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ sei (EG 47). Der Beichtstuhl, in dem das Sakrament der Versöhnung gefeiert wird, ist „keine Folterkammer [...], sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn, die uns anregt, das mögliche Gute zu tun“ (EG 44). In *Amoris laetitia* appelliert Franziskus dafür, dass Katholikinnen und Katholiken, die geschieden und wieder verheiratet sind oder in zivilen Verbindungen leben, Möglichkeiten bekommen, so vollständig wie möglich am Leben der Kirche teilzunehmen. Solche Frauen und Männer, auch wenn sie den Erwartungen der Kirche nicht gerecht werden, dürfen sich weder exkommuniziert fühlen noch kann über sie gesagt werden, sie lebten automatisch in Sünde. Allen, die an derlei Großherzigkeit Anstoß nehmen (und es sind viele gewesen), sagt der Papst, dass die Verweigerung von Gottes Zärtlichkeit und Erbarmen mit den Menschen „die übelste Weise [sei], das Evangelium zu [verwässern]“²⁹ (AL 311 sowie auch AL 299–300).

Eine anziehende Kirche sollte auch eine der Ebenbürtigkeit sein, in der jede und jeder respektiert und gehört wird. Sie muss eine Kirche frei von Klerikalismus und verwurzelt in der Gleichheit der Taufe sein. In *Evangelii gaudium* schreibt Franziskus – Johannes Paul II. zitierend: „Man

²⁷ Der in diesem Zusammenhang vom Autor Stephen Bevans angegebene Link zu einem Artikel (auf www.catholic.org) über die Taufe des Kindes eines kirchlich nicht verheirateten Paares ist bedauerlicherweise nicht mehr aktuell (A. d. Ü.). Für Franziskus' Gedanken zu den „irregulären Situationen“, vgl. AL 296–300.

²⁸ Interessanterweise weicht die englische Übersetzung hier sowohl von der deutschen wie auch von der italienischen und französischen insofern ab, als nicht von einem „großzügige[n] Heilmittel“, sondern von einer Medizin gesprochen wird, die „powerful“ ist (A. d. Ü.).

²⁹ Es überrascht doch sehr, dass im deutschen Text davon gesprochen wird, das Evangelium werde auf übelste Weise „verflüssigt“, wo doch die Bedeutung von „water down“ *verwässern* meint – der deutsche Text wirkt damit schlichtweg sinnentstellend (A. d. Ü.).

darf nicht vergessen, dass wir uns, wenn wir von priesterlicher Vollmacht³⁰ reden, ‚auf der Ebene der *Funktion* und nicht auf der Ebene der *Würde* und der Heiligkeit‘ befinden“ (EG 104)³¹. Dann fährt Franziskus fort, indem er schreibt, dass „[d]as Amtspriestertum [...] eines der Mittel ist, das Jesus zum Dienst an seinem Volk einsetzt, doch die große Würde kommt von

der Taufe, die allen zugänglich ist. Die Gleichgestaltung des Priesters mit Christus, dem Haupt – das heißt als Hauptquelle der Gnade – schließt nicht eine Erhebung ein, die ihn an die Spitze aller Übrigen setzt“ (EG 104). In einer vielzitierten Rede vor Ordensoberen im November 2013 sprach sich Franziskus gegen die Übel des Klerikalismus aus, indem er davor warnte, dass eine schlechte Priesterausbildung „kleine Monster“ hervorbringe: „Und dann formen diese kleinen Monster das Volk Gottes. Da bekomme ich eine Gänsehaut.“³² Im Juni 2017, als Franziskus zu fünf neuen Kardinälen sprach, „sagte er diesen eindringlich, sie seien keine ‚Kirchenprinzen‘, sondern da, um der Wirklichkeit der ‚Sünde der Welt‘ ins Auge blickend zu dienen“³³. Alle Christinnen und Christen sind dazu berufen „missionarische Jüngerinnen und Jünger“ zu sein und zwar aufgrund ihrer Taufe und nicht aufgrund von irgendetwas Anderem. Solch ein Auftrag gibt allen Gliedern des Gottesvolks einen gewissen „Glaubensinstinkt“³⁴ oder einen *sensus fidei*. Auch wenn der Papst es hier nicht ausdrücklich sagt, dieser Status verleiht gewöhnlichen Christinnen und Christen eine Autorität, auf die zu hören ist (EG 119, auch EG 120; vgl. hingegen EG 31).

Weiterführende Literatur:

Noch immer lesenswert ist das frühe und sehr persönlich gehaltene Interview, das der italienische Jesuit geführt hat: *Antonio Spadaro SJ*, Das Interview mit Papst Franziskus, hg. v. *Andreas R. Batlogg SJ*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

Die zentralen Aussagen des Papstes zum Thema Mission finden sich in: Papst *Franziskus*, Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche. Das apostolische Schreiben „*Evangelii Gaudium* – Freude am Evangelium“, Leipzig 2014.

Die akribisch recherchierte Biografie von Jorge Bergoglio, verfasst vom bekannten britischen Religionsjournalisten *Austen Ivereigh*, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York 2014.

³⁰ In der englischen Übersetzung steht „*sacramental power*“, wo die deutsche Version von „priesterliche[r] Vollmacht“ spricht. Allerdings ist, wie der Autor, Stephen Bevans, nach Rücksprache mutmaßt, der ursprüngliche Textentwurf entweder in italienischer („*sacerdotale*“) oder spanischer („*sacerdotal*“) Sprache verfasst worden.

³¹ Das Zitat im Zitat stammt von *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* 51.

³² *Bill McGarvey*, Pope: Warns That Poorly Trained Priests Can Become ‚Little Monsters‘, in: *America. The Jesuit Review*, 4. Januar 2014; online: <https://www.americamagazine.org/content/all-things/pope-warns-poorly-trained-priests-can-become-little-monsters> [Abruf: 05.05.2020].

³³ Zitiert vom Internet-Portal *Crux. Taking the Catholic Pulse* (herausgegeben von *John L. Allen Jr.* und *Inés San Martín*). Der Artikel vom 28. Juni 2017 trägt den Titel: Pope to New Cardinals: You're Not Called to Be ‚Princes of the Church‘; online: <https://cruxnow.com/vatican/2017/06/pope-new-cardinals-youre-not-called-princes-church> [Abruf: 05.05.2020].

³⁴ *Sensus fidei* wird in EG 119 als „Glaubensinstinkt“ wiedergegeben (A. d. Ü.).

Franziskus beharrt auch darauf, dass die Kirche „eine arme Kirche für die Armen“ sein muss (EG 198), eine Formulierung, die er mehrfach wiederholt hat. Die Kirche muss der Welt zeigen, dass dies ihre Priorität sei und dass alle in ihr willkommen sind. Die Kirche hat es nötig, von den Armen in der Kirche evangelisiert zu werden als ein Zeichen des Willkommenseins, das diesen gebührt. Die Armen sind, mit anderen Worten, nicht nur *Gegenstand* kirchlicher Mission, sie sind darin vielmehr aktive Teilnehmerinnen und Teilnehmer. In einer der seltenen Verwendungen des Begriffs „Neuevangelisierung“ sagt Franziskus, dass diese „eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer [der Armen; A.T.] Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen“ sei (EG 198). Nochmals auf die Schreiben von Johannes Paul II. verweisend, meint Franziskus, die Einbindung der Armen ins Herz kirchlicher Mission sei der einzige Weg, „dass sich die Armen in jeder christlichen Gemeinde wie ‚zu Hause‘ fühlen. Wäre dieser Stil nicht die großartigste und wirkungsvollste Vorstellung der Frohen Botschaft vom Reich Gottes?“³⁵

Eine Kirche der Inklusion, der Ebenbürtigkeit, eine, die Arme willkommen heißt: das ist die Kirche, welche die Freude des Evangeliums hervorbringt samt deren Schönheit und Anziehung.

4 Eine Lehre, die anzieht: Eine kontextsensible Theologie

Da die Kirche eine Kirche der Mission ist, empfiehlt Franziskus den Bemühungen der Theologinnen und Theologen, „den

Dialog mit der Welt der Kultur und der Wissenschaft“ voranzutreiben (EG 133). Das Evangelium zu verkünden und in einer anregenden Weise zu lehren, ist für kirchliche Mission essenziell; die kulturelle und kontextuelle Wesensart des Glaubens außer Acht zu lassen, kommt einem Betrug an der Mission der Kirche gleich. „Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken.“ (EG 117) In der Tat muss die Kirche unentwegt „versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt“ (EG 41). Manchmal, so Franziskus, führe eine rein rechtgläubige Sprache Menschen in die Irre, denn „aufgrund ihres eigenen Sprachgebrauchs und -verständnisses [hören sie; A.T.] etwas, was nicht dem wahren Evangelium Jesu Christi entspricht“ (EG 41). An einer Formulierung festzuhalten, ohne zu versuchen, sie auf den Kontext anzuwenden, stellt das „größte Risiko“ dar (EG 41). Es besteht kein Zweifel darüber, dass der Versuch, die Botschaft des Evangeliums in eine kontextrelevante Sprache zu gießen, ein langsamer und riskanter Prozess ist. Allerdings dürfe uns dabei die Angst nicht zu sehr lähmen (vgl. EG 129). Stattdessen: „Wenn wir den Zweifeln und Befürchtungen erlauben, jeden Wagemut zu ersticken, kann es geschehen, dass wir, anstatt kreativ zu sein, einfach in unserer Bequemlichkeit verharren, ohne irgendeinen Fortschritt zu bewirken.“ Das Resultat käme „einer sterilen Stagnation der Kirche“ gleich (EG 129).

Es ist dieses Interesse an einer attraktiven, kontextsensiblen Lehre, das, so meine ich, Franziskus in seinen täglichen Predigten, wöchentlichen Ansprachen sowie sei-

³⁵ Das Zitat im Zitat stammt von *Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Novo Millennio ineunte* 50.

nen zentralen Schreiben motiviert. So thematisiert beispielsweise seine Enzyklika *Laudato si'* eines der dringlichsten Anliegen unserer Tage (LS 13). Franziskus' umstrittenes Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* nimmt Fragen und Themen in Angriff in Bezug auf Paare, die ohne Tauschein, in zivilen Verbindungen zusammenleben, die geschieden und wieder verheiratet sind. Franziskus' Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit und Zärtlichkeit, die komplexe Situation in konkreten Kulturen sowie die Vielschichtigkeit der modernen Welt drängen ihn dazu, in puncto sakramentaler Teilnahme an der Eucharistie und der Frage des Seelenzustands über die Standardlehre der Kirche hinauszugehen.

Natürlich gibt es Aspekte in Franziskus' Lehre, die viele als nicht anziehend erachtet haben. So läuft etwa seine Beharrlichkeit, zum Weiheamt nur Männer zuzulassen, dem Gros gegenwärtiger Sensibilität bezüglich Gender zuwider (vgl. z. B. EG 104). Hartnäckig lehnt er gleichgeschlechtliche Verbindungen ab (AL 52; 251), auch wenn seine Haltung gegenüber Homosexualität einigermaßen vielschichtig ist. „Wenn Gott eine homosexuelle Person sieht“, rasoniert Franziskus im Interview mit Antonio Spadaro, „schaut er diese Existenz mit Liebe an oder verurteilt er sie und weist sie zurück? Man muss immer die Person anschauen. Wir treten hier in das Geheimnis der Person ein.“³⁶ Es besteht allerdings kein Zweifel, dass Franziskus' Vertrauen in einen zärtlichen, barmherzigen Gott sowie sein Traum, die Kirche zu einer Zeugin für Gottes Umarmung aller Menschen zu machen, ihn herausfordert, eine Lehre formulieren zu wollen, welche die Menschen von heute verlockt³⁷,

sich auf eine Begegnung mit jener Freude einzulassen, die das Evangelium verheißt.

5 Fazit

Es gibt natürlich viele Arten, um Papst Franziskus' Verständnis von Mission zu thematisieren. Andere Beiträge in der Januar-Ausgabe 2019 des *International Bulletin of Mission Research* (IBMR) richten das Augenmerk etwa auf das ökologische Engagement des Papstes, auf seine Sorge um die Armen, auf die Weltchristenheit und die missionarische Ausbildung. Was ich hier versucht habe darzulegen, ist Papst Franziskus' grundlegende Überzeugung, dass Christinnen und Christen, um das Evangelium zu verkünden, von Gottes überwältigendem Erbarmen überzeugt sein und dieses Erbarmen in ihrem Leben und Lehren verkörpern müssen. Franziskus ist der festen Überzeugung, dass die Kirche weder durch Bekehrungszwang noch durch den Eifer der Missionarinnen und Missionare wächst. Sie wächst, indem sie ein unmissverständliches Sakrament der Gnade Gottes ist – und das mittels Anziehung.

Der Autor: *Stephen B. Bevans*, geb. 1944, ist emeritierter Professor für Mission und Kultur an der Catholic Theological Union in Chicago. Der Styler Missionar, der an der Gregoriana in Rom und an der University of Notre Dame seine theologischen Qualifikationen erworben hat, ist einer der renommiertesten Missionstheologen. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen zählen: *Essays in Contextual Theology* (2018), *Mission on the Road to Emmaus: Constants, Context, and Prophetic Dialogue* (2015).

³⁶ Antonio Spadaro SJ, Das Interview (s. Anm. 18), 50.

³⁷ Im englischen Original steht hier „attract“ (A. d. Ü.).

Martin Üffing SVD

Überlegungen zur Theologie der Mission

Das Missionsverständnis der Steyler Missionare

◆ Dezidiert als Missionsorden gegründet, verstehen sich die Steyler Missionare auch heute noch als ein solcher. Allerdings unterscheidet sich ihr aktuelles Missionsverständnis erheblich von dem ihres Ordensgründers Arnold Janssen im späten 19. Jahrhundert. Letzterer hatte sich angesichts eines Heilsverständnisses, das die Rettung eines jeden Menschen einzig in der katholischen Kirche versprach, dezidiert an jene gewandt, die nicht gläubig waren bzw. außerhalb der Kirche standen. Die Steyler Missionare von heute wollen vor dem Hintergrund der im 20. und 21. Jahrhundert vollzogenen kulturellen Veränderungen in den verschiedenen Teilen der Welt *dialogisch* und *prophetisch* für das Reich Gottes Zeugnis ablegen im Sinne eines umfassenden, evangeliengemäßen Einsatzes für die Menschen, auch und gerade bei Randgruppen bzw. Marginalisierten. (Redaktion)

„Wenn die Kirche ein Herz hätte, ein Herz, das noch schlägt, dann würden Evangelisation und Mission den Rhythmus des Herzens der Kirche in hohem Maße bestimmen.“¹ Diese Worte Eberhard Jüngels bringen auch heute noch auf den Punkt, was für die katholische Kirche das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck brachte, wenn es formulierte: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d.h. als Gesandte unterwegs) [...]“ (AG 2). Mission gehört nicht nur zum Wesen der Kirche, sondern Kirche ist auch Konsequenz von Mission, so dass wir sagen können, „nicht die Kirche hat eine Mission, sondern die Mission hat eine Kirche“².

1 Steyler Missionare und Mission

Als Teil der Kirche nehmen auch die Steyler Missionare (Gesellschaft des Göttlichen Wortes, SVD) an dieser Mission teil. Da der Orden sich als „missionarisch“ versteht, spielen das Missionsverständnis und die diesem Verständnis zugrunde liegende Theologie eine zentrale Rolle sowohl für die konkreten Aktivitäten als auch für das Charisma des Ordens.

Die regelmäßig stattfindenden „Generalkapitel“ (alle sechs Jahre) versuchen nicht nur Bestandsaufnahmen, sondern auch Akzente für den weiteren Weg der Gesellschaft zu setzen, die dann auf kontinentalen und nationalen Ebenen umzu-

¹ Eberhard Jüngel, Mission und Evangelisation, in: *ders.*, Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 115–136, hier: 155.

² Vgl. Stephen B. Bevans / Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll/NY 2011, 13–15.

setzen sind. Im Abschlussdokument des 15. Generalkapitels von 2000 heißt es daher: „Der veränderte und sich weiter ändernde Kontext der Mission heute verlangt von uns dringlicher denn je eine neue missionarische Antwort. Der Ausgangspunkt dafür muss immer die Überzeugung sein, dass Mission an erster Stelle ‚Werk des Geistes‘ (RM 24) ist und dass unsere Berufung als Einladung zur Mitarbeit an der Mission des Dreieinigigen Gottes zu verstehen ist. Durch den Willen des Vaters und das Wirken des Heiligen Geistes vermittelt das Göttliche Wort der Welt Leben und führt uns so enger zusammen.“³ Und weiter: „Unsere Diskussionen im Kapitel haben bestätigt, dass sich unser Verständnis von Mission ad gentes von einer ausschließlich geographischen Ausrichtung hin zu missionarischen Situationen verlagert hat. Aus unseren Konstitutionen, aus der Arbeit vergangener Kapitel, sowie im weiteren Rahmen, in dem sich unsere Sendung heute vollzieht, lassen sich vier neuralgische Momente herauskristallisieren, die nach unserer Antwort fragen: *Erstverkündigung und Re-Evangelisierung; Engagement für die Armen und Ausgegrenzten; interkulturelles Zeugnis und interreligiöses Verständnis*. Man kann unsere spezifische missionarische Berufung in verschiedener Weise zum Ausdruck bringen. Am treffendsten, glauben wir, wird sie mit dem Wort ‚Dialog‘ oder, genauer, ‚prophetischer Dialog‘ definiert [...].“⁴

1.1 Zum Werden des Steyler Missionswerkes

Das hier angedeutete Verständnis von Mission ist Ergebnis einer Entwicklung, die im Jahr 1875 mit der Eröffnung eines „deutschen Missionshauses durch Arnold Janssen (1837–1909) im niederländischen Dorf Steyl an der Maas begonnen hatte. Eine Gründung in Deutschland war wegen des Kulturkampfes nicht möglich gewesen. Der missionarische Aufbruch im 19. Jahrhundert im Allgemeinen und das in Frankreich entstandene Gebetsapostolat⁵ im Besonderen hatten Janssen tief beeinflusst. Mission hieß für ihn *„Menschen zu retten. Missionare sind so Gottes Mitarbeiter bei der Ausführung seines Willens ‚Menschen durch Menschen [zu] retten‘ [...]“*.⁶ Janssen unterstrich, dass die Liebe Gottes zu den Menschen das Hauptmotiv für Mission wäre und dafür, dass Missionare sich an der „Rettung“ der Menschen beteiligen müssten: *„Mitarbeiter Gottes zu sein heißt, mit Gott die Menschen zu lieben. Mission ist ein Werk der Nächstenliebe. Ja, es ist das höchste Werk der Nächstenliebe – denn was ist wichtiger als das ewige Heil der Menschen?“*⁷ Von diesen Gedanken um das Heil der Menschen angetrieben, verstand Arnold Janssen Mission vor allem als „Heidenmission“, d. h. als Einsatz für das Heil der Menschen, die weder Jesus Christus noch die Kirche kann-

³ Generalat SVD, Dokumente des 15. Generalkapitels SVD 2000 (Im Dialog mit dem Wort 1), Rom 2000, Nr. 34.

⁴ Ebd., Nr. 52 f.

⁵ Und zwar vor allem in den Schriften des französischen Jesuiten *Henri Ramière*, der sich der Idee eines Gebetsapostolates rund um die Herz-Jesu-Verehrung widmete. Arnold Janssen befasste sich v. a. mit dessen Werk *L'Apostolat de la prière*, Lyon–Paris 1861. In deutscher Übersetzung: *Der Gebetsapostolat, ein Bund frommer Christenherzen, um in Gemeinschaft mit dem Herzen Jesu den Triumph der Kirche und das Heil der Seelen zu erzielen*, Saarlouis 1865.

⁶ *Jürgen Ommerborn*, Arnold Janssen's Understanding of Mission in the Context of His Times, part I, *Verbum SVD* 49 (2008), 250.

⁷ Ebd.

ten. Das entsprach dem Missionsverständnis des 19. Jahrhunderts, das nicht nur von einem kirchlichen Exklusivismus („außerhalb der Kirche kein Heil“), sondern auch von Eurozentrismus geprägt war.

Aus der Gründung in Steyl ging das Steyler Missionswerk hervor, und wenige Jahre später (1879) konnten bereits die ersten Missionare nach China gesandt werden. Das Werk breitete sich rasch aus. Auf allen Erdteilen wurden Missions- und Arbeitsgebiete übernommen. „Als er [Arnold Janssen] am 15. Januar 1909 starb, arbeiteten (vor allem europäische) Steyler Missionare in allen Kontinenten.“⁸

1.2 Zur Situation heute

Seit damals hat sich Wesentliches nicht nur im Verständnis von Mission, sondern auch in der Wirklichkeit der Steyler Missionare verändert. Die gut 6000 Mitglieder des Ordens sind inzwischen in etwa 80 Ländern tätig. Von diesen stammen ca. 55 % aus Asien, ca. 29 % aus Europa, ca. 11 % aus Amerika und ca. 5 % aus Afrika und Madagaskar. Sie arbeiten heute als Missionare nicht nur in Afrika, Asien, Ozeanien und Südamerika, sondern auch in Europa und Nordamerika. Gerade die „Mission in Europa“ spielt für das veränderte Selbstverständnis des Ordens eine bedeutende Rolle.⁹

In ihrer Sendung leben und arbeiten die Steyler in interkulturellen missionarischen Teams mit Menschen aus unterschiedlichen Traditionen und Kulturen. So können sie die neuen Entwicklungen in der Welt von heute direkt erfahren, die zumeist komplexe Probleme für die Menschen mit sich bringen. Diese sind der Kontext ih-

rer Missionsarbeit. Im Rahmen des 15. Generalkapitel wurden solche neuen Trends des 21. Jahrhundert analysiert.¹⁰ Die Globalisierung, die Urbanisierung, die Migration, die Flüchtlingsproblematik und die Vertreibungen sind dabei Schlüsselwörter. Dadurch und aufgrund neuer Verkehrs- und Kommunikationstechnologien stehen die Menschen aus unterschiedlichen Kulturen heute im engeren Kontakt zueinander. Manche Gruppen werden in eine weltweite Einheitskultur gezwungen und manche an den Rand der Gesellschaft gedrängt oder ausgeschlossen (marginalisiert), weshalb viele Spannungen entstehen, die oft in Gewalt münden. Im religiösen Bereich nehmen die fundamentalistischen Haltungen zu, zugleich aber wachsen auch die Offenheit und das Interesse an anderen Religionen oder religiösen Traditionen. Im wirtschaftlichen Bereich wird die Kluft zwischen Arm und Reich trotz der Entwicklung neuer Technologien und globaler Wirtschaftskreisläufe immer größer. Dabei beutet das freie Wirtschaftssystem die Ressourcen der Erde aus und hinterlässt großen Schaden für das Ökosystem.

1.3 Mission als „prophetischer Dialog“

Angesichts dieser Realitäten wird den Mitgliedern der Gesellschaft des Göttlichen Wortes empfohlen, in ihrem missionarischen Einsatz sich dem prophetischen Dialog zuzuwenden, der als die angemessenste Antwort auf die genannten Herausforderungen erscheint (15. Generalkapitel). Die Verkündigung des Evangeliums soll das konkrete Leben berühren. Das heißt, die praktische Aufgabe der Steyler Missio-

⁸ Vgl. Fritz Bornemann, Geschichte unserer Gesellschaft, in: *Analecta SVD* 54 (1981), 25.

⁹ Siehe dazu beispielsweise: Martin Üffing, Missionar-sein in Europa – missionswissenschaftliche Überlegungen, in: *ders.* (Hg.), *Mission seit dem Konzil*, Sankt Augustin 2013, 177–219.

¹⁰ *Generalat SVD*, Dokumente des 15. Generalkapitels (s. Anm. 3), Nr. 15–20.

nare besteht darin, die Lebenswirklichkeiten der Menschen genau wahrzunehmen und zu analysieren, um im Dialog mit den Menschen neue Wege zu finden.

Hierbei führen die Missionare diesen Dialog aus der Überzeugung ihres Glaubens, den sie in ihrem persönlichen wie im gemeinsamen Leben ständig zum Ausdruck bringen. Schließlich müssen sie die Menschen einladen, in der *Communio*, also im Reich Gottes, dem Reich der Liebe, zu leben. Das ist das letzte Ziel des prophetischen Dialogs. Als bevorzugte Partner für diesen Dialog nennt das Generalkapitel: (1) Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören und diejenigen, die auf der Suche nach dem Glauben sind; (2) Menschen, die arm und an den Rand gedrängt sind; (3) Menschen verschiedener Kulturen und (4) Menschen unterschiedlicher Glaubenstraditionen und säkularer Ideologien.¹¹

Es geht beim „prophetischen Dialog“ um das Zeugnis für das Reich Gottes, das universal ist und von dem niemand ausgeschlossen ist. DIALOG deshalb, weil Zeugnis in einem Prozess geschieht, in dem Respekt, Achtung, Liebe, Zuhören, voneinander lernen usw. eine Rolle spielen. Der Missionar ist nicht jemand, der schon alles weiß, Rezepte mitbringt und auf alle Fragen und Herausforderungen eine Antwort parat hält. Der Missionar ist vielmehr jemand, der sich auf die Menschen einlässt, mit den Menschen lebt, keine Berührungängste hat. Er fängt nicht gleich an zu predigen, vielmehr geht es um das gemeinsame Leben. Im Handeln ist eigentlich schon alles gesagt, was gesagt werden muss. Darüber hinaus ist dieser Dialog PROPHETISCH: Er geschieht nicht von

einer neutralen Position aus, sondern auf der Grundlage christlichen Glaubens und christlicher Überzeugungen. Und je weiter der gemeinsame Weg gegangen wird, desto deutlicher wird auch das Zeugnis: das Reich Gottes ist durch den prophetischen Dialog gekennzeichnet von vier Anliegen („charakteristischen Dimensionen“), denen die Steyler Missionare besondere Aufmerksamkeit widmen: Bibelapostolat, missionarische Bewusstseinsbildung, der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und die Kommunikation.¹² Diese Anliegen sind in der Haltung des prophetischen Dialogs umzusetzen.

2 Missionstheologie

Bedeutende Anstöße für das gerade beschriebene Verständnis gingen vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus. Hier seien nur einige wenige Dokumente seit 1965 erwähnt: *Ad Gentes* (Missionsdekret des Konzils 1965), *Evangelii Nuntiandi* (Paul VI., 1975), *Redemptoris Missio* (Johannes Paul II., 1990) sowie *Evangelii Gaudium* (Franziskus, 2013). Sie sind Meilensteine auf dem Weg zur Ausarbeitung eines neuen Missionsverständnisses auf der Ebene der Universalkirche. Andere Anstöße gingen von kontinentalen Bischofskonferenzen v. a. in Lateinamerika und Asien aus. All diese Dokumente und Entwicklungen sind eine Fortführung dessen, was schon früher begonnen hatte, etwa in der Enzyklika *Maximum Illud* von Benedikt XV. (1919). Es sind theologische Überlegungen, die sich auch aus der konkreten Praxis der Mission ergeben. Sowohl die römischen als auch die Schreiben kontinentaler Bischofs-

¹¹ Ebd., 30–38.

¹² Ebd., 72.78.

konferenzen betrachten Mission demnach aus jeweils eigenen Perspektiven. Sie alle ergeben in der Zusammenschau Elemente gegenwärtiger kirchlicher Missionsverständnisse (im Plural!), die in der Perspektive ihrer Kontexte zu verstehen sind.

In seinem Werk „Transforming Mission“¹³ erläutert David Bosch Begriffe, die für die gegenwärtige Teilnahme der Kirche(n) an der Mission Gottes zentral sind: Mission als *Missio Dei*, als Vermittlung von Heil, als Frage nach Gerechtigkeit, als Evangelisation, als Befreiung, als Inkulturation, um nur einige zu nennen.

2.1 „Missio Dei“

Mission als „prophetischer Dialog“ findet seine theologische Grundlegung darin, dass die Initiative zur Mission von Gott selbst ausgeht. Gott ruft Menschen zur Teilnahme an dieser Mission – im Alten und im Neuen Testament finden sich dafür zahlreiche Beispiele. Es gibt Mission nicht, weil die Kirche damit begonnen hätte, sondern weil Gott als der Handelnde die Quelle der Liebe ist. *Missio Dei* besagt, dass Gott, der die Liebe ist, nach einem Gegenüber sucht und so zum Ursprung der Mission wird. Der dreifaltige Gott ist in sich Gemeinschaft, Bewegung, Dynamik. Die Kirche hat ihren Ursprung „aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes [...] gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ (AG 2). Das wird auch in *Dei Verbum*, der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, unterstrichen, wenn es dort heißt: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9):

dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen [...]“ (DV 2) Die Initiative geht von Gott aus – Gott lädt Menschen ein und Menschen antworten auf diese Erfahrung: „*Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.*“ (1 Joh 1,1–3) Aus der Menschwerdung des göttlichen Wortes (Prolog Johannesevangelium; Phil 2,6–11; Hebr 1,14 ...) und aus der Möglichkeit, mit dem menschgewordenen göttlichen Wort auch heute in Dialog zu treten, ergeben sich Konsequenzen für die, die an ihn glauben und ihm nachfolgen.

2.2 Dialog

Die Mission, die von Gott selbst ausgeht, ist zutiefst dialogisch. Dialog war ein zentrales Stichwort der Erneuerung der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil.¹⁴

¹³ In Deutsch: David Bosch, Mission im Wandel, Gießen 2011 (Original: Maryknoll/NY 1991).

¹⁴ Siehe dazu: Bischof Karl Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen

Die Öffnung der Kirche nach innen wie nach außen sollte vornehmlich mit Hilfe des Dialogs erfolgen. Auch die Beziehung des Menschen zu Gott kam in vielen Konzilstexten vorwiegend in der Form des Dialogs zum Ausdruck. Diese Öffnung steht in Verbindung mit der Beschreibung der Kirche als Grundsakrament für das Heil der Welt. Die Sendung der Kirche sollte sich vom Wesen des Heilsgeheimnisses her als dialogische Vermittlung vollziehen. In *Ecclesiam Suam* schreibt Papst Paul VI.: „Niemand ist ihrem [der Kirche] Herzen fremd. Niemanden betrachtet sie, als hätte er mit ihrer Aufgabe nichts zu tun. Niemand ist ihr Feind, der es nicht selbst sein will. Nicht umsonst nennt sie sich selbst katholisch, nicht vergebens ist sie beauftragt, in der Welt Einheit, Liebe und Frieden zu fördern.“¹⁵ Der Papst spricht über den Dialog nicht einfach als eine heute allgemeine Umgangsform oder eine neutrale Methode. Er meint ein Sprechen und Handeln, das stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist. „[...] Dialog ist immer auch für alle Beteiligten eine Herausforderung. Es geht darum, auf den anderen zu hören, im Zeugnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen [...]“.¹⁶

Eine solche (dialogische) Haltung wird schwerfallen, wenn man die Kontrolle nicht abgeben kann oder will – und sie

setzt eine gehörige Portion Gottvertrauen voraus. Dialog meint grundsätzlich einen Stil der Offenheit und Gesprächsbereitschaft in allen Lebensäußerungen. „[...] Mit Dialog ist eine Grundhaltung gemeint; eine Grundhaltung der Neugierde und des Verstehenwollens [...] das dialogische Prinzip ist das Ferment einer sich wandelnden Kirche [...] Die Kirche hat sich selbst und der ganzen Welt eine neue Idee, ein neues Verfahren und eine neue Hoffnung gegeben.“¹⁷

Seit dem Konzil und *Ecclesiam Suam* gehört das Wort „Dialog“ zum festen kirchlichen Sprachgebrauch. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zu anderen Religionen wird vom „interreligiösen Dialog“ gesprochen, doch weitet die „Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen“ (FABC, seit 1974) den Gebrauch des Begriffs aus und spricht von der Evangelisierung in Asien als einem dreifachen Dialog des Christentums mit Menschen anderer Religionen, verschiedener Kulturen und mit Menschen, die arm und ausgestoßen sind.¹⁸

Das Thema Dialog spielt spätestens seit dem Pontifikat Johannes Paul II. (1978–2005) in der theologischen Diskussion eine zentrale Rolle. Am 10. Mai 1984 veröffentlichte das Sekretariat für Nichtchristen das Dokument „Dialog und Mission“¹⁹, das Mission in einem weiten Sinn als Dienst am Kommen des Reiches Gottes versteht. Es geht nicht einfach um die Ein-

Bischofskonferenz in Fulda, Bonn 1994 (Schriften des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 17, 19. September 1994).

¹⁵ Papst Paul VI., „*Ecclesiam Suam*“, in: Herderkorrespondenz 18 (1963/64), 567 ff.

¹⁶ Hanspeter Heinz, „Kirche im Dialog – Dialog in der Kirche“, in: Annette Schavan (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1995, 85 ff.

¹⁷ Annette Schavan (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung (s. Anm. 16), 15.

¹⁸ In diesem Zusammenhang sei auf ein von der FABC herausgegebenes Werk mit Texten zum Thema Dialog verwiesen: Dialogue – Resource Manual for Catholics in Asia, Bangkok 2001.

¹⁹ Eigentlich: „Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission“. Siehe in: Ernst Furlinger, Der Dialog muss weiterge-

pflanzung der Kirche oder die Bekehrung von „Heiden“, sondern um den umfassenden Einsatz für den Menschen, wie er sich aus Botschaft und Handeln Jesu im Evangelium ergibt. Und so ist der Dialog vor allem eine Weise zu handeln, eine Haltung und ein Geist, der das eigene Verhalten leitet. „Er enthält Aufmerksamkeit, Respekt und Gastfreundschaft gegenüber den anderen. Er lässt Raum für die Identität des anderen, seine Ausdrucksweisen und seine Werte. *Dialog ist daher die Norm und die notwendige Weise jeder Form christlicher Mission, als auch von jedem ihrer Aspekte, sei es einfache Präsenz, Zeugnis, Dienst oder direkte Verkündigung. Jede Mission, die nicht von einem solchen dialogischen Geist durchdrungen ist, würde gegen die Forderungen echter Menschlichkeit und gegen die Lehren des Evangeliums verstoßen.*“²⁰

2.3 „Harmonie“ als Ziel von Mission

Mission in diesem Sinne bedeutet immer ein Überschreiten von Grenzen („passing over“) hin zu „anderen“ Menschen. Es geht darum, Einheit und Leben im Sinne der Botschaft Jesu vom Reich Gottes zu suchen – in offenen und toleranten Begegnungen, auf der Suche nach Wegen des Zusammenlebens, im gemeinsamen Einsatz für gemeinsame Werte vom Mensch-sein und Leben. Die FABC hat sich seit ihren Anfängen in den 1970er-Jahren auf die Suche nach einem „Symbol“ gemacht, das auf asiatische Weise das Ziel christlicher Mission darstellen könnte und kommt dabei auf den asiatischen Begriff der Harmonie.²¹ Gemeint ist damit der Einsatz für Gerechtigkeit, Liebe,

Frieden und Leben. Konkret heißt das: Soziales Engagement für die Menschen – motiviert von Gottes allen geltenden Einladung in die Gemeinschaft mit ihm –, das dann eben auch Grenzen von Religionen, sogar die Grenzen des Christentums, überschreiten mag. Harmonie wird verstanden als ein Symbol, das den gesamten Menschen in seinen Beziehungen und Interaktionen mit anderen Menschen, mit dem Universum, mit dem Göttlichen anspricht. Eine Vision der Harmonie kann eine Quelle gemeinsamer Inspiration und ein Ziel gemeinsamen Handelns sein.

Und so ist christliche Mission immer auch kontextuell zu verstehen – ausgehend von der universalen Botschaft Jesu und seinem Verständnis, den Willen Gottes zu tun in den verschiedenen Kontexten unserer Welt, wo es Widersprüche zur Vision Jesu vom Reich Gottes gibt und auf welche Weise diesen Widersprüchen christlich und auch zusammen mit anderen zu begegnen ist.

Der Gründer der SVD kannte eine ganz andere Welt. Im Gebetsapostolat jedoch fand Arnold Janssen schon damals reichlich Gelegenheit, sich auf die Suche nach den „verlorenen Schafen“ zu machen, von denen die Bibel spricht. Heute gibt es auch in Europa Millionen solcher „verlorener Schafe“, Menschen, die sich den Kirchen entfremdet haben und weder in ihrem Leben noch in ihrem Tod einen Sinn sehen können. Kleine missionarische Lebensgemeinschaften der Zukunft müssen „Oasen“ sein für alle, die auf der Suche nach „dem Weg, der Wahrheit und dem Leben“ sind.

hen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 434–448.

²⁰ Dialog und Mission, 1984, 29.

²¹ Siehe Miguel M. Quatra, At the Side of the Multitudes. The Kingdom of God and the mission of the Church in FABC documents, Manila 2000, vor allem: „3. A new mission in dialogue“, 194 ff.

3 Abschluss

Die Steyler Missionare haben den Veränderungsprozess im Verständnis von Mission mitgetragen und mitvollzogen. Die Ordensgemeinschaft wurde als „*Gesellschaft des Göttlichen Wortes*“ vom Hl. Arnold Janssen in der Hochblüte des Kolonialismus gegründet. Er war davon überzeugt, dass „*die Verkündigung der Frohbotschaft das erste und höchste Werk der Nächstenliebe ist*“, und so sandte er Steyler Missionare und Steyler Missionsschwestern in alle Kontinente. Bis heute ist die Frohe Botschaft Jesu vom Reich Gottes das Zentrum aller missionarischen Bemühungen.

Aber das Verständnis und die Praxis von Mission haben sich verändert. Dabei ist es der SVD zu Gute gekommen, dass die internationale Gemeinschaft in allen Kontinenten Wurzeln geschlagen hat und dort heimisch geworden ist. Vor allem in Asien lernten die Mitglieder der Gesellschaft den respektvollen, ja ehrfürchtigen Dialog mit Jahrtausende alten anderen religiösen Traditionen. In Afrika und Ozeanien wurde man konfrontiert mit kulturellen Gegebenheiten, die eine tiefgreifende Inkulturation des Evangeliums verlangten. In La-

teinamerika machten Steyler den Schrei unterdrückter Völker nach Menschenwürde und Befreiung zu ihrem eigenen Anliegen. In Europa war der Orden zunehmend betroffen von der Entkirchlichung der Menschen, die einherging mit einer intensiven spirituellen Suche.

Diese verschiedenen Kontexte halfen, den Weg der Mission zunehmend als einen „*prophetischen Dialog*“ zu begreifen mit Menschen anderer Religionen und Kulturen, mit Armen und Unterdrückten sowie mit Suchenden. „*Prophetisch*“ ist der Dialog, weil die SVD sich aus der Perspektive der biblischen Offenbarung für den Aufbau des Reiches Gottes einsetzt. Dabei besteht die Überzeugung, dass Gott immer schon im Einsatz vieler Menschen und Gruppierungen am Wirken ist und dass Mission – wie es das Konzil sagt – Mitarbeit an der Mission Gottes ist, die auch schon von Menschen anderer Kulturen und Religionen praktiziert wird.

Dieses Verständnis von Mission wollen die Steyler Missionare aktiv in ihre Ortskirchen einbringen und in diesem der Kirche wesentlichen Bereich zur Klärung, zur Orientierung und zu neuer Motivation beitragen. So wollen die Steyler Missionare an einem tragfähigen Netz des Lebens, der Hoffnung und der Zukunft mitknüpfen, weil sie sich von der Liebe Christi dazu gedrängt fühlen (vgl. 2 Kor 5,14).

So wird „Dialog“ als der Weg der Mission vorgeschlagen, weil das am ehesten dem Evangelium entspricht, ebenso wie dem heutigen Selbstverständnis der Menschen und den gesellschaftlichen Gegebenheiten. Dialog üben heißt Machtpositionen aufgeben, einander auf Augenhöhe begegnen, den Anderen in seinem Anderssein ernst nehmen und ihm/ihr wertschätzend zu begegnen. Es heißt, sich selbst aussetzen und in einen Veränderungspro-

Weiterführende Literatur:

Stephen B. Bevans / Roger P. Schroeder, Constants in Context – A Theology of Mission for Today, Maryknoll/NY 2004.

Stephen B. Bevans / Roger P. Schroeder, Prophetic Dialogue – Reflections on Christian Mission Today, Maryknoll/NY 2011.

Michael Sievernich, Die Christliche Mission – Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

Martin Üffing (Hg.), Mission seit dem Konzil, Sankt Augustin 2013.

zess hineingehen, so wie es uns Gott in Jesus Christus vorgelebt hat, der „*sich entäußerte*“ (Phil 2,7), um uns befreiend zu begegnen.²²

All das ist dann immer neu im Hinausgehen zu und der Begegnung mit den Menschen in konkrete Praxis umzusetzen. Der erste Schritt der Mission besteht im Erlernen der Lebenssituationen von Menschen, zu denen Missionare sich gesandt wissen. Ganz gleich aber, wer diese Menschen sind – Menschen auf der Suche nach dem Glauben oder Menschen, die arm und an den Rand gedrängt sind, Menschen verschiedener Kulturen oder unterschiedlicher Glaubenstraditionen –, Mission bleibt nicht beim Kennenlernen stehen, sondern sucht immer neu nach Wegen, die Botschaft des Evangeliums Jesu Christi zu vermitteln und anzubieten.

Der Autor: Prof. P. Dr. Martin Üffing SVD, seit 2016 Provinzial der deutschen Provinz der Steyler Missionare ist Missionswissenschaftler, Mitglied des Steyler Missionswis-

senschaftlichen Instituts St. Augustin und Professor für Missionswissenschaft an der Kölner Hochschule für Katholische Theologie (KHKT, bisher Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin); von 1992–2002 Tätigkeit auf den Philippinen an der Divine Word School of Theology und am Divine Word Seminary in Tagaytay City sowie seit 1996 Lehrtätigkeit am Institute for Consecrated Life in Asia (ICLA) in Quezon City. Neben seiner Lehrtätigkeit war er seit 1994 in der Ausbildung zukünftiger Missionare tätig. Veröffentlichungen: „Theologie als Grundlage der Missions- und Entwicklungszusammenarbeit“, in: Missionszentrale der Franziskaner e.V., Frage nicht, wie wir die Welt bekehren! (Gründe Reihe 119), Bonn 2020, 6–21; „Intercultural Living: Exploration in Missiology“ (Herausgeber und Co-Autor, mit Lazar T. Stanislaus), Maryknoll/NY, 2018. „Von der Dynamik, anders zu glauben“, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth, Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen (ThEW 12), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 170–195.

²² Franz Helm SVD, Missionsverständnis auf dem Prüfstand. Aktuelle Tendenzen in der Kirche Österreichs, in: bilum 1 (2009), 4 f.; online: <https://www.steyler.eu/media/svd/docs/Dokumente-AT/ZSG/bilum/bilum-1/Zusaetze/Missionsverstaendnis.pdf> [Abruf: 04.05.2020].

Wolf-Gero Reichert

Mission und Entwicklung im Angesicht des Dschagannath-Wagens

Ein Werkstattbericht zur weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart in sozialetischer Perspektive

♦ Ausgehend von der Beobachtung, dass drängende Probleme unserer Zeit häufig nicht lokal begrenzt sind, sondern Menschen auf der ganzen Welt betreffen, fragt dieser Werkstattbericht danach, wie weltkirchliche Arbeit einer Diözese in Deutschland – hier am Beispiel Rottenburg-Stuttgarts – gestaltet werden kann. Der Beitrag hebt hervor, dass Kirche als globales Netzwerk von Diözesen, die auf vielfältige Weise miteinander verbunden sind, sich sowohl um die Förderung der Menschen vor Ort kümmern als auch die wechselseitige Verbundenheit ernst nehmen soll. Wie daraus eine verantwortungsvolle und für alle befruchtende Solidarität entstehen kann, zeigt der Beitrag an konkreten Beispielen auf. (Redaktion)

Dschagannath heißt der Prozessionswagen, der in Indien zu Ehren des Gottes Vishnu-Krishna durch die Straßen gefahren wurde. Aufgrund von Größe und Gewicht ist er nur schwer zu steuern und kaum mehr zu bremsen, wenn er einmal in Fahrt kommt. Man sagt, dass immer wieder Gläubige dabei auch unter die Räder gekommen sind. Für den britischen Soziologen Anthony Giddens steht dieser Dschagannath als Bild für eine globalisierte Hochmoderne, deren Institutionen sich weltweit mit immer größerer Kraft entfalten. Er denkt dabei an die Weltwirtschaft mit ihrer internationalen Arbeitsteilung, aber auch an Wissenschaft, Technik und den globalisierenden Einfluss der Medien. Der Dschagannath-Wagen sei „eine nicht zu zügelnde und enorm leistungsstarke

Maschine, die wir als Menschen kollektiv bis zu einem gewissen Grade steuern können, die sich aber zugleich drängend unserer Kontrolle zu entziehen droht und sich selbst zertrümmern könnte“¹. Die dadurch geformte „Weltgesellschaft ist nicht beständig und stabil, sondern angstbeladen und von tiefreichenden Gegensätzen gezeichnet“². Es überrascht daher nicht, dass sich nicht mehr nur Menschen in den peripheren Ländern des globalen Südens angesichts dieser Entwicklung, die sich tief auf ihre Traditionen und ihr alltägliches Leben auswirkt, oft als machtlos erleben.

Zugleich zeigt die Ankunft von Geflüchteten und Migranten in Deutschland eindrucksvoll, wie das Leben in Mitteleuropa mittlerweile mit den politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen so-

¹ Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne* (stw 1295), Frankfurt a. Main ³1999, 173.

² Ders., *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert* (Edition Suhrkamp 2200), Frankfurt a. Main 2001, 31.

wie religiösen Verhältnissen weltweit verbunden ist. Die Migranten lehren uns, dass die Trennung zwischen „armem Süden“ und „reichem Norden“ als geographische Beschreibung immer mehr an Bedeutung verliert. „Süd“ und „Nord“ werden zu sozialen Begriffen.³ Die Brüche und Konfliktlinien zwischen arm und reich, zwischen Profiteuren und Ausgeschlossenen, durchziehen längst alle Gesellschaften und bilden nicht mehr eine geographische Trennlinie. Auch die Herausforderungen haben sich globalisiert: die weltweite Erwärmung, Migration und Flucht, Krankheiten und Pandemien, Terror und Krieg sind Menschheitsprobleme, deren Lösung international angelegt sein muss – oder deren Steuerung zumindest, eingedenk des Bildes des Dschangannath-Wagens und seinen Implikationen, global angegangen werden muss.

Was bedeutet diese kurze Gegenwartsdiagnose für die weltkirchliche Arbeit einer Diözese in Deutschland? Welche Konsequenzen lassen sich für ein kirchliches Handlungsfeld ableiten, das im 20. und 21. Jahrhundert von den Begriffen Mission und Entwicklung geprägt worden ist? Im Folgenden sollen die großen Begriffe Weltkirche (1) sowie Mission und Entwicklung (2) auf ihre konkrete Praxisrelevanz hin befragt werden. Anschließend werden mit der Partnerschafts-, der Projektzusammen- und der Kampagnenarbeit drei Handlungsfelder exemplarisch auf ihre Potenziale hin befragt, Solidarität zu globalisieren (3).

1 Was ist Weltkirche?

Die katholische Kirche ist Weltkirche. Dies kann man in verschiedenen Hinsichten verstehen. Geografisch gesehen gibt es in (fast) jedem Land der Erde Menschen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen, und es existieren kirchliche Strukturen, die diesem Glauben einen Rahmen geben wollen; gleichzeitig suchen katholische Migranten auch kirchlich – zeitweilig oder dauerhaft – eine neue Heimat und bringen damit Weltkirche mit. Ekklesiologisch kommt das in der Unterscheidung von Orts- und Weltkirche zum Ausdruck. Jede Diözese ist als Ortskirche eine solche im vollumfänglichen Sinne, aber nur, wenn sie mit den anderen Diözesen und mit Rom in Verbindung bleibt und damit immer auch Weltkirche ist (LG 23).⁴ Soziologisch kann die Weltkirche damit auch als globales Netzwerk von Diözesen beschrieben werden, das durch regionale Bischofskonferenzen, Synoden und den Papst koordiniert wird. Sozialethisch kann der Begriff „Weltkirche“ – im Sinne von 1 Kor 12 – auch so verstanden werden, dass dieser „eine Leib mit vielen Gliedern“ zur wechselseitigen Solidarität verpflichtet ist. Und schließlich auch administrativ – am Beispiel der Diözese Rottenburg Stuttgart – betrachtet: Diese hat im Jahr 1967 eine eigene Abteilung *Weltkirche* auf Leitungsebene eingerichtet, um den missionarischen Aufbrüchen, die Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) und Prälat

³ Markus Büker, Einführung in die Bausteine, in: *Bischöfliches Hilfswerk MISEREOR e. V.* (Hg.), Bausteine zur Enzyklika *Laudato Si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus von Papst Franziskus, Aachen 2015, 4; online: <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/bausteine-zur-encyklika-laudato-si.pdf> [Abruf: 21.04.2020].

⁴ Das weltweit explodierende Phänomen der Pfingstkirchen kennt dieses Charakteristikum nicht, da sie sich ja gerade als Gemeinden definieren, die selbstständig und selbstbestimmt sind und deren Zusammenhang eher locker bleibt.

Eberhard Mühlbacher († 2016) auf dem Zweiten Vatikanum erlebt haben, zu begreifen und diese zu unterstützen.⁵ Diese Abteilung stellt eine von 16 Hauptabteilungen dar, deren Aufgabe es ist, mit Partnerdiözesen Kontakt zu halten und verschiedene Austauschprozesse zwischen den Diözesen und ihren jeweiligen Kirchengemeinden, Ordensgemeinschaften und Verbänden zu organisieren – kommunikativ, finanziell, spirituell.

2 Was kann Mission und Entwicklung angesichts globaler Herausforderungen bedeuten?

Eine grundlegende Aufgabe der Hauptabteilung Weltkirche ist es, Partnerdiözesen in ihrer missionarischen Arbeit zu unterstützen. Gegenüber anderen Akteuren der Entwicklungszusammenarbeit bringt dies den Vorteil mit sich, unabhängig von der (demokratischen) Qualität der Regierungsführung mit Partnern zusammenarbeiten zu können, die inhärenter Teil der jeweiligen Zivilgesellschaft und dadurch nah an der Lebenswirklichkeit der Menschen sind. Welcher Begriff von Mission dabei tragend ist, zeigt am besten ein Einblick in die Praxis: Typischerweise gestaltet sich die Gründung einer Missionsstation beispielsweise in Indien so, dass ein Team – zumeist ein Pfarrer und zwei oder drei Ordensschwwestern – sich in einem Dorf niederlässt, sich also in einem Haus

einmietet und langsam die für die missionarische Arbeit erforderliche Infrastruktur aufbaut. Meist werden zunächst eine Schule oder eine Gesundheitsstation eingerichtet, die unter anderem Programme zur Alphabetisierung und zur Bewusstseinsbildung aufweisen. Durch diese ganzheitliche Entwicklungsarbeit zum Heil der Menschen formt sich langsam eine Gemeinde, die irgendwann auch eine Kapelle oder eine Pfarrkirche benötigt.⁶

Insofern geht es bei der Projektförderung seitens der Diözese Rottenburg-Stuttgart immer um konkrete Menschen und ihre Bedürfnisse. Ihr Anliegen ist es, bei den Menschen zu sein und ihre Teilhabe an Nahrung, Wohnraum, Arbeit, Bildung, Gesundheit und kirchlichen Grundvollzügen zu ermöglichen. Mission und Entwicklung als Begriffe sind damit enger miteinander verbunden, als es in säkularen Diskursen erscheinen mag. Mission zielt mit Papst Franziskus darauf ab, das „Reich Gottes präsent zu machen“ (EG 176). In der Zeugnisgabe dafür geht es immer auch um den Einsatz für „eine Welt, in der alle unter gerechten und menschenwürdigen Bedingungen leben können“⁷.

Allerdings gilt es, gerade in Zeiten des Dschagannath-Wagens, zu fragen: Wer „missioniert“ und wer „entwickelt“ eigentlich wen? Im Sinne kommunikativer Austauschprozesse sieht sich die Hauptabteilung Weltkirche auch als Seismograf für kirchliche und (welt-)gesellschaftliche

⁵ Thomas Broch, Getragen vom pfingstlichen Ereignis des Konzils, in: *Johannes Bielefeld / Thomas Broch / Heinz Detlef Stäps* (Hg.), *Eine Welt.Kirche. 50 Jahre weltkirchliche Solidarität in der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, Ostfildern 2017, 47 f.

⁶ Die meisten Begünstigten katholischer Schulen oder Gesundheitseinrichtungen sind in Indien in der Regel Hindus und Muslime. In Gebieten, in denen es Konversionsverbote gibt, unterbleiben die formale Gründung von Gemeinden und der Bau von Kapellen oder Kirchen meist ganz.

⁷ Weltkirchliche Arbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Grundsatzbeschluss des Sechsten Diözesanrats der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 2007, 6.

Entwicklungen, von denen Kirche und Gesellschaft in Deutschland lernen und profitieren können. Dies kann angesichts des Klimawandels bedeuten, den Blick auf den Lebensstil der Menschen in Deutschland zu lenken und dafür zu sensibilisieren, wie sich dieser auf die Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens auf den Marshallinseln auswirkt,⁸ und zu fragen, inwiefern selbiges die Christinnen und Christen hierzulande in ihrem politisch-prophetischen Handeln herausfordert.⁹

Ein anderes Beispiel ist das Feld der pastoralen Strukturen. Mehr und mehr ist man bereit, von den Erfahrungen in anderen Teilen der Welt zu lernen. Denn wo wir gerade erst beginnen, über neue Strukturen nachzudenken – schließlich reicht die Anzahl der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die bestehenden Gemeindestrukturen schon lange nicht mehr aus –, können wir von unseren weltweiten Partnern lernen, die schon lange mit einer viel geringeren Zahl von Hauptamtlichen eine weitaus größere Anzahl von Gläubigen betreuen. Kleine christliche Gemeinschaften ohne Hauptamtliche sind ein Modell, das sich in vielen Teilen der Welt bewährt hat. Es stärkt das Engagement und die Verantwortung von Laien und es fördert das spirituelle Wachstum der Gemeinden.¹⁰

Ein hierbei hilfreiches Missionsverständnis schließt an den Begriff der Solidarität an. Mission beruht dann auf Gegen-

seitigkeit und versteht die (Welt-)Kirche als soziales Gebilde, welches sich im Lichte des Reiches Gottes und mit Blick auf lokale und globale Zukunftsherausforderungen verändern muss. Nach Friedhelm Hengsbach hat eine solche Solidarität drei Bestandteile: ein Gefühl wechselseitiger Verbundenheit, ein Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtung und ein darüber hinausreichendes gemeinsames Verständnis, dass die jeweilige Gemeinschaft und ihre Ziele sich als berechnigte Interessen ausweisen lassen.¹¹

Im Anschluss daran hat der sechste Diözesanrat der Diözese Rottenburg-Stuttgart in seinem Grundsatzbeschluss von 2007 der Hauptabteilung Weltkirche eine solche „Mission“ ins Stammbuch geschrieben: Sie solle vollziehen, was Weltkirche dem Begriff nach ist, und sich damit für die Verwirklichung von „Solidarität mit anderen Ortskirchen“¹² einsetzen. Konkret kann dies mit Hengsbach bedeuten: Die Zugehörigkeit zum weltkirchlichen Netzwerk der Diözese Rottenburg-Stuttgart wird von den Mitgliedern erstens für so bedeutsam gehalten, dass es zu einem wechselseitigen Verbundenheitsgefühl führt. Zweitens geht das Bewusstsein damit einher, dass gegenseitige Hilfen erwartet werden können. Drittens wird implizit unterstellt, dass dieses Netzwerk keine exklusive Kampfgemeinschaft zur Durchsetzung von Partikularinteressen darstellen will, sondern dass seine Ziele berechtigten Interessen entspre-

⁸ Kira Vinke, Die zweite Welle der Migration. Klimafolgen auf den Marshallinseln, in: Der geteilte Mantel. Das Magazin zur Weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 2019, 24 f.

⁹ Gebhard Fürst, Nansen-Pass für Klimaflüchtlinge? Globale Tragödien erfordern mutige Lösungen, in: ebd., 46 f.

¹⁰ Ramesh Lakshmanan, Basic Ecclesiastical Communities. Neue Wege zu einer partizipativen Kirche, in: Der geteilte Mantel. Das Magazin zur Weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 2018, 44–47.

¹¹ Friedhelm Hengsbach, Die anderen im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt 2005, 79 f.

¹² Weltkirchliche Arbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart (s. Anm. 7), 6.

chen.¹³ In Kurzform kann die Mission der Hauptabteilung Weltkirche damit folgendermaßen gefasst werden: Solidarität im partnerschaftlichen Netzwerk kirchlicher Akteure global gestalten und durch das Partnernetzwerk weltweite Solidarität, insbesondere mit Bedürftigen und Entrechteten, zu verwirklichen.

3 Globalisierung der Solidarität

Im Sinne gemeinsamer, aber differenzierter Verantwortung für eine weltweit handlungsfähige Kirche im Zeitalter des Dschangannath-Wagens kommt Ortskirchen wie der Diözese Rottenburg-Stuttgart aufgrund ihrer finanziellen Spielräume und ihrer relativen Nähe zu den Entscheidungszentren der Global Governance eine besondere Rolle zu, weltkirchliche Zusammenarbeit zu ermöglichen. Sie stößt dabei aber auch an innere und äußere Grenzen. Dies sei beispielhaft an den drei Handlungsfeldern Partnerschafts-, Projektzusammen- und Kampagnenarbeit aufgezeigt:

3.1 Qualifizierung von Partnerschaften

Um fruchtbare Austauschprozesse in der Weltkirche auf ein breites Fundament zu stellen, und damit dezentral möglichst viele Perspektivweiterungen im Sinne weltkirchlichen, interkulturellen und globalen Lernens zu ermöglichen, wirbt die Hauptabteilung Weltkirche für die Bildung und Fortentwicklung von Direktpartnerschaften. Die sich daraus ergebende Dichte an Partner-

schaften zwischen Kirchengemeinden, Verbänden und Ordensgemeinschaften ist vermutlich einzigartig in Deutschland. So unterhält mehr als jede zweite Kirchengemeinde in der Diözese eine Verbindung zu kirchlichen Partnern in Ländern des Südens.

Obgleich diejenigen, die eine solche Partnerschaft mit Leben füllen, in den Kirchengemeinden oft vor der Herausforderung stehen, jüngere Generationen einzubeziehen, ist (noch) viel Dynamik spürbar. In verschiedenen Angeboten der Fort- und Weiterbildung für Haupt- und Ehrenamtliche wird versucht, die Beziehungen lebendig zu halten und mit neuen Impulsen zu befruchten. Wichtig dabei ist es, diese nicht zu verengen, sondern weit zu halten und offen zu sein für verschiedene Dimensionen: Mit- und füreinander beten, umeinander wissen, füreinander eintreten und einander begegnen.¹⁴

Traditionell waren Missionarinnen und Missionare, Fidei-Donum-Priester und Fachkräfte aus der Diözese wichtige Kontaktpunkte, die Anlass zur Gründung einer Partnerschaft gaben. Mittlerweile hat sich auch hier die Situation ausbalanciert bzw. verkehrt: Während aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart noch 138 Missions- und Fachkräfte in derzeit 39 Ländern „vor Ort“ sind, leben und arbeiten wesentlich mehr (Ordens-)Priester und -Frauen aus der Weltkirche in der Diözese und bauen ihrerseits neue Brücken.

Ein zunehmend wichtiges Feld sind die weltkirchlichen Friedensdienste, in deren Rahmen jährlich bis zu 45 junge Erwachsene in Partnerdiözesen und -gemeinden

¹³ Der US-amerikanische Sozialphilosoph Alan Gewirth sieht beispielsweise Solidarität im Dienste der Verwirklichung eines höheren Verwirklichungsniveaus von Menschenrechten für alle Mitglieder einer Gesellschaft. Er hofft darauf, dass sich zunehmend das Bewusstsein durchsetzt, dass die eigenen Rechte dauerhaft nur solidarisch verwirklicht werden können. *Alan Gewirth, The Community of Rights*, Chicago 1996, 75–79.

¹⁴ Weltkirchliche Arbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart (s. Anm. 7), 18.

für ein Jahr entsandt werden. Umgekehrt werden bis zu 14 Freiwillige in der Diözese aufgenommen. Nach diesem Jahr des Mit-lebens, Mitbetens und Mitarbeitens bringen beide Gruppen oft tiefgreifende Lern- und Glaubenserfahrungen mit „heim“, die sie je in unterschiedlicher Weise einbringen und zu mehr Verständnis füreinander und für eine solidarische Welt(-kirche) beitragen.¹⁵ Doch sie stellen oft auch kritische Fragen, die für die Qualifizierung von Partnerschaften (überlebens-)wichtig sind. In der postkolonialen Perspektive von critical whiteness fragen sie:

– Warum wird Solidarität in der Partnerschaft oft mit Nord-Süd-Geldtransfers gleichgesetzt? Wird die „Hilfe“ vielleicht nur vorgeschoben, weil man selbst nicht empfangen kann oder sich eingestehen will, dass auch der eigene Lebensstil damit auf dem Prüfstand steht?

– Weshalb gelingt es so selten, Migrantinnen und Migranten mit ihren Erfahrungen und ihrer Expertise in die Partnerschaftsarbeit einzubeziehen?

– Werden die missionarischen Kompetenzen von weltkirchlichen Priestern und Ordensfrauen wirklich ernst genommen und abgefragt?

– Kann der Generationenumbruch gelingen, wenn die Formen der Partnerschaftsarbeit oft paternalistisch und prädigital sind?

– Wo kommen junge Erwachsene mit ihren interkulturellen und kosmopolitischen Vorstellungen vor?

3.2 Zukunftsfähige Unterstützung von Partnerdiözesen

Im Verbund und in Abstimmung mit den internationalen katholischen Hilfswerken, den Weltkirche-Abteilungen anderer Diözesen und weiteren Organisationen der (kirchlichen) Entwicklungszusammenarbeit gestaltet die Hauptabteilung Weltkirche Förderbeziehungen zu Diözesen und Ordensgemeinschaften in mehr als 80 Ländern. So gehen pro Jahr unaufgefordert ca. 1000 Projektanträge ein. Leitend dabei ist die Idee, wie dem missionarischen Auftrag der Kirche in der je spezifischen Situation vor Ort entsprochen werden kann.¹⁶ Die eingehenden Anträge werden auf Basis einer Kriteriologie bearbeitet, die sich in einem durch Erfahrung und Austausch geprägten Reflexionsprozess über viele Jahre hinweg herausgeprägt hat.

Dennoch nimmt auch die Hauptabteilung Weltkirche implizit Wertentscheidungen vor: Zum einen, insofern sie angesichts einer stetig anwachsenden Anzahl von Anträgen – ermöglicht, aber auch mitverursacht durch die elektronischen Kommunikationsmittel – gezwungen ist, bestimmte Länder oder Handlungsfelder zu priorisieren und andere zu posteriorisieren. Diese Abweichung vom Ideal des Antragsprinzips ist dahingehend rechtfertigbar, dass auch die Effizienz der Antragsbearbeitung im wohlüberlegten Eigeninteresse der Partner liegt.¹⁷ Zum anderen aber auch durch einen Fokus auf bestimmte Themenfelder,

¹⁵ *Juliane Kautzsch*, Ein Jahr lang die Perspektive wechseln, in: *Johannes Bielefeld / Thomas Broch / Heinz Detlef Stäps* (Hg.), *Eine Welt.Kirche* (s. Anm. 5), 380–384.

¹⁶ Die Pointe dabei ist, dass Ideen und Lösungsansätze nicht von denjenigen vorgegeben werden, welche über finanzielle Mittel und damit über Macht verfügen, sondern von denjenigen, die am besten wissen, was angebracht und wirksam ist. Ihr Budget erlaubt es der Hauptabteilung Weltkirche, etwa jeden zweiten Projektantrag positiv zu bescheiden.

¹⁷ Insofern es Zeit und Ressourcen benötigt, Expertise für Länder und Handlungsfelder aufzubauen, ist das Antragsprinzip für die großen Hilfswerke wie Misereor oder missio Aachen leichter

von denen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Hauptabteilung Weltkirche aus guten Gründen überzeugt sind, dass sie entscheidende Zukunftsthemen für die Aufgaben der Kirche in dieser fragilen Weltgesellschaft sein werden. So werden

- Anträge bevorzugt gefördert, die sich auf die Fort- und Weiterbildung von kirchlichem Leitungspersonal konzentrieren (wobei in Rottenburger Tradition ein besonderer Akzent auf die Förderung von Laien gelegt wird);

- Vorhaben bevorzugt bewilligt, welche zur Energieautonomie von Partnern durch die Nutzung erneuerbarer Energien beitragen;¹⁸

- wesentlich umfangreichere Projektanträge akzeptiert, wenn sie sich auf die Hilfe für Geflüchtete und Migranten beziehen.

Dies markiert ein unvermeidliches Spannungsverhältnis, dessen Balance im Übrigen in anderen, spendenfinanzierten Organisationen wesentlich schwieriger zu finden ist. Für die Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland mögen zum Beispiel Projekte attraktiv sein, welche sich mit der Linderung von Fluchtursachen befassen. Aber zugleich dürfen wichtige Bedarfe von Partnern, die für die Öffentlichkeitsarbeit wenig Resonanz versprechen, wie beispielsweise die Anschaffung von Fahrzeugen für kirchliches Personal, nicht vernachlässigt werden.

Orte, um unsere Vorstellungen mit den Bedarfen der Partner abzustimmen,

gibt es zum Glück mehrere: So finden pro Jahr mehr als 100 Besuchstermine von weltkirchlichen Partnern in Rottenburg statt, bei denen es immer auch um die Modalitäten der Zusammenarbeit geht. Zugleich fahren Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Hauptabteilung Weltkirche regelmäßig auf Projektreisen, um die Formen der Zusammenarbeit und ihre Ergebnisse zu evaluieren. Dies vertieft das Verständnis für die eigene Praxis und bewirkt an vielen Stellen eine Anpassung der Praxis oder sogar der Kriteriologie.¹⁹ Jedoch ist dies in der Regel fern davon, dass die Praxis und die sie leitenden Kriterien systematisch und partizipativ überprüft werden.

Deshalb hat sich die Abteilung vorgenommen, Partnerkonferenzen künftig in ausgewählten Ländern durchzuführen, bei denen es genau darum gehen soll: mehr Beteiligungsgerechtigkeit mit Blick auf die Bedingungen der Zusammenarbeit zu verwirklichen.

- Welche Erwartungen haben die Partner an die gemeinsame Zusammenarbeit? Was ist aus ihrer Sicht ihre, was unsere Mission dabei?

- Was sind aus ihrer Sicht die relevanten Zukunftsfelder?

- Wie kann die – bisher stark auf Nord-Süd – ausgelegte Zusammenarbeit erweitert und die Süd-Süd-Komponente, auch mit Blick auf wechselseitiges Lernen und Vernetzung, gestärkt werden?

Besonders wird dabei darauf zu achten sein, dass nicht nur diejenigen einge-

durchzuhalten als für kleinere Organisationen. Denn auch sie müssen am Ende des Tages zu verantwortlichen Vergabeentscheidungen kommen.

¹⁸ Was sich übrigens ganz praktisch auf die langfristige finanzielle Situation der Partner positiv auswirkt.

¹⁹ Nach Giddens verstehen Akteure „routinemäßig und meisten ohne viel Aufhebens davon zu machen“ ihr eigenes Handeln im Tun besser. Sie richten das Handeln reflexiv neu aus, ohne dass sie dabei zwingend in der Lage sein müssen, ihre Gründe diskursiv dazulegen. *Anthony Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Mit einer Einführung von Hans Joas (Theorie und Gesellschaft 1), Frankfurt a. Main ²1995, 55 f.*

laden werden und zu Wort kommen, die ohnehin gut vernetzt und einflussreich sind, sondern auch andere, marginalisierte Gruppierungen. Damit verbunden ist jeweils neu und kulturspezifisch zu fragen, wie das Geschlechterverhältnis ausbalanciert werden kann.²⁰

3.3 Anwaltschaftliche Interessenvertretung

Die konkrete Projektzusammenarbeit bewirkt an vielen Stellen tatsächlich deutliche Unterschiede und trägt viel zum gelingenden Leben der Kirche und der Menschen bei, aber sie ist weit davon entfernt, die „strukturelle Ungerechtigkeit“, die mit der globalisierten Hochmoderne einhergeht, zu beseitigen. Eine solche besteht nach Iris Young, „wenn soziale Prozesse eine große Personenanzahl systematisch bedrohen, beherrscht oder der Mittel beraubt zu werden, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und auszuüben“²¹. Damit ist die Frage der Verantwortung für die entwicklungspolitische Mitgestaltung internationaler Arrangements aufgeworfen. Die anwaltschaftliche Interessenvertretung von Akteuren, die in der Lage sind, Öffentlichkeit zu organisieren, ist für Young ein wichtiger Bestandteil ihres differenzierten Verantwor-

tungsmodells. Ein solch anwaltschaftliches Handeln ist nach Maria Brinkschmidt zwar von den kirchlichen Akteuren selbst gewünscht, aber wird nur selten tatsächlich wahrgenommen.²²

Als konkretes Beispiel nennt Young die Ausbeutungsverhältnisse in den Textilfabriken Südasiens, die maßgeblich mit der Form des Einbezugs in die internationale Arbeitsteilung zu tun haben.²³ Genau diese strukturelle Ungerechtigkeit behandelt eines der Fallbeispiele für die derzeit laufende Kampagne zur Einführung von einklagbaren menschenrechtlichen Sorgfaltspflichten entlang der transnationalen Wertschöpfungsketten von Unternehmen.²⁴ Obgleich die Hauptabteilung Weltkirche und die Betriebsseelsorge der Diözese Rottenburg-Stuttgart Förderer der Initiative Lieferkettengesetz sind und sie auch Anlass für einen großen, ökumenischen Strategietag zur Entwicklungszusammenarbeit im Januar 2020 in Stuttgart war, ist es bisher weder gelungen, eine relevante Anzahl von Kirchengemeinden dafür zu sensibilisieren, noch die Diözese als solche zu einem deklarierten Unterstützungsbeschluss zu bewegen.²⁵ Der Prozess dauert zur Zeit der Abfassung des Artikels noch an.

Dennoch muss man Brinkschmidt zustimmen, wenn sie feststellt, dass über die

²⁰ Von einer Parität wird man in der Regel weit entfernt sein.

²¹ Iris Marion Young, Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit, in: Christoph Broszies/Henning Hahn (Hg.), Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus (stw 1969), Berlin 2010, 329–369, hier: 346.

²² Maria Brinkschmidt, Weltkirchliche Inlandsarbeit „für die Armen“, in: Markus Demele/Michael Hartlieb/Anna Noweck (Hg.), Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis (Forum Sozialethik 9), Münster 2011, 204.

²³ Iris Marion Young, Verantwortung und globale Gerechtigkeit (s. Anm. 21), 336.

²⁴ Initiative Lieferkettengesetz, Für Fashion ohne Victims braucht es endlich einen gesetzlichen Rahmen, Berlin 2019.

²⁵ Dies war bisher dreimal der Fall, als der Diözesanrat der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Jahr 2000 dem Bündnis „Erlassjahr 2000“, 2004 dem „Aktionsbündnis gegen Aids“ und zuletzt 2012 der „Aktion Aufschrei. Stoppt den Waffenhandel“ beigetreten ist.

Befassung mit entwicklungspolitischen Fragestellungen hinaus „die politische Kampagnen- und Lobbyarbeit, die mit einer starken politischen Vernetzung einhergeht, eine nachrangige Aktionsform“ für kirchliche Akteure ist.²⁶ Ob dies der Komplexität der Materien oder einem kirchlichen Hang zur Äquidistanz in politischen Fragestellungen geschuldet ist, sei dahingestellt. Dennoch ist mit Blick auf das Modell differenzierter politischer Verantwortung die Diözese Rottenburg-Stuttgart als Teil der Weltkirche anzufragen:

– Ist die Nicht-Wahrnehmung politischer Verantwortung in einer globalisierten Hochmoderne mit ihren strukturellen Ungerechtigkeiten angesichts des Zeugnisses märtyrerhafter Risikobereitschaft von Partnern weltweit überhaupt eine Option?

– Wäre es mit Blick auf die eigenen spirituellen Ressourcen nicht fahrlässig, es zu versäumen, sich von den Kräften des Widerstands inspirieren zu lassen, von welchen das missionarische Engagement vieler Partner zeugt?²⁷

4 Ausblick

Im Sommer 2018 gab es im Diözesanmuseum Rottenburg die Ausstellung „Dialog der Welten. Christliche Begegnungen mit den Religionen Indiens“. Eindrucksvoll

wurde dort anhand von Miniaturen dargestellt, wie fruchtbar und von der Suche nach Verbindendem die christlich-hinduistischen Dialoganstrengungen schon seit dem 16. Jahrhundert waren.²⁸

In diesem Sinne ist auch das Bild des Dschagannath-Wagens zu hinterfragen, das im englischen Sprachraum sehr negativ konnotiert ist und daher Anlass für Giddens war, die fragile Weltgesellschaft so zu kennzeichnen. Welche Sinnressourcen können im Dschagannath vielleicht auch entdeckt werden? Die Legende besagt, dass sich in Krishna der hinduistische Gott Vishnu inkarniert hat, um die Kräfte des Guten in einem dunklen Zeitalter zu stärken. In diesem Sinne kann die unaufhaltsame Fahrt des Dschagannath-Wagens als Bild dafür verstanden werden, dass das Gute letztendlich obsiegt. Ähnlich wie der österliche Auferstehungsglaube kann also auch der Dschagannath Hoffnung geben in einer Situation der Machtlosigkeit. In Hinblick auf die globalisierte Hochmoderne und ihre Menschheitsprobleme kann dies den Blick für das Verbindende der Kulturen und Religionen weiten, und vielleicht sogar ein weltweites Gemeinschaftsgefühl hervorrufen.²⁹ – Damit würde die Mission der Hauptabteilung Weltkirche nicht nur nicht an den Grenzen ihres Netzwerks Halt machen, sondern sie auch über die Grenzen ihrer Religionsgemeinschaft hinaus-

²⁶ Maria Brinkschmidt, Weltkirchliche Inlandsarbeit „für die Armen“ (s. Anm. 22), 203.

²⁷ Ein besonders beeindruckendes Zeugnis für eine riskante Veränderungsbereitschaft hat das Abschlussdokument der Amazonassynode gegeben. Denn wenn die Bischöfe des Amazonasbeckens nach dem Hören auf indigene „Wächter des Waldes“ bereit sind, den vermeintlich identitätskonstitutiven Zölibat zu relativieren, um eine Kirche als Wächterin des Waldes möglich zu machen, wissen sie, dass sie sich damit schärfste Kritik einhandeln werden.

²⁸ Milan Wehnert, Begegnung der Religionen im Indien des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Diözesanmuseum Rottenburg* (Hg.), *Dialog der Welten. Christliche Begegnungen mit den Religionen Indiens*, Ostfildern 2018, 18–50.

²⁹ Francis D'Sa SJ, Ist eine Begegnung der Religionen zwischen der Scylla des Relativismus und der Charybdis des Fundamentalismus möglich?, in: *Johannes Bielefeld / Thomas Broch / Heinz Detlef Stäps* (Hg.), *Eine Welt. Kirche* (s. Anm. 5), 137–143.

führen. Ihre Aufgabe ließe sie darauf abzielen, aktiv die Bereitschaft zur Solidarität über die Grenzen der Religionsgemeinschaften hinweg zu globalisieren.

Der Autor: Geboren 1981 in Schwäbisch Gmünd, Studium der katholischen Theologie, Volkswirtschaftslehre und Philosophie in Tübingen, Promotion an der PTH Sankt Georgen/Frankfurt am Main (Dr. theol.); 2008–2013: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oswald von Nell-Breuning-Institut der PTH Sankt Georgen/Frankfurt am Main; 2012–2013: Studienleiter für Wirtschaft und Finanzen an der katholischen Akademie Rhabanus Maurus/Haus am Dom, Frankfurt am Main; 2013–2017: missio-Diözesanreferent in der Diözese Rottenburg-Stuttgart; seit 2017 Geschäftsführer der Hauptabteilung Weltkirche der Diözese Rot-

tenburg-Stuttgart; Publikationen: *Finanzregulierung zwischen Politik und Markt. Perspektiven einer politischen Wirtschaftsethik*. Frankfurt am Main–New York 2013; *Armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die »Option für die Armen« und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*. Forum Sozialethik, Band 14. Gemeinsam herausgegeben mit Julia Blanc, Maria Brinckschmidt und Christoph Krauß, Münster 2014; zus. mit Marlis Wahl-Reichert, Bitte weiter flüchten?! Christinnen und Christen antworten mit Gastfreundschaft, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 5/2015, 27–30; *Klimawandel und Finanzstabilität. Ökonomische und sozialethische Reflexionen zu einem wenig beachteten Wechselwirkungsverhältnis*, in: Michael Reder u. a. (Hg.), *Jahrbuch für praktische Philosophie in globaler Perspektive 1. Pragmatistische Impulse*, Freiburg i. Br.–München 2017, 313–335.

Benediktion von Männer- und Frauenpaaren

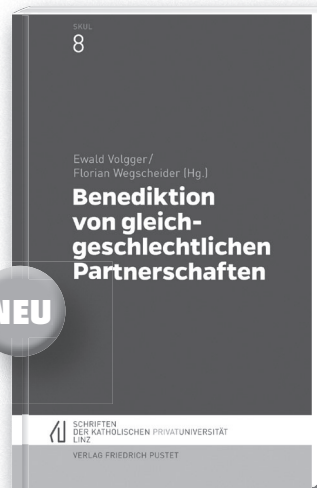
Ewald Volgger / Florian Wegscheider

BENEDIKTION VON GLEICHGESCHLECHTLICHEN PARTNERSCHAFTEN

Der Band zeigt Voraussetzungen und Formen für die Benediktion von gleichgeschlechtlichen Paaren auf. Das Buch enthält auch ein Muster für ein liturgisches Formular, anhand dessen aufgezeigt werden soll, welche Gestalt eine mögliche zukünftige Benediktionsfeier haben könnte.

Schriften der Katholischen Privat-Universität
Linz, Band 8

208 S., kart., ISBN 978-3-7917-3127-8
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET

VERLAG-PUSTET.DE

Markus Weißer

Eine Frage der Prioritäten

Zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation

In Zeiten der Digitalisierung verändert sich die Art und Weise unserer Kommunikation und Informationsverarbeitung grundlegend. Das stellt auch die katholische Dogmatik aktuell vor erhebliche Herausforderungen, die sie nur bewältigen kann, wenn sie ihre eigene Grundstruktur und Gesamtausrichtung kritisch hinterfragt. Eine theologisch begründete Konzentration auf das wesentliche Ziel aller Theologie schärft dabei den Blick für die Zeichen der Zeit.

1 Kommunikation im digitalen Zeitalter

In einer globalisierten Welt der digitalen Vernetzung trennt uns ein Fingerwisch vom anderen Ende der Erde. Immer schneller verläuft die Kommunikation und es bleibt kaum Zeit für die Überprüfung von Informationen auf ihren Wahrheitsgehalt. In einem beinahe postfaktischen Zeitalter konkurriert die Realität mit der virtuellen Streuung „alternativer Fakten“. Dies geht einher mit der Reduktion von Komplexität, bis hin zur Trivialität. Von Facebook über knappe Tweets hin zu einfachen Bildern auf Instagram. Die Wirklichkeit scheint oft nur noch schwarz oder weiß („gefällt“ oder nicht); es bleibt wenig bis gar kein Raum mehr für Differenzierungen. Längere Texte werden nicht mehr gelesen. So lautete das Motto der *re:publi-*

ca19, einer etablierten Berliner Konferenz für Web, soziale Medien und digitale Gesellschaft: „tldr“ – Internet-Slang für: „too long; didn’t read“¹.

Kommunikation reduziert sich von komplexen Zeichensystemen auf binäre Codes und Emojis. In der kaum noch zu bewältigenden Informationsflut haben die meisten Nachrichten in unserer Wahrnehmung eine immer kürzere Halbwertszeit. Es werden sogenannte „Stories“ gepostet, die das Bild von unserem Frühstück bis zum Abendessen schon wieder vergessen sein lassen. Die digitale Welt vergesse zwar nichts, so sagt man, aber sie ist im permanenten Fluss. Damit ist sie längst nicht mehr nur eine virtuelle Scheinwelt, sondern das Spiegelbild unserer täglichen Realität.

Unter solchen Bedingungen ist es schwierig, eine bleibende Botschaft dauerhafter Bedeutung zu transportieren, die nicht im digitalen Datenstrom des medialen Mainstreams untergeht. Doch auch die Kirche bedient sich als Global Player auf vielfältige Weise der neuen Medien, um ihre Botschaft zu verbreiten. In den Worten des Literaturnobelpreisträgers Bob Dylan: „You better start swimming, or you’ll sink like a stone, cause the times, they are a changin‘.“ Verstand man sich lange Zeit als unbeirrbarer Fels in der Brandung der Moderne, so realisiert man seit dem II. Vatikanischen Konzil die Notwendigkeit, sich auf die Dynamik der Welt

¹ <https://19.re-publica.com/de/page/tldr> [Abruf: 25.03.2020].

neu einlassen zu müssen. Es gilt, die Zeichen der Zeit anzunehmen und um der eigenen Sendung willen in Bewegung zu kommen – und sei es manchmal auch gegen den Datenstrom. Nur in einer dynamischen und lernfähigen Kirche ist es möglich, das Evangelium in allen Sprachen und Kulturen authentisch und verständlich zu vermitteln.² Die Botschaft der Kirche gehört vermeintlich nicht mehr unter die Rubrik „News“. Sie hat aber das Potenzial, ihrem lebendigen Geist entsprechend je neu zu zünden und Menschen anzusprechen – weil sie nicht nur informativ, sondern auch performativ zu verstehen ist³ und in verschiedenen Kontexten schnell aktuell werden kann. Wirft man dagegen einen Blick auf die katholische Dogmatik, die ja die inhaltliche Grundlage der kirchlichen Verkündigung bildet, so zeigt sich eine geradezu gegenläufige Entwicklung.

2 Herausforderungen für die Dogmatik

Die Glaubensbekenntnisse als klare Erkennungszeichen und Identitätsmarker des Christentums werden im Laufe der Zeit immer umfangreicher und diffiziler. Zunächst genügt das einfache Bekenntnis zu Jesus als dem Messias: „Jesus Christus [est]“. Früheste Bekenntnisformeln umfassen den Grund dieser Überzeugung: das Leben und Sterben Jesu und seine Auferweckung als heilsbedeutsame Selbstzu-

sage Gottes an alle Menschen. Daraus ergibt sich das trinitarische Bekenntnis zu Vater, Sohn und Hl. Geist in ihrer soteriologischen Bedeutung. Aus den frühen Erkennungsmarken, den „Symbola“, werden mehrgliedrige Bekenntnisse, um im Traditionsprozess die essenziellen Basics kurz und knapp im *Credo* zusammenzufassen. Das „credere in“ impliziert grammatikalisch die *Dynamik* einer existenziellen Bewegung in der Nachfolge Jesu: Es ist ein vertrauender Selbstvollzug. Das *Credo* enthält, trotz zunehmender Differenzierung durch die Klärung strittiger Fragen, einen knappen Aufriss der immer komplexer dargestellten Glaubensinhalte, die aber noch im Bezug zum Glaubensvollzug stehen.

Doch aus Symbola und Bekenntnissen wird sukzessiv ein *depositum fidei*, ein Glaubensgut als „Ablage“ des Glaubens, dessen Umfang man weder existenziell ratifizieren noch intellektuell durchdringen kann. Dies scheint auch gar nicht mehr erforderlich, solange es formaliter bejaht, anerkannt oder zumindest nicht gelehnet wird – als *fides implicita*. Über den Sinn entscheidet seit dem 19. Jahrhundert kaum mehr das glaubende Subjekt, sondern zunehmend das kirchliche Lehramt, das die Deutungshoheit für sich beansprucht und den passiven Empfängern zu glauben vorlegt. Der Inhalt des Glaubens steht und fällt dann mit der Autorität des Lehramtes, das nicht mehr nur über den Glauben wacht, sondern ihn selbst bestimmt.⁴ So wird das

² Vgl. GS 44; AG 22.

³ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Enzyklika *Spe Salvi* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2008, Nr. 2; Download unter: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/tyqytrvdq/DBK_2179.pdf [Abruf: 14.04.2020].

⁴ Vgl. *Michael Seewald*, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 49–64.

Depositum schließlich zum Katechismus, der ins Bücherregal gestellt werden kann. Der *identitätsstiftende Inhalt* wird entkoppelt vom *gelebten Glaubensvollzug* und in seiner formalen Fixierung entbehrlich. Zumal wenn er undifferenziert wahrgenommen und lediglich autoritativ begründet wird. Er stirbt einen schleichenden Tod, mitten im Leben der Menschen, sobald die kirchliche Autorität nicht mehr um ihrer Autorität willen anerkannt wird. Dies aber wird in der Neuzeit zunehmend problematisch, da die Anerkennung des kirchlichen Lehramtes selbst an den vorgelegten Inhalt des Glaubens in seiner *Glaubwürdigkeit* gebunden ist.

Doch was vermögen einzelne Gläubige von dem Gehalt des Glaubens, seiner Differenzierung und notwendigen Rechtfertigung vor der Vernunft reflektiert (aktiv und bewusst) zu glauben? Worin müssten sie auf jeden Fall eine existenzielle Bedeutung für sich erkennen, aus der heraus sie ihr Leben gestalten? Blickt man auf die Diskrepanz⁵ zwischen Kerninhalten der Dogmatik und der Überzeugung zahlreicher Jugendlicher, die zumindest nominell als Christen gelten, so könnte man von einer handfesten Glaubenskrise der Kirche sprechen. Nicht, weil Jugendliche nichts glauben würden, sondern weil es der Glaubenslehre und ihrer dogmatischen Darstellung vielfach nicht mehr gelingt, den vorhandenen Suchbewegungen und Glau-

bensregungen eine tragfähige Sinnoption und Ausdrucksgestalt anzubieten, mit der sich die Suchenden existenziell identifizieren könnten. Ohne eine solche Identifikation scheint aber auch der Glaube selbst in seiner Rezeption und Tradition unterlaufen. Der Prozess dieser identitätsbildenden Identifikation mit den christlichen Grundüberzeugungen scheitert oft daran, dass deren Kern hinter einer breiten Diskussion sekundärer Ausgestaltungen, Vorschriften und vermeintlich unveränderlicher Implikationen verschwindet. Dieses Phänomen wird durch die Verwendung überkommener Begriffe, Denkmuster und Ausdrucksgestalten verstärkt. Die selektive Wahrnehmung der neuen Medien tut ihr Übriges, wie Papst Franziskus richtig erkannt hat.⁶

Ziel einer katholischen – universal offenen – Dogmatik muss es aber sein, die Gläubigen selber (wieder) zum Subjekt ihres für sie selbst heilsrelevanten Glaubens zu machen und nicht länger als passive Objekte einer einbahnigen Lehrverkündigung zu betrachten, die ohne Erfahrungsbezug ins Leere läuft. Die Dogmatik entsteht aus dem Glaubensdialog der kirchlichen Taufpraxis und bleibt (auch in ihrer Wissenschaftlichkeit) korrelativ an ihre kollektive *Rezeption* durch die glaubende Gesamtkirche gebunden, die sich in einem synchronen wie diachronen Dialog ihrer eigenen Identität vergewissert.⁷

⁵ Vgl. 18. Shell Jugendstudie, Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim 2019, 152–157.

⁶ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, Nr. 34 f.; Download unter: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/kggncrjx/DBK_2194.pdf [Abruf: 14.04.2020].

⁷ Vgl. *Wolfgang Beinert*, Glaube – Einführung in die Dogmatik, in: *Wolfgang Beinert / Ulrich Kühn* (Hg.), *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig 2013, 1–30, 24. Das kirchliche Dogma habe von Grund auf einen „dialogischen Charakter. Es ist Teil eines Kommunikationsprozesses“.

Wenn Glaube niemals nur eine kognitiv verengte Anerkennung fixierbarer Wahrheit, sondern dynamischer Selbstvollzug der eigenen Existenz vor Gott, auf ihn hin und für die Mitmenschen ist, der durch das menschliche Wort Gottes in dessen Geist getragen wird und auf Gemeinschaft zielt, so stellt sich die Frage: Wie kann die Kirche im Kontext ihrer zeitlichen, regionalen und kulturellen Bedingungen Glauben als *Antwort* auf das begegnende Wort Gottes ermöglichen? Dem Taufdialog (Glaubst Du ...? – Ich glaube ...!) muss eine *glaubwürdige und verständliche Vermittlung* der in Jesus Christus *je persönlich* begegnenden Selbstzusage Gottes vorausgehen. Mit Vehemenz betonte J. Ratzinger einst mit Verweis auf Tertullian, Christus habe sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit.⁸ Diese Wahrheit ist eine konkrete Person, die uns begegnet und eine neue Beziehung zu Gott und unseren Mitmenschen ermöglicht.⁹ Eine Beziehung, die individuell verschieden ist. Daher gebe es so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt.¹⁰ Alle diese Wege konvergieren auf den einen Weg der Liebe hin, der sich nach christlicher Überzeugung in Jesus Christus irreversibel als der Weg des Lebens erwiesen hat. Diese

Explication liegt auf der Linie des II. Vatikanischen Konzils und seines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses: Gott offenbart *sich selbst durch* Jesus Christus *im* Heiligen Geist.¹¹ Was bedeutet diese *personale* Orientierung für die Arbeitsweise und Kommunikation der Dogmatik heute?

Man kann sagen: Ihre primäre Aufgabe ist nicht das Wachen über die Vollständigkeit und summarische Darstellung eines „Glaubensgutes“, das in der Rezeption durch den Einzelnen in allen Differenzierungen anzueignen und kognitiv zu forcieren wäre.¹² Die dringlichste Anforderung an die Dogmatik ist heute weniger, eine ideale „Summa Theologiae“ zu bieten, sondern theologisch verantwortet und vernünftig begründet Wege zu sichern, um gemeinsam ein Leben im Glauben entsprechend dem zu führen, was man in der frühen Kirche die *regula fidei* nannte: eine *Richtschnur* und Ausrichtung am Glauben, der zu Gott führt. Damit verbunden ist eine Systematik, welche die Arbeitsweise der Dogmatik prinzipiell immer schon geprägt hat, insofern sie *Prioritäten* setzen und sich auf ihr eigentliches *Ziel* konzentrieren musste: Das Heil (*soteria*) der Menschen.

⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸2006, 130.

⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Deus Caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn ⁷2014, Nr. 1; Download unter: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/ifhckebkqo/DBK_2171.pdf [Abruf: 14.04.2020]; vgl. Papst Franziskus, Evangelii gaudium (s. Anm. 6), Nr. 7.

¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit P. Seewald, München ⁵2004, 35.

¹¹ Vgl. DV 1–6.

¹² Vgl. Gerhard L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ⁶2005, 82. „Gegenüber einer unterschiedslosen Gleichstellung aller einzelnen Dogmen [...] ergibt sich [...] eine inhaltliche Gewichtung und organische Zuordnung zum Zentrum der Offenbarung: der Selbsterschließung des dreieinen Gottes. Darum muss vom einzelnen Gläubigen nicht für jedes Dogma eine ausdrückliche und vollreflexive Aneignung gefordert werden.“

3 Soteriologische Priorisierung und Konzentrierung

Die notwendige *Differenzierung* – Unterscheidung¹³ – bildet die Grundlage für eine adäquate *Wahrnehmung* und *Rezeption* der Glaubensinhalte. Die Gläubigen erhalten durch diese Differenzierung (um die auch die Neuscholastik auf ihre Weise bemüht war¹⁴) eine Wegweisung und Orientierung. Die Ausrichtung am Glaubenszentrum – dem dreifaltigen Gott selbst – bietet eine *regula fidei*, einen Maßstab für die Lebensgestaltung im Glauben und dessen weitere Entfaltung. Dass die Lehre des II. Vaticanums von der „Hierarchie der Wahrheiten“ (UR 11) im Paradigmenwechsel hin zur personal-dialogischen Selbstmitteilung Gottes noch der Umsetzung bedarf, liegt auf der Hand: Man kann nicht mehr feststehende Sätze und eine vermeintlich überzeitliche Lehre instruktionstheoretisch ableiten, sondern nimmt das Mysterium (*sacramentum*) Gottes selbst in den Blick (DV 2), das in Christus inkarniert begegnet und in seinem Geist spürbar erfahren wird. Diese göttliche Selbstoffenbarung wird durch die Kirche bezeugt und weiter vermittelt (LG 1), in ihren Selbstvollzügen gefeiert und vergegenwärtigt. Damit ergibt sich eine *sakramentale Grundstruktur* des christlichen Glaubens, auf die hin alle Glaubensinhalte konzentriert werden müssen und die höchste Priorität besitzt: Der Glaube an die Liebe des dreifaltigen

Gottes, die Inkarnation seiner erlösenden Selbstzusage und die Gnade seines befreienden Geistes, der uns hoffen lässt. Diese Priorisierung und Konzentrierung lässt sich am Glaubensbekenntnis leicht verifizieren.

Wird diese sakramentale Selbstoffenbarung in ihrer kommunikationstheoretischen Tragweite heute *medial* angemessen dargestellt und als *persönlicher Zuspruch* produktiv kommuniziert? Wenn in kirchenpolitischen Debatten oft pauschal „die“ Lehre der Kirche beschworen wird, die entgegen ihrer faktisch belegbaren dogmengeschichtlichen Entwicklung¹⁵ als überzeitlich und unantastbar dargestellt wird, so fällt man de facto hinter das heilsgeschichtlich-personal orientierte Offenbarungsverständnis und die sich daraus ergebende Antwortworthaltung von Glaube, Hoffnung und Liebe zurück. Wo „die“ Lehre auf fragwürdige Weise verabsolutiert wird und gerade so den Zugang zum lebendigen Zentrum des christlichen Glaubens verstellt, bedarf es einer kritischen Aufarbeitung und Revision dogmatischer Sprache und Denkmuster, die stets in der Brechung menschlicher Möglichkeiten und ihrer situativen Rahmenbedingungen auf *die* Wahrheit des christlichen Glaubens verweisen, die sich in ihren Details je neu entfalten muss und die daran geknüpften Konsequenzen *neu* bedenken kann. Der permanente Deutungs- und Fortschreibungsprozess der Dogmen mündet in ih-

¹³ 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, Nr. 166 ff.; Download unter: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/lshqkuqtb/DBK_2213.pdf [Abruf: 14.04.2020].

¹⁴ Man versucht, theologische Qualifikationen und Verbindlichkeitsgrade der Glaubenswahrheiten von ihrem Bezug zur göttlichen Offenbarung her anzuführen. Vgl. Matthias J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 1, Freiburg 1873, 186–195; Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 35 f.

¹⁵ Vgl. Michael Seewald, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

rer Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott, wie auch G. L. Müller einmal betont hatte, in eine *offene Zukunft*.¹⁶

Die Dogmengeschichte ist keineswegs abgeschlossen – sie läuft weiter. Woran soll sie sich aber in ihrer permanenten Selbstvergewisserung orientieren, wenn nicht am apostolischen Kern ihres Glaubens? Dass diese Priorisierung nicht neu ist, ließe sich wohl durch einen Blick auf Thomas von Aquin belegen, der die Glaubensartikel nach soteriologischen Kriterien systematisierte.¹⁷ Der erlösende Akt des Glaubens bezieht sich auf den dreifaltigen Gott, der selbst das Heil des Menschen *ist*.

Eine *soteriologische Konzentrierung der Dogmatik*, für die hier mit Nachdruck plädiert wird¹⁸, bedeutet eine konsequente Ausrichtung an der Frage, was für die *Vermittlung des Heils* – einer personalen Beziehung zu Gott durch Christus im Heiligen Geist – dienlich oder hinderlich ist. Man wird nicht behaupten können, dass dieses *dogmatische Kriterium* in den teils ideologisch vorbelasteten Debatten genügend Beachtung findet, in denen die Kirche mehr um sich selbst kreist, statt ihre mediale – vermittelnde – Funktion als Zeichen und Werkzeug wahrzunehmen. Die Dogmatik kann und muss insofern ihren Beitrag dazu leisten, als sie die heute so notwendige *Differenzierung* von primärem Kern und sekundären Implikationen oder Interpretationen immer wieder vornimmt. Diese Systematik ist nicht neu (vgl. Apg 15,6–29). Vermeintlich lo-

gische Deduktionen und unhinterfragte Gebräuche sind nicht schon identisch mit der göttlichen Offenbarung selbst. Prioritäten zu setzen, wurde von Papst Franziskus ebenso wie von Benedikt XVI. eingefordert.¹⁹ Zurecht, wenn man in Kommentaren auf angeblich „kath.“ Internetseiten beobachten muss, dass „die“ Lehre undifferenziert als katalogartige, im Katechismus verbalinspiert anmutende Sammlung verabsolutierter Wahrheiten verstanden wird.

Zu oft wird der dogmatisch falsche Eindruck erweckt, es gäbe im Gesamtzusammenhang der Glaubensinhalte (*nexus mysteriorum*) keine Differenzierung oder Gewichtung. Wenn aber Gott selbst als *Mysterium fidei* den Maßstab des Glaubens markiert, dann ist eine solche Verzerrung inakzeptabel. Sie blockiert ergebnisoffene Dialogprozesse (vgl. 1 Thess 5,19–21) und behindert eine lebendige Tradition, die sich für ihre stets notwendige Selbstvergewisserung und Übersetzung in neue Kontexte und Kulturen am Ursprung, Zentrum und Ziel des Glaubensaktes kritisch und konstruktiv orientiert: Gottes personale Selbstoffenbarung und das bedingungslose Angenommensein aus reiner Gnade, die unsere Freiheit fördert und fordert. Das *Mysterium* bleibt, so Viera Pirker, heute zentral: „Die Annahme der eigenen Vulnerabilität und Sterblichkeit, eine Gelassenheit, die technische Verhältnisse nicht verabsolutiert, auch wenn diese das Leben heute maßgeblich strukturieren, so-

¹⁶ Vgl. Gerhard L. Müller, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 12), 81; 87 ff.

¹⁷ Vgl. Christoph Böttigheimer, *Hierarchie der Wahrheiten*, in: Wolfgang Beinert / Betram Stubenrauch (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 336–340, hier: 337.

¹⁸ Vgl. 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.

¹⁹ Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii gaudium* (s. Anm. 6), Nr. 11; 34 f.; 43; 7, mit Bezug auf Benedikt XVI.

wie Offenheit für das sich ereignende Geheimnis heißen die wesentlichen theologischen Grundhaltungen nach der *Digitalen Revolution*.²⁰

Die Konzentrierung der Dogmatik deckt sich mit der prophetischen Prognose Karl Rahners, die Theologie der Zukunft werde „sich sehr entschlossen auf den Kern und die letzten Grundfragen der christlichen Botschaft konzentrieren“. Gemeint ist eine Konzentration auf das „Verständnis der ursprünglichsten und fundamentalsten Offenbarung Gottes, seiner Gnade, des einen Mittlers, der Verantwortung für die Welt und der eschatologischen Hoffnung“²¹. Diese Aufgabenbeschreibung sollte man im digitalen Zeitalter nicht unterschätzen. Rahner hatte Recht:

„In dem dauernden Kampf auf Leben und Tod innerhalb einer säkularisierten Gesellschaft wird die Theologie unvermeidlich immer aufs neue in einer sie absorbierenden Weise die letzten Fragen einer personalen Entscheidung für Gott, für Jesus Christus und (natürlich in sehr abgeleiteter Weise) für die Kirche stellen und beantworten müssen. Das bedeutet natürlich nicht, daß nicht auch sehr intensiv ‚spezielle‘ Dogmatik betrieben werden müsse [...]“²²

Die derzeitigen Diskussionsschwerpunkte in Theologie und Kirche (Amtstheologie, Zölibat, Empfängnisverhütung, Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen etc.) und ihre Abbildung in der

öffentlichen Wahrnehmung behandeln primär Fragen, die – so einst J. Ratzinger²³ – nicht die „Essentials“ des Christentums seien. Aber warum beharrt man dann ausgerechnet in *diesen* Fragen auf der Verteidigung des Status quo? Bei all diesen Debatten stellt sich doch die nüchterne – dogmatische! – Frage, ob die *Selbstoffenbarung* Gottes im Vordergrund steht, oder doch die „Verästelungen, die damit zusammenhängen und die sicher zum ganzen Baum gehören, aber nicht alle von der gleichen Wichtigkeit sind. Die Identität der Kirche hat klare Erkennungszeichen, also sie ist nicht starr, sondern Identität des Lebendigen, das in der Entwicklung sich selber treu bleibt“²⁴.

Wer heute im Bestreben um die Vereinfachung einer komplexen Wirklichkeit klare Richtlinien im Sinne der kirchlichen Tradition fordert, müsste seine *Prioritäten* klären und kritisch hinterfragen, wem sie dienen: Gott selbst und der Vermittlung seiner dynamischen Herrschaft der Liebe – oder den Götzen geronnener Gewohnheiten? Denn das Abstraktum „der“ kirchlichen Lehre droht, wo es verabsolutiert wird, das Evangelium Christi zu verstellen. Wenn man nicht mehr in der Lage ist, in der Praxis durch eine *reductio in Mysterium* zuerst und zuletzt das *Wesentliche* des christlichen Glaubens zu erfahren – wie soll dieser dann unter heutigen Bedingungen überhaupt noch kommuniziert und tradiert werden?

²⁰ Viera Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: Stimmen der Zeit 144 (2019), Heft 2, 133–141, hier: 140.

²¹ Karl Rahner, Die Zukunft der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1972, 148–157, hier: 151.

²² Karl Rahner, Über künftige Wege der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie X, Einsiedeln 1972, 41–69, hier: 49.

²³ Joseph Ratzinger, Salz der Erde (s. Anm. 10), 222.

²⁴ Ebd.

4 Im Dialog bleiben ... neue Chancen

Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Diese zentrale Maxime des Christentums ist so schlicht, dass einfache Fischer sie verstehen und weltweit „teilen“ konnten. Und das noch ohne digitale Medien. Es ist die Aufgabe der Dogmatik, dass trotz aller Wissenschaftlichkeit und detaillierter Vertiefung das „pulsierende Herz“²⁵ dieses Glaubens nicht nur den Ausgangs-, sondern auch wieder den Zielpunkt aller Theologie markiert. Wo dies der Fall ist, ist sie gut gerüstet für das digitale Zeitalter, das in ständiger Bewegung vom Wesentlichen zu den Details gelangt und eben nicht umgekehrt. Eine *soteriologische* und damit theozentrische, trinitarisch-sakramentale Ausrichtung der Dogmatik eröffnet Spielräume kirchlichen Handelns und neue Interaktionen, die noch gar nicht absehbar sind. Denn sie steht für die universale Offenheit der Liebe Christi, die zur Nachfrage provoziert und sich selbst immer wieder neu befragen lässt. Wo Missstände oder Missverständnisse in der pastoralen Praxis oder im kirchlichen Recht dazu führen, dass einzelne Teilelemente (*articuli*) des Glaubens in uneindeutigen oder aporetischen Situationen den Weg zum *Corpus Christi* verstellen, dort ist ein Indikator für die neu zu justierende Gewichtung dogmatischer Prioritäten gegeben.

Ähnlich wie die Missionen auf neuen Kontinenten ein Katalysator für die Ökumene waren, so könnte auch das digitale Neuland heute ganz frischen Wind in die

Dogmatik bringen. Doch die permanente Selbstvergewisserung und Aktualisierung in Sprache, Denkmustern und Prämissen ist nur möglich im *Dialog*. Denn ohne einen ehrlichen und offenen Dialog, der um gegenseitiges Verständnis bemüht ist, ist eine *Wahrnehmung* der zahlreichen Verständnis- und Vermittlungsprobleme des christlichen Glaubens nicht möglich. Dass Papst Franziskus in der Vorbereitung der Jugendsynode 2018 auf Umfragen durch Online-Fragebögen setzte, ist ein Indiz dafür, dass Fragen nach den Rezeptionsschwierigkeiten und -hindernissen, nach den Gewissensfragen und -nöten der alltäglichen Glaubenspraxis als *sensus fidelium* endlich Eingang in die systematische Theologie finden. Hierin liegen völlig neue Chancen kirchlicher Partizipation, für „theologisches und ekklesiales Lernen“²⁶ und dogmatische Reflexion!

Wenn es um die Ausgestaltung synodaler Strukturen geht, heißt es aber leider immer noch allzu häufig: „Error: Path not found.“ Die zarten Anfänge der (wiederentdeckten) synodalen Prozesse sind ausbaufähig. Denn die zentralen Kernelemente des Glaubens sind durch die apostolische Überlieferung vorgegeben, sie bedürfen aber immer wieder der gemeinsamen Deutung und Aktualisierung. So können auf der Basis des soteriologischen Zentrums *neue Differenzierungen*, Akzentuierungen oder auch Korrekturen vorgenommen werden, die den Glauben davor bewahren, im populistischen Schwarz oder Weiß zwischen „Placet“ und „Anathema“ zu versanden. Das menschliche Leben, das

²⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Misericordiae vultus*. Verkündigungsbulle von Papst Franziskus zum außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 200), Bonn 2015, Nr. 12, mit Bezug auf Johannes Paul II.; Download unter: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/hvvdmwmp/DBK_2200.pdf [Abruf: 14.04.2020].

²⁶ Viera Pirker, *Das Geheimnis im Digitalen* (s. Anm. 20), 137.

Gott selbst sich angeeignet hat, ist komplexer. Hier müssen entsprechende Konsequenzen gezogen werden, um künftig die Zeichen der Zeit wirklich zum Ausgangspunkt für eine Neuorientierung am Ziel des Glaubens zu nehmen (GS 44) und *gemeinsam* einen Weg (syn-hodós) dorthin zu bahnen. Die Weggemeinschaft der Weltkirche hätte dann zwar noch keine fertigen Lösungen für all die anstehenden Fragen. Aber sie könnte diese im Austausch besser wahrnehmen und ihre Identität als Zeichen und Werkzeug – Medium – der Liebe Gottes zurückgewinnen, indem sie der existenziellen und gesellschaftlichen Bedeutung seiner barmherzigen Zuwendung höchste Priorität einräumt und sie teilt.

Der Autor: Dr. Markus Weißer, geb. 1986, studierte Katholische Theologie, Lateinische

Philologie und Erziehungswissenschaften für das Lehramt Gymnasium an der Universität Regensburg; 2012 Staatsexamen; 2017 Promotion zum Dr. theol. Er ist Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg; 2019 Auszeichnung mit dem Kardinal-Wetter-Preis; Publikationen (Auswahl): Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (Freiburger theologische Studien 186), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018; Die Frage nach Erlösung als Frage nach Gott. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie, in: ZKTh 140 (2018), 244–262; mit Erwin Dirscherl: Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens, Regensburg 2019.

Grundlagen – kompetent erklärt

Martin Dürnberger

BASICS SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben

»Theology is simply that part of religion that requires brains.«

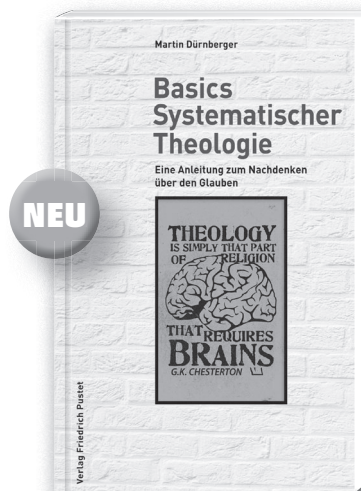
GILBERT K. CHESTERTON

Die Theologie steht vor der Herausforderung, neu für das Nachdenken über den Glauben zu werben. Dieser innovative Entwurf führt allgemein verständlich in Fragen, Probleme und Diskurse Systematischer Theologie ein.

512 S., kart., ISBN 978-3-7917-3051-6

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Ansgar Kreutzer

(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft

Zu Aktualität und Relevanz einer *kenotischen* Theologie¹

1 Einleitung: Gegen die „identitäre Umformung des Christentums“²

Als beim Katholikentag 2018 in Münster auch der AfD-Vertreter zu einer Podiumsdiskussion der kirchenpolitischen Sprecher aller im deutschen Bundestag vertretenen Parteien eingeladen wurde, entwickelte sich dazu eine kontroverse Diskussion. „Ein Bündnis katholischer Vereine und Initiativen [rief, A.K.] dazu auf, den AfD-Politiker offiziell auszuladen und damit ein Zeichen gegen rechtes Gedankengut zu setzen.“³ Die Organisatoren hielten zwar an der Einladung fest, bestritten jedoch, der AfD damit ein Podium bieten zu wollen. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Thomas Sternberg, bekräftigte bei dieser Gelegenheit seine Grundsatzkritik an der AfD, der er eine entfremdende Instrumentalisierung des Christentums vorwarf: „Die Partei geriere sich ‚als Verteidigerin des christlichen Abendlandes‘, stehe aber ‚im fundamentalen Widerspruch zum christlichen Menschenbild‘.“⁴

Den „fundamentalen Widerspruch“ machte er in der Positionierung zum Pluralismus fest. So kritisierte Sternberg die „Ideologie einer homogenen Gesellschaft, aus der sie [die AfD, A.K.] viele Menschen wegen deren Glaubens, deren Herkunft oder deren Überzeugungen ausgrenzen will“⁵. Solch klare gesellschaftspolitische Stellungnahmen kirchlicher Vertreter und Vertreterinnen gegen rechte Vereinnahmungstendenzen christlicher Identität werden von der wissenschaftlichen Theologie zunehmend sekundiert. Im Vorwort eines 2017 erschienenen Sammelbandes formuliert der Sozialethiker Walter Lesch: „Im Rahmen der aktuellen Kontroversen fällt auf, wie die christlichen Kirchen mit oft unmissverständlicher Schärfe gegen populistische Stimmungsmache und für ein Projekt aufgeklärter und toleranter Demokratie Partei ergriffen haben. Dieser Elan ist aus theologischer und ethischer Sicht nachdrücklich zu begrüßen [...]“.⁶ Der Tübinger Pastoraltheologe Michael Schüßler ruft zum Widerstand gegen eine „identitäre“ Interpretation des Christentums auf. Schüßlers Kern-

¹ Der Text beruht auf meiner Antrittsvorlesung, die ich am 15. Juli 2019 an der Justus-Liebig-Universität Gießen gehalten habe.

² Vgl. Michael Schüßler, Nicht ohne die Anderen! Widerständiges zur identitären Umformung des Christentums, in: LS 69 (2018), 392–399.

³ Ebd., 392.

⁴ <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/katholikentag-haelt-an-einladung-eines-afd-vertreter-fest/> [Abruf: 31.01.2020]. (Das Zitat im Zitat stammt von Thomas Sternberg.)

⁵ Thomas Sternberg zit. n. ebd.

⁶ Walter Lesch, Vorwort, in: ders. (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 9–10, hier: 9.

argument besteht darin, christliche Identität gerade nicht singularistisch-identitär bestimmen zu können, sondern nur plural: „Das Christentum ist keine identitäre Religion!“⁷ Das christliche Identitätskonzept einer „Treue zum [...] Ursprung“ gehe vielmehr von einer „notwendigen Vielfalt an Orten und Praxisformen“ aus.⁸

Die folgenden Überlegungen reihen sich in diese Suche einer nicht-identitären Bestimmung christlicher Identität ein.⁹ Sie stoßen dabei auf ein biblisch bezeugtes, rezeptionsgeschichtlich weit verbreitetes und in der aktuellen Theologie an Bedeutung gewinnendes christliches Leitmotiv, das sich in die Identitätssemantik einschreibt *und* sich zugleich davon distanziert: die im paulinischen Philipperbrief grundlegende Rede von der „Kenosis“, der sogenannten Selbst-Entäußerung Christi. Im Folgenden sollen Aktualität und Relevanz dieser christlichen Grundkategorie als nicht-identitärer Identitätsbestimmung des Christlichen in einem Dreischritt erschlossen werden: Den Ausgangspunkt stellt die identitätstheoretisch formulierte Pluralismustheorie dar, welche die österreichische Philosophin und Journalistin Isolde Charim vorgelegt hat. Daran schließt sich eine knappe Auslegung des biblischen Kenosismotivs an, das sich identitätstheoretisch interpretieren lässt. Schließlich soll in einem synthetischen Schritt die Bedeutung einer kenotisch bestimmten christlichen (Meta-)

Identität für die plurale und individualisierte Gesellschaft herausgearbeitet werden.

2 „Weniger ich“. Isolde Charims identitätstheoretische Konzeption des Pluralismus

Isolde Charims Buch „Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert“ stellt im Kern einen Wissenschaftsessay mit dem Mut zu klaren Durchblicken und zugespitzten Thesen dar.¹⁰ Es lebt von einer – freilich auch immer wieder zu relativierenden – Dichotomie zwischen einer sich sukzessive auflösenden homogenen und einer sich immer stärker herausbildenden pluralistischen Gesellschaft:

2.1 Der „alte“ Individualismus: (Fiktive) Homogenität

In einem breiten historischen Bogen interpretiert Charim die neuere Gesellschaftsgeschichte individualisierungstheoretisch. Individualisierung ist kein spätmodernes, heutiges Phänomen; vielmehr lässt die Autorin sie sozialgeschichtlich nach der Französischen Revolution um 1800 einsetzen. „In dieser Bewegung, die man als das erste Zeitalter des Individualismus bezeichnen könnte, tritt der Einzelne aus seinen vorgegebenen Zusammenhängen hinaus. Dieser erste, aus unserer Perspektive der ‚alte‘

⁷ Michael Schüßler, Nicht ohne die Anderen! (s. Anm. 2), 397.

⁸ Ebd., 398.

⁹ Identität, auch und gerade in einem nicht-identitären Sinne, scheint mir zunehmend Thema fruchtbarer theologischer Reflexionen; vgl. etwa: Karlheinz Ruhstorfer, Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019; Hans-Joachim Höhn, Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018; Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013.

¹⁰ Isolde Charim, Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert, Wien 2018. Das vom Genre her populärwissenschaftlich gehaltene Buch erhielt 2018 den Philosophischen Buchpreis, der vom Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover verliehen wird. Vgl. <https://idw-online.de/de/news690997> [Abruf: 03.02.2020].

Individualismus hat den Einzelnen aus den Festschreibungen der Ständegesellschaft befreit.“¹¹ Zur individualisierenden Demokratisierung tritt in Charims Lesart ein zweiter, anders gelagerter und doch komplementärer Prozess: die Nationalisierung. Die Komplementarität beider Prozesse erklärt die Autorin identitätstheoretisch: Demokratisierung lebt von der politischen Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen, beruht auf dem Absehen von individuellen Merkmalen im politischen Prozess: „Weil wir als [gleichberechtigte, A.K.] Wähler alle unsere Besonderheiten abstreifen.“¹² Die durch diese Abstraktion entstehende Identitätslücke wird über ein spezifisches Identitätsangebot gefüllt: die nationale Zugehörigkeit. „Die Nation hat dem abstrakten demokratischen Subjekt, dem abstrakten Citoyen, der abstrakten Rechtsperson das Gegenteil einer Abstraktion angeboten. Sie hat ihm eine Gestalt angeboten. Eine Gestalt mit positiven Identitätsmerkmalen für das Individuum als öffentliche Person.“¹³ Wie der prominente Politikwissenschaftler Benedict Anderson hält Charim die im alten Individualismus Identität verleihende Nation zwar für eine Gemeinschaftsfiktion („imagined community“),¹⁴ die jedoch erfolgreich den Eindruck einer weitgehenden homogenen Gesellschaft erweckt. „Und genau deshalb – wegen dieser Gestalten – glauben wir, alle anderen An-

gehörigen unserer Nation zu kennen. Wir identifizieren uns, wir identifizieren die anderen mit diesem Typus. Genau weil es solche Gestalten gibt, funktionierte die nationale Illusion, genau deshalb hat die Illusion der homogenen Gesellschaft funktioniert.“¹⁵ Einer solch (fiktiv) homogenen Gesellschaft ordnet Charim – zumindest im Ideal – auf sozialer Ebene das Gefühl vollständiger Zugehörigkeit und auf individueller Ebene den Eindruck vollständiger Identität zu: „Homogen ist eine Gesellschaft, wenn man glaubt, ihr unmittelbar anzugehören – unmittelbar und selbstverständlich. Wenn man also glaubt, ihr voll und ganz anzugehören, voll und ganz zu sein. Das ist ihre wesentliche Definition.“¹⁶

2.2 Der „neue“ Individualismus: Pluralismus

Methodisch entwirft Charim die Kennzeichnung unserer Gegenwart, den „neuen Individualismus“, als idealtypisches und dichotomes Gegenbild zum „alten Individualismus“. Als anschauliches Paradigma des neuen Individualismus erscheint Charim eine Plakataktion der Wiener Integrationsbeauftragten:¹⁷ „Vor einiger Zeit konnte man in Wien an vielen Orten ein Plakat sehen: ein türkisfarbenes Bild, auf dem stand: ‚Der Bauch sagt: Respekt ist Kopfsache.‘ Darunter vier Köpfe: ein Mann mit jüdischer

¹¹ *Isolde Charim*, Ich und die Anderen (s. Anm. 10), 16.

¹² Ebd., 17.

¹³ Ebd., 18.

¹⁴ Vgl. die Rede von der „imagined community“ bei *Isolde Charim*, ebd., 21, und den schon klassischen Text: *Benedict Anderson*, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. Main 1988 (Orig.: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London 1983).

¹⁵ *Isolde Charim*, Ich und die Anderen (s. Anm. 10), 19.

¹⁶ Ebd., 22.

¹⁷ Vgl. auch den Gastbeitrag dazu von *Isolde Charim* (vom 22.5.2015) in: <https://www.wienerzeitung.at/meinung/gastkommentare/753279-Der-Mann-mit-dem-Trachtenhut.html> [Abruf: 31.01.2020].

Kippa, ein Schwarzer, eine Frau mit Kopftuch und ein Mann mit Trachtenhut. Man sieht die vier Köpfe von hinten. Es geht also nicht um die einzelnen Individuen. Diese sind Träger von Zeichen, von Zeichen, die sie unterscheiden. Sie sind Repräsentanten von Ethnien, Religionen, Klassen. Interessant an dem Bild ist, dass der Trachtenhut-träger Teil dieser Reihe ist.“¹⁸

Im Einreihen des „Trachtenhutträgers“, des in nationaler Stereotypie gedacht ursprünglich hegemonialen Typus im österreichischen Kontext (aus dem das Plakat stammt), in eine grundsätzlich fortsetzbare (plurale) Reihe gleichberechtigter Kulturtypen besteht der entscheidende Symbolwert des Bildes. Im neuen Individualismus haben sich die Parameter von Zugehörigkeit und Identität verschoben: Gibt es nicht mehr die eine als homogen erachtete Gesellschaft, kann es auch keine „volle“ Zugehörigkeit mehr geben. Fällt diese die Individuen umgebende selbstverständliche Kultur als quasi monopolartige Identitätslieferantin weg, kann es individuell keine „ganze“ Identität mehr geben: „Wenn die homogene Gesellschaft uns versprochen hat, dass wir ihr voll angehören können. Und wenn die homogene Gesellschaft uns versprochen hat, dass sie uns ganz macht, dass sie uns mit einer ganzen Identität versorgt, dann muss man jetzt im Umkehrschluss sagen: Eine heterogene, eine pluralisierte, eine vielfältige Gesellschaft bedeutet, dass man ihr nicht mehr ganz, nicht mehr direkt, nicht mehr selbstverständ-

lich angehört. Und eine heterogene Gesellschaft bedeutet auch, dass wir nicht mehr auf dieselbe Art Ich sind. [...] Wir sind nicht mehr ganz.“¹⁹

Charim gesteht zu, dass das Identitätsmanagement unter pluralistischen Bedingungen mit der schwierigen Herausforderung verbunden ist, dass das Ich mit einer „Einschränkung seiner eigenen Identität“²⁰ auskommen muss: „Wir sind heute weniger Ich, weil wir eingeschränkt, weil wir nicht selbstverständlich, weil wir in Frage gestellt sind [...]. Wir leben im *identitären Prekariat*. Und wie jedes Prekariat verlangt uns das mehr Arbeit ab als gesicherte, fixe Verhältnisse.“²¹ Aus diesem soziologischen Befund lässt sich eine – theologisch instruktive – Herausforderung für religiöse Identität unter pluralisierten Bedingungen ableiten.

2.3 Herausforderungen für religiöse Identität

Im Falle der Religionen und Religionsgemeinschaften ortet Charim, im Rückgriff auf den Religionssoziologen P. L. Berger, zwei Pluralismen:²² Einerseits ist durch die Koexistenz verschiedener religiöser Überzeugungen auch das Feld der Religion vom Pluralismus durchdrungen. Sowohl religiöse Identität als auch religiöse Zugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften tendieren unter den Bedingungen sozialen und religiösen Pluralismus dazu, nicht mehr „voll“ und „ganz“ zu sein. „Die Pluralität konkurrierender Identitäten, Überzeugun-

¹⁸ Isolde Charim, *Ich und die Anderen* (s. Anm. 10), 30.

¹⁹ Ebd., 36.

²⁰ Ebd., 51.

²¹ Ebd., 48.

²² Die wissens- und religionssoziologische Pluralismustheorie P. L. Bergers steht in vielen Aspekten im Hintergrund von Charims Auseinandersetzungen mit der Pluralisierung: *Peter L. Berger, Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a. Main–New York 2015.

gen, Gemeinschaften hat [...] Eingang in den Glauben selbst gefunden.“²³ Andererseits kommt zu diesem Pluralismus innerhalb der Religionen noch ein zweiter: der Pluralismus von Religiosität und Säkularität. Denn die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen bedarf eines neutralen, in diesem Sinne säkularen Rahmens, in dem diese Verschiedenheit Platz hat, bedarf also des weltanschaulich neutralen Rechtsstaates. Eine symbolpolitische Konsequenz des neutralen Rechtsstaates besteht etwa darin, dass Repräsentanten des Staates *in ihrer Funktion* als Repräsentanten des Staates sich religiöser Symbolik zu enthalten haben. Charim macht dies am Beispiel des Justizsystems deutlich: Selbstverständlich können Träger des Rechtssystems, etwa Richter und Richterinnen, religiöse Menschen sein, selbstverständlich können sie sich im öffentlichen Raum der Symbole ihrer religiösen Identität bedienen (Kreuze, Kopftücher, Kippas). Sie können dies – Charims Modell nach – jedoch nicht, wenn sie *in Repräsentanz des Pluralität ermöglichenden neutralen Staats* auftreten. „So können etwa nicht nur christliche weiße Männer Richter werden, die die nationale Gestalt ‚erfüllen‘, sondern eben auch muslimische oder jüdische Männer oder Frauen – aber diese können nicht mit Kopftuch, mit Scheitel (der jüdischen Perücke) oder mit Kippa Recht sprechen.“²⁴ Identitätstheoretisch gewendet setzt diese dem Pluralismus geschuldete Akzeptanz religiöser neutraler Zonen die Einhegung der eigenen religiösen Identität voraus, die auch in diesem Sinne nicht mehr „ganz“ ist oder sein darf: Es bedarf „in einer pluralisierten Ge-

sellschaft [...] im Bereich der Öffentlichkeit einer Spaltung, einer Einhegung, einer Begrenzung der je besonderen Identität“²⁵. Aus dieser dem religiösen Pluralismus und dem neutralen Rechtsstaat geschuldeten Fähigkeit zur Selbstbegrenzung heraus postuliert Charim eine Art Metaidentität, die Bedingung gelingender Pluralität ist: Danach ist nicht entscheidend, welche kulturelle, weltanschauliche oder religiöse Identität wir haben. Entscheidend ist die Metaebene des Verhältnisses zu dieser Identität, wie Charim metaphorisch formuliert, „wie wir unsere Identität bewohnen“²⁶. „Die entscheidende Frage lautet nicht: *Wer bist du?* Die entscheidende Frage lautet vielmehr: *Wie stehst du zu dem, was du bist?* Wie stehst du dazu, Österreicher, Türke oder Tschetschene zu sein? Wie lebst du dein Christentum, dein Judentum, wie lebst du deinen Islam oder deinen Atheismus? *Das* ist die Frage der pluralisierten Gesellschaft. *Das* ist die Kernfrage unserer Zeit.“²⁷ Für das christliche Selbstverständnis stellt, so der weiter zu entfaltende Leitgedanke, das Kenosismotiv eine zentrale Ressource dar, um die christliche Identität in einem pluralitätsfähigen Sinne zu „bewohnen“.

3 Kenosis als Weise, die christliche Identität zu „bewohnen“. Identitätstheoretische Interpretationen zum Philipperhymnus (Phil 2,5–11)

„Kenosis (griech. = Entleerung, Verzicht) ist ein neutestamentliches Wort, mit dem die Selbstentäußerung des göttlichen Lo-

²³ Isolde Charim, *Ich und die Anderen* (s. Anm. 10), 61.

²⁴ Ebd., 78 f.

²⁵ Ebd., 78.

²⁶ Ebd., 213.

²⁷ Ebd., 214.

gos in der Inkarnation [...] zum Ausdruck gebracht wird.“²⁸ Es entstammt dem berühmten Philipperhymnus, dem Christusblob, das sich im Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde von Philippi findet:

„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich [griech.: „ekénōsen“, A.K.] und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,5–11)²⁹

Versteht man unter Identität, zunächst der Wortbedeutung nach, „Selbig-

keit“ (von lat. „idem“ = „dasselbe“), also so etwas wie den Grundzug, das bleibende Erkennungsmerkmal einer Sache, so lässt sich dieser Text als ein Identitätsnarrativ des Neuen Testaments, ja des Christentums insgesamt verstehen. Der Bibelwissenschaftler Thomas Söding spricht von einem „neutestamentliche[n] Paradigma“³⁰. Dieser Text „schlägt zum ersten Mal einen Bogen von der Präexistenz über die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi bis hin zur Erhöhung und zur Verleihung des Kyrios-Namens. Damit steht Phil 2,6–11 [...] am Beginn eines Weges christologischer Reflexion, der sich bis zu den Dogmen der großen Ökumenischen Konzilien und weit darüber hinaus verfolgen lässt“³¹. Im Zentrum des paradigmatischen, christliche Identität stiftenden Textes steht jedoch zugleich das Moment der Selbstentäußerung, der Selbstdistanz, des von Sich-Selbst-lassens („hielt aber nicht daran fest [...], son-

²⁸ So eine erste knappe Definition von *Herbert Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 342. Eine Auseinandersetzung mit dem Kenosismotiv unter der Perspektive theologischer Handlungstheorie habe ich in ausführlicher Form in meiner Habilitationsschrift unternommen: *Ansgar Kreutzer*, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Insgesamt lässt sich eine gewisse Konjunktur theologischer Beschäftigungen, von unterschiedlichen Blickwinkeln aus, mit der Kenosisthematik verzeichnen. Vgl. z. B. das Themenheft „Die Kenosis der Ohnmacht“: *IKaZ* 44 (2015), H. 3, und die einerseits unterschiedlich gelagerten, andererseits alle im Vulnerabilitätsdiskurs angesiedelten jüngeren Dissertationsschriften: *Katharina Ganz*, „... da ich aber als Frauenzimmer in der katholischen Kirche keine Stimme habe und folglich so viel als todt bin ...“. Kreativität aus Vulnerabilität am Beispiel der Ordensgründerin Antonia Werr, Würzburg 2016; *Miriam Leidinger*, Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward, Regensburg 2018; *Michaela Neulinger*, Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit, Paderborn 2018. Im Rahmen ihrer breiten theologischen und interdisziplinären Auseinandersetzungen mit Verwundbarkeit greift ebenfalls Hildegund Keul auf die Kenosisthematik zu, vgl. etwa: *Hildegund Keul*, Inkarnation. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit, in: *ThQ* 192 (2012), 216–232.

²⁹ Nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollst. durchges. u. überarb. Ausg., Stuttgart 2016.

³⁰ *Thomas Söding*, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6–11), in: *ders.*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, Tübingen 1997, 104–131, hier: 112.

³¹ Ebd.

dern er entäußerte sich“, [Phil 2,6]), ein Moment also, das – im Hinblick auf Charims Pluralismustheorie einer notwendigerweise *eingehetzten* Identität – von Bedeutung für eine pluralitätsfähige Bestimmung des Christlichen sein könnte. Dieser spezifischen Form kenotisch eingehetzter Identität soll mit identitätstheoretischen Interpretationen des Textes und im Sinne biblischer Inspirationen unter drei Aspekten nachgegangen werden:³²

3.1 Die literarische Form des Christuslobes

Schon durch seine Komprimierung der Christusinterpretation muss dem dichten Text Phil 2,5–11 eine kerygmatische, eine den Glauben elementarisierend zum Ausdruck bringende Funktion zugeschrieben werden. Der Bibliker Franz Zeilinger nennt ihn daher eine „Kurzformel des Glaubens“³³. Sein „Sitz im Leben“ ist in einer Situation angesiedelt, die auch der kollektiven Selbstvergewisserung gilt: der Gemeindeliturgie. Zugleich nimmt der Text jedoch durch seine offenkundig literarische Gestaltetheit Abstand von einer klar definierten Glaubensformel. Zweifellos handelt es sich um einen poetischen, ja lyrischen Text, der einen „gehobenen, feierlichen Stil[]“³⁴ aufweist. Diese literarische Gestalt hat Auswirkungen auf eine adäquate Auslegung. Das Zentrum des Christentums wird hier nicht mit einem spekula-

tiv-dogmatischen, sondern gerade mit einem vom Genre her wesentlich interpretationsoffenerem poetischen Text in Worte gefasst. „Phil 2,6–11 stellt keinen theologischen Traktat dar, sondern ein kerygmatisches Christuslob, dessen sprachlicher Ausdruck wesentlich metaphorisch und doxologisch geprägt ist.“³⁵ Insofern wird mit dieser zu pluralen Interpretationen einladenden literarischen Form dem identitätsstiftenden Christusbekenntnis eine Pluralitätsaffinität eingeschrieben.

3.2 Die ethischen Einbindungen des Christusbekenntnisses

Bereits Paulus umgibt das ihm vermutlich vorliegende Christusgedicht mit einem bezeichnenden Rahmen, einer sozusagen spezifischen Metaebene. Er bettet den christologischen Text in einen paränetischen (also der Gemeindeermahnung dienenden) und ethischen Kontext. Dies zeigt sich auf einer literarischen Makro- wie Mikroebene:

Auf der Gesamtebene seines Briefes an die Philipper ordnet Paulus den Christushymnus in sein Zentralthema, die Eintracht in der Gemeinde ein, wie es programmatisch in Phil 2,2 zum Ausdruck kommt: „[...] macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig, einträchtig“. In der Mitte seiner Gemeindeermahnung im Brief, Phil 1,12–3,1, platziert Paulus bewusst den Christushymnus.

³² Ich greife hier auf elaboriertere bibeltheologische Ausführungen zurück aus: *Ansgar Kreutzer*, *Kenopraxis* (s. Anm. 28), 174–236 (Lit!); vgl. darüber hinaus auch *ders.*, *Kenosis und Solidarität. Die Perspektive der „Christopraxis“*, in: *ders.*, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 181–203.

³³ *Franz Zeilinger*, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988, 74.

³⁴ *Samuel Vollenweider*, *Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(–11)*, in: *NTS* 45 (1999), 413–433, hier: 415 (im Orig. kursiv).

³⁵ *Rainer Schwindt*, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: *SNTU* (2006), 1–60, hier: 3.

Auch auf der Mikroebene der unmittelbaren innertextuellen Bezüge des Hymnus stellt Paulus das identitätsbildende christologische Bekenntnis unter spezifisch ethische Vorzeichen. Zwei Verse vor dem Aufrufen des Christuslobes kommt er zum individualethischen Kern seiner Gemeindeermahnung, dem Aufruf zur Demut, als zentrale Bedingung der von ihm so gewünschten Eintracht in der Gemeinde: „dass ihr nichts aus Streitsucht und nichts aus Prahlerei tut, sondern in Demut (*tapeinophrosýnē*) schätze einer den andern höher ein als sich selbst.“ (Phil 2,3) Schließlich stellt auch der unmittelbare Einleitungsvers Phil 2,5 eine dezidierte Verbindung von Ethik und Christologie her: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht.“ Ein etwas subtilerer Zusammenhang von Christusdeutung und Demutsethos zeigt sich im griechischen Urtext klarer: Das auf der ethischen Ebene angesiedelte Demutsmotiv aus V. 2,3 („in Demut“/„*tapeinophrosýnē*“) wird in der Interpretation des Christusereignisses in Phil 2,8 mit einem Wort aus der gleichen Wortfamilie wieder aufgenommen: „er [Christus] erniedrigte sich [*etapeinōsen*]“. Im wahrsten Sinne des Wortes entsteht so für die (griechisch sprechenden) Leserinnen und Leser ein Gleichklang aus Ethik und Christologie: „Als Urbild und Vorbild prägt Jesus Christus das Selbstverständnis und das Verhalten von Gemeinde und Apostel.“³⁶

In unserem Zusammenhang ist beachtlich, dass das Identitätszentrum des Christentums, die verdichtete Christusinterpretation im Hymnus, von Paulus konstitutiv unter die damit engstens verbundene Metaebene eines Ethos der Demut und Bescheidenheit gestellt wird. Bereits auf biblischer Ebene gilt für das Kenosismotiv: Christliche Identität und Fähigkeit zur Selbstzurücknahme, zur „Einhegung von Identität“ (nach Charim) durchdringen sich.

3.3 Die politischen Konnotationen

In Auslegungen des Philipperhymnus wird nicht nur auf dessen ethische Rahmung bei Paulus, sondern ebenso auf dessen Aufgreifen politischer Semantik verwiesen.³⁷ So unterbreitet etwa der Exeget Samuel Vollenweider den „Vorschlag einer erneuerten *politischen* Auslegung von Phil 2,6“³⁸. Für instruktiv zur Interpretation des ganzen Christushymnus hält er den Eingangsvers Phil 2,6, den die Einheitsübersetzung mit den (politisch entschärften) Worten wiedergibt: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein.“ Auf eine politisch-theologische Spur bringt hingegen der griechische Originaltext, der den etwas rätselhaften Ausdruck „*ouch harpagmón*“, deutsch „nicht wie einen Raub“, enthält. Eine wörtlichere Übersetzung von Phil 2,6 müsste demnach lauten: „nützte das Sein gleich Gott nicht wie einen Raub (*ouch harpagmón*) aus“³⁹. Diese mit Besitz- und Herrschaftsmetaphorik

³⁶ Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1999, 154.

³⁷ Vgl. zu solchen politischen Assoziationen z. B. auch Rainer Schwindt, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus und die Zusammenstellung bei Ansgar Kreutzer, Solidarität und Kenosis* (s. Anm. 32), 196–199.

³⁸ Samuel Vollenweider, *Der „Raub“ der Gottgleichheit* (s. Anm. 34), 427; vgl. auch unter ähnlicher Perspektive zum Philipperbrief insgesamt: ders., *Politische Theologie im Philipperbrief?*, in: Dieter Sänger/ Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes*, Tübingen 2006, 457–469.

³⁹ So die wörtlichere Übersetzung bei Franz Zeilinger, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit* (s. Anm. 33), 71.

operierende Semantik erschließt Vollenweider religionshistorisch. Dabei stellt er motivgeschichtliche Zusammenhänge zwischen dem „Gott gleich Sein“ und illegitimen Herrschaftsansprüchen her: „Gleichheit mit Gott hat es sowohl in der jüdischen wie in der hellenistischen Welt entscheidend mit *Herrschaft* zu tun.“⁴⁰ Im jüdisch-biblischen Kontext trifft Vollenweider auf den „Typ von gewaltigen *Herrschern* [...], die in ihrer Machtfülle die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich eine göttliche Position anmassen“⁴¹. Für den hellenistischen Zusammenhang nennt er u. a. Stilisierungen des griechischen Feldherrn Alexanders als „exemplarische[n] Welt-räuber[s]“⁴². Diese religionsgeschichtlichen Bezüge der verwandten Semantik führen zu einer politisch-theologischen, herrschafts- und sozialkritischen Lesart des Textes, die mit der machtkritischen Einschärfung eines Demutsethos bei Paulus korrespondiert: „der sich selbst erniedrigende Christus wird in Phil 2,6–11 als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt. Christi Weltherrschaft beruht nicht auf Usurpation und Selbsterhöhung, sondern auf Entäusserung und Dahingabe für Andere.“⁴³ Das hier anklingende, politisch-theologisch relevante Solidaritätsmotiv, die „Dahingabe“ Jesu Christi für Andere, seine Identifizierung mit den Herabgewürdigten, die Paulus als Ur- und Vorbild christlichen Lebens darstellt, ist in der Rezeptionsgeschichte des Textes herausgestri-

chen worden: „In der Theologiegeschichte [...] wurde und wird die Kenosis im Zusammenhang mit der Solidarität Jesu mit den Erniedrigten [...] betont.“⁴⁴

3.4 Biblische Inspirationen zur Bestimmung christlicher Identität

Damit ergeben sich aus einer solchen, freilich selektiv identitätstheoretisch interessierten Lesart des biblisch und theologiegeschichtlich zentralen Philipperhymnus zusammengefasst einige Inspirationspotenziale zur Bestimmung christlicher Identität:

Obwohl (oder weil) es sich um einen kerygmatisch verdichteten Text, eine Komprimierung der Christusdeutung, handelt, ist diese Identifizierung des Christlichen gerade in die für plurale Interpretationen offeneren Formen von Hymnus und Poesie gegossen. Paulus verklammert die Selbstentäußerung Christi als zentralen Glaubensinhalt konstitutiv mit einem Ethos von Demut und Eintracht. Und die Semantik des Textes weist offensichtliche Assoziationen in den politischen Bereich auf und lässt sich herrschafts- und sozialkritisch lesen. Sie bettet das Christusbekenntnis und die ihm entsprechende Lebensform ein in die theologisch zentrale Idee göttlicher und menschlicher Solidarität mit den Herabgewürdigten und Erniedrigten. Insofern weist schon das biblische Kenosismotiv inspirierende Metaebenen zur Bestimmung, zum „Bewohnen“ christ-

⁴⁰ Samuel Vollenweider, *Der „Raub“ der Gottgleichheit* (s. Anm. 34), 420.

⁴¹ Ebd., 419.

⁴² Ebd., 426.

⁴³ Ebd., 431.

⁴⁴ Herbert Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch* (s. Anm. 28), 342. Verbindungslinien zwischen Kenosis und Solidarität in systematisch-theologischer Perspektive werden etwa auch gezogen bei Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 158–167 (Auslegung von Phil 2,6–11) und – anders gelagert – bei Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage, Einsiedeln* 1990 (vgl. dazu Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis* [s. Anm. 28], 382–390).

licher Identität auf, die sich vor dem eingangs gezeichneten Hintergrund einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft theologisch fortschreiben lassen.

4 Pluralitätsfähigkeit und Kritik negativer Individualisierung. Soziale Relevanzen kenotischer Theologie heute

4.1 Pluralität, Dialog der Religionen und kenotische Meta-Identität

Charims Zeitdiagnose, die wir den Überlegungen zur Aktualität des Kenosismotivs zugrunde gelegt haben, zielt auf eine Erfassung des heutigen, auch religiösen Pluralismus. Zu diesem Kontext passend hat der Münchner Dogmatiker Bertram Stubenrauch seine Theologie des interreligiösen Dialogs kenotisch angelegt und von der „große[n] Stunde dieses Gedankens [der Kenosis, A.K.]“ für den „religionstheologischen Disput“ gesprochen.⁴⁵ Gerade anhand von Stubenrauchs kenotischer Theologie der Religionen bewährt sich die mit Charims Pluralismuskonzept eingeführte Unterscheidung von Identität und Meta-identität, die sie auf die Metapher des „Bewohnens“ der eigenen Identität bringt.

Denn Kenosis spielt für Stubenrauchs Religionstheologie auf beiden Ebenen eine Rolle: bei der Bestimmung der christlichen Identität, aber auch bei der Metaebene eines angemessenen Verhältnisses zu dieser

Identität. Auf der ersten Ebene, der Umschreibung christlicher Identität, ist für Stubenrauch die Kenosis, also die Selbstentäußerung Christi in Inkarnation und Kreuzesgeschehen, ein zentraler Glaubensinhalt, eine wichtige Elementarisierung des christlichen Glaubens. So ist er davon überzeugt, dass sich „mit Hilfe des Kenosisbegriffs das biblisch bezeugte Heilsgeschehen in einer letzten Tiefe beschreiben“⁴⁶ lässt. Dabei ist Stubenrauch gerade auch die Konkretetheit dieses Heilsgeschehens und seine damit verbundene Unterscheidbarkeit von anderen, nichtchristlichen Heilsangeboten zentral. In einer klaren Distanzierung von einer Haltung „dogmatische[r] Gleichgültigkeit“⁴⁷ besteht er auf den inhaltlichen Differenzen verschiedener religiöser Überzeugungen: Die „Unterschiede zwischen den Religionen sind nun einmal beträchtlich“⁴⁸. In diesem Sinne ist für Stubenrauch die Kenosis, also der Glaube an die Offenbarung Gottes in der Selbstentäußerung Christi, ein zentrales Identitäts- und auch ein Unterscheidungsmerkmal des Christentums.

Auf der Metaebene des Verhältnisses zu dieser Identität entwickelt Stubenrauch – wieder mit Bezug zur Kenosis – jedoch gerade keinen distinkten, keinen abgrenzenden, sondern vielmehr einen dialogischen Habitus. So verbietet ihm eine auf der Kenosis gegründete Interpretation des Christentums jegliche triumphalistische Haltung gegenüber anderen Religionen. Aus der Besinnung auf die Zentren christlichen Glau-

⁴⁵ Bertram Stubenrauch, Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen, in: Ulrike Link-Wieczorek/Uwe Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“, Leipzig 2017, 163–178, hier: 163. Vgl. auch Stubenrauchs ausführlichere Habilitationsschrift zur Thematik: *ders.*, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995.

⁴⁶ *Ders.*, Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen (s. Anm. 45), 165 f.

⁴⁷ Ebd., 165.

⁴⁸ Ebd., 170.

bens, Inkarnation, Kenosis und Kreuz, entspringt eine „Gesinnung“, „die noch einmal das Unerhörte, Widerständige spiegelt, dass Gottes Herrschaft ausgerechnet an einer Richtstätte zum Durchbruch kommt“⁴⁹. Dies verträgt sich nicht mit „eine[m] triumphalen Überlegenheitsgefühl[]“⁵⁰. So werden Herrschafts- und Gewaltabstinenz im Licht der Kenosis zu den zentralen Kriterien des Christseins, deren Überprüfung „extern“ erfolgt, durch „Andersgläubige“: „Es darf nicht sein, dass auch die Religion den Triumph gottvergessener Macht anstrebt. Hier steht das Christentum zuerst auf dem Prüfstand; seine Wahrnehmung von Seiten Andersgläubiger, die womöglich besser verstanden haben, was Friede und Gewaltlosigkeit bedeutet, ist als Seehilfe für die Christen unerlässlich.“⁵¹ Die im Kenosismotiv grundgelegte Selbstbescheidung führt Stubenrauch auch zur Religions- und damit letztlich zur Selbstkritik: „Das Kreuz Jesu bedeutet die unaufhebbare Krisis jeder Religion. Kein Glaubenssystem darf sich selbst vergöttlichen und damit der Kritik entziehen.“⁵² Schließlich folgt aus einem kenotischen Selbstverständnis des Christentums, seine Offenheit, ja Angewiesenheit auf Pluralität. Denn: „Christen brauchen die Weisheit der anderen [...]. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimension das Wort Gottes reicht.“⁵³

Zieht man die mit Charim entwickelte Deutefolie zur Pluralismusfähigkeit von

Religionen heran, so erscheint die kenotisch angelegte Religionstheologie Stubenrauchs als Musterbeispiel dafür, wie Bestimmung *und* Einhegung von Identität durch den Bezug zum Kenosismotiv gleichermaßen möglich werden.

4.2 Negative Individualisierung, soziale Exklusion und kenotische Solidarität

Eine zweite soziale Relevanz des christlichen Kenosismotivs, die über seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog hinausreicht, knüpft an die politisch-ethischen Konnotationen an, die schon Anhalt im biblischen Text gefunden haben. Charims Pluralismustheorie möchte nicht nur Gesellschaft beschreiben, sondern auch Beiträge leisten, um „eine pluralisierte Gesellschaft lebbar zu machen“⁵⁴. Dabei hebt sie (wie gesehen) vor allem auf kulturell bestimmte Identitätspolitiken und deren Einhegungen ab. Zu einer friedfertigen, sozial temperierten Gesellschaft gehört freilich auch die Einhegung sozialer Schief lagen, die Charim zwar nicht prioritär behandelt, aber doch im Blick hat: „Identitäts- und Klassenfragen“ sind „nicht fein säuberlich zu trennen“⁵⁵. „Antidiskriminierung ist [...] nicht einfach ein Kulturkampf.“⁵⁶ Auch angesichts sozioökonomischer Konfliktherde, die in die kulturellen Identitätskonflikte hineinspielen, kann eine politisch sensible Kenosistheologie ihre Relevanz erweisen:

Individualisierung, die Charim insbesondere kulturell deutet, hat sozioöko-

⁴⁹ Ebd., 167.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 173.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 171.

⁵⁴ *Isolde Charim, Ich und die Anderen* (s. Anm. 10), 72.

⁵⁵ Ebd., 200.

⁵⁶ Ebd.

nomische Schattenseiten. Die Soziologin Cornelia Koppetsch etwa spricht von einer „negative[n] Individualisierung“, die „keine Freisetzung von Autonomie, sondern eine schrittweise Entkopplung vom Sozialen, gewissermaßen eine De-sozialisierung des Individuums“⁵⁷ bedeutet. Eine solch negative Individualisierung kann zu existenzbedrohender Prekarisierung führen etwa durch „lange Phasen der Arbeitslosigkeit“, „geringfügige Beschäftigungen“ und damit verbunden „soziale[] Isolation“⁵⁸. In der Ungleichheitsforschung ist für unsere Gesellschaft vom Um-sich-Greifen sozialer Exklusion die Rede, von einer zunehmenden Zahl von Menschen, die „den Anschluß an den Mainstream unserer Gesellschaft verlieren“⁵⁹: „Die Soziologie hat dafür einen neuen Begriff geprägt: Es geht nicht mehr allein um soziale Ungleichheit, auch nicht um materielle Armut, sondern um soziale Exklusion. Der Bezugspunkt dieses Begriffs ist die Art und Weise der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben [...]“⁶⁰. Der Soziologe Heinz Bude erläutert dieses alltägliche Leiden unter Ausschluss inmitten der Gesellschaft plastisch: „Kinder, die in Verhältnissen aufwachsen, wo es für keinen Zoobesuch, keinen Musikunterricht und nicht für Fußballschuhe reicht, junge Leute ohne Hauptschulabschluss, die sich mit Gelegenheitsjobs zufrieden geben müssen, Frauen und Männer mittleren Alters, die ‚freigesetzt‘ worden sind und kei-

ne Aussicht auf Wiederbeschäftigung haben“⁶¹. Hinzukommt, dass dieser soziale Ausschluss selbst noch einmal auf der Ebene öffentlicher Wahrnehmung verdrängt wird, weil er nicht in das Selbstbild der Wohlstandsgesellschaft passt. Alarmiert hält der Armutsforscher Christoph Butterwegge fest: „Die in der wohlhabenden, wenn nicht reichen Bundesrepublik stark zunehmende Armut wird [...] nicht konsequent bekämpft, sondern von den meisten Politiker(inne)n, Publizist(inne)n und Wissenschaftler(inne)n immer noch ge-
leugnet, verharmlost und verschleiert.“⁶²

Diese Gemengelage von sozialer Exklusion und der Ausblendung dieser Exklusion bildet den Hintergrund einer politisch-theologischen Interpretation von Kenosis. Ein Beispiel hierzu findet sich beim Paderborner Pastoraltheologen Herbert Haslinger. Haslinger spricht von der „pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes“, das es angesichts herausgeputzter Hochglanzfassaden der Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft, hinter denen Elend sich versteckt und versteckt wird, kritisch in Anschlag zu bringen gilt. In der mit Blick auf den unschönen, den leidenden Christus geschärften Sensibilität für verstecktes Leiden sieht Haslinger die soziale Relevanz des Christusbildes: „Ist es nicht gerade das Unschöne, Irritierende und Verstörende am christlichen Glauben, darunter das Bild des geknechteten und erniedrigten Gottessoh-

⁵⁷ Cornelia Koppetsch, Jenseits der individualisierten Mittelstandsgesellschaft. Zur Ambivalenz subjektiver Lebensführung in unsicheren Zeiten, in: Peter A. Berger / Ronald Hitzler (Hg.), Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“, Wiesbaden 2010, 225–243, hier: 237.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Heinz Bude, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2010, 9.

⁶⁰ Ebd., 13.

⁶¹ Ebd., 19.

⁶² Christoph Butterwegge, Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird, Frankfurt a. Main 2016, 7f.

nes, mit dem dieser Glaube heute Relevanz erreichen und Eingang in den allgemeinen Diskurs der Gesellschaft finden kann, weil er damit den Menschen einen Ort und ein Artikulationsmedium für Erfahrungen bietet, die unweigerlich zu ihrem Leben gehören, die aber im ständigen Wettlauf der gesellschaftlichen Kräfte um das schönste, erfolgreichste Sich-Präsentieren keinen Platz und keine Geltung bekommen?“⁶³ In diesem Kontext greift Haslinger naheliegender Weise auch direkt auf den Philipperhymnus zu und interpretiert Jesus Christus in Anlehnung daran als den „Heruntergekommenen“ – in einer doppelten Bedeutung: als denjenigen, der als selbst Heruntergekommener, Entwürdigter solidarisch mit den Heruntergekommenen, Entwürdigten ist und als denjenigen, der als von Gott Heruntergekommener Gottes Solidarität mit allen Heruntergekommenen und Entwürdigten bezeugt: „Es geht [im Philipperhymnus, A.K.] [...] um den zentralen Inhalt unseres Glaubens: Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden, zu uns Menschen heruntergekommen. Im griechischen Text findet sich als Ausdruck ‚tapeinós‘. Er bedeutet ‚gering‘, ‚unbedeutend‘, ‚schwach‘, beschreibt mithin die Haltung der sozial deklasierten, gering geschätzten Leute. Gott hat sich in die Niedrigkeit ihres Daseins hineinbegeben; er hat sich solidarisch mit ihnen der Wirklichkeit ihres alltäglichen Lebens ausgesetzt: der Ohnmacht, dem Verachtetwerden, dem Leiden, der Unvollkommenheit.“⁶⁴ Die Besinnung auf eine Theolo-

gie der Kenosis kann so – nicht zuletzt in den oft bürgerlich abgesicherten Milieus des realexistierenden Christentums – zu einer Sensibilisierung für prekäre Lebenslagen beitragen, was angesichts einer öffentlichen Wahrnehmung, die zur Verdrängung von Leiden und Ausschluss neigt, Not tut. Die soziale Relevanz kenotischer Theologie liegt so nicht nur im Kompatibilitätssaufweis von christlicher Identität und pluraler Gesellschaft, sie realisiert sich auch in der Solidarität mit den Opfern einer hochindividualisierten und exklusionsgefährdeten Gesellschaft. Das Kenosismotiv ist gesellschaftsaffirmativ für die plurale, es ist aber gesellschaftskritisch gegenüber einer ent-solidarisierten Gesellschaft.

5 Zum Schluss: Kenosis und die gebotene Interdisziplinarität der Theologie

Interpretiert man, wie hier geschehen, Kenosis auch in einem handlungstheoretischen Sinn als Inspiration für eine bestimmte Haltung, als Anstoß, in besonderer Weise mit seiner Identität umzugehen, lässt sie sich auf einen speziellen (auch sich selbst relativierenden) Reflexionshabitus der Theologie insgesamt übertragen, wird sie quasi zu einer wissenschaftstheoretischen Kategorie, die sich auch für das interdisziplinäre Gespräch fruchtbar machen lässt:⁶⁵

Der Soziologe Tilmann Allert hat in seiner essayistisch angelegten „Soziologie

⁶³ Herbert Haslinger, „Der Heruntergekommene“. Zur pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes, in: ThGl 98 (2008), 392–413, hier: 393.

⁶⁴ Ebd., 409 f.

⁶⁵ In einem wissenschaftstheoretischen Sinn haben etwa der Systematische Theologe Roman Siebenrock und der Pastoraltheologe Rainer Bucher für einen kenotischen Habitus ihres jeweiligen theologischen Faches plädiert: Roman A. Siebenrock, Kenotische Vernunft. Zur Bestimmung des sapientialen Charakters theologischer Rationalität, in: Josef Meyer zu Schlochtern / ders. (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 93–112; Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Stu-

der kleinen Dinge“ u. a. einen instruktiven Blick auf wissenschaftliche Interdisziplinarität geworfen.⁶⁶ Darin nimmt er Interdisziplinarität als „schicke Maxime[]“⁶⁷ im gegenwärtigen Wissenschaftstreiben wahr, die zugleich als deutliches Anforderungsprofil an wissenschaftliche Aktivitäten herangetragen wird: „Kein Projekt, kein Antrag, kein Vorhaben ohne irgendeine Anmerkung zur Interdisziplinarität [...]“.⁶⁸ Neben dem „Schick“ und dem Verpflichtungscharakter, den Allert interdisziplinären Vorhaben zuschreibt, macht er realistisch Weise auch auf deren Komplexität aufmerksam. Sich der Interdisziplinarität „auszusetzen ist eine Herausforderung und alles andere als eine Frage von Terminabsprachen“⁶⁹. Zentrale Voraussetzung für gelingende Interdisziplinarität stellt jedoch nicht nur die jeweils eingebrachte eigene wissenschaftliche Kompetenz dar, sondern auch eine Metakompetenz zur Kooperation, eine, in Anlehnung an Charim formuliert, bestimmte Art, die eigene „Disziplinenidentität zu bewohnen“. Diese Metakompetenz besteht nach Allert in der Fähigkeit zur „Kompetenzabgabe“, in der „Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Vermögens“, in der „Bereitschaft, auf den disziplinären Stolz zu verzichten“.⁷⁰ Wenn diese Selbstbescheidung der eigenen wissenschaftlichen Perspektive gelingt, dann winken die Verheißungen der Interdisziplinarität: „produktive Dissonanz- oder auch Konsonanzerlebnisse“, „Erfahrungsgewinn“ und „die überraschende Lektüre

des eigenen [...] Entwurfs, die die neuen Nachbarn von nebenan versprechen“.⁷¹

Eine von pluralitätsfördernder Selbstbescheidung überzeugte, weil *kenotisch* ausgerichtete Theologie könnte insofern gute Voraussetzungen mitbringen, um – im gleichen Bild gesprochen – zur gedeihlichen Nachbarschaft im Haus der Wissenschaften beizutragen. Auch in diesem wissenschaftstheoretischen und -politischen Sinne gewinnt eine kenotische Theologie an Aktualität und Relevanz.

Der Autor: Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Doppelstudium der Katholischen Theologie sowie der Soziologie und Philosophie der Religion des Christentums. Promotion 2006 (Karl-Rahner-Preis), Habilitation 2010, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz 2011–2017; Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Justus-Liebig-Universität Gießen seit 2017. Publikationen zur Thematik: *Die Performanz des interreligiösen Dialogs für die plurale Gesellschaft – und ihre theologische Bedeutung*, in: Ansgar Kreutzer u. a. (Hg.), *Vielfalt zeigen. Religion, Konfession und Kultur in Vermittlung*, Ostfildern 2019, 119–142; *Anerkennungskonflikte und interreligiöse Dialoge. Soziologische und (fundamental)theologische Perspektiven auf Religion in der Öffentlichkeit*, in: F. Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), „... mit Klugheit und Liebe“ (Nostra aetate 2). *Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs II*, Linz 2020, 37–53; GND: 122471059.

dien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010.

⁶⁶ Tilmann Allert, Latte Macchiato. Soziologie der kleinen Dinge, Frankfurt a. Main 2015.

⁶⁷ Ebd., 131.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., 135.

⁷⁰ Alle Zitate: ebd., 133.

⁷¹ Alle Zitate: ebd.

Das aktuelle theologische Buch

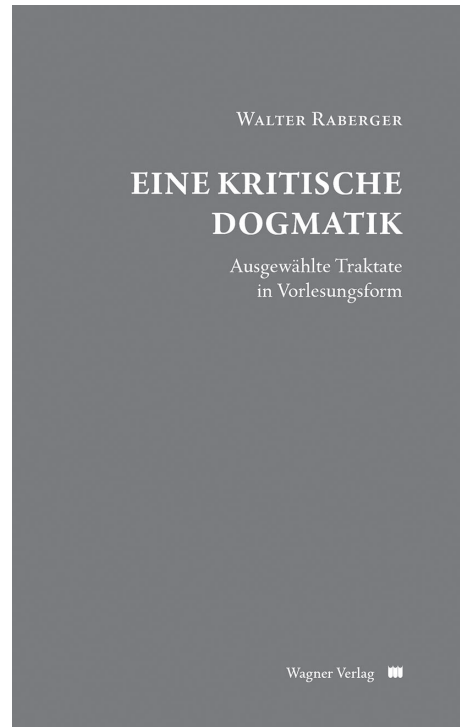
♦ Raberger, Walter: Eine kritische Dogmatik. Ausgewählte Traktate in Vorlesungsform. Wagner Verlag, Linz 2019. (633) Kart. Euro 32,00 (D, A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-903040-45-8.

Großes Denken in Nebensätzen

Walter Raberger hat in dem Werk *Eine kritische Dogmatik* acht Traktate „in Vorlesungsform“, wie es heißt, vorgelegt. Der Bogen wird von Schöpfungstheologie über Gnadentheologie, Christologie und Mariologie bis hin zur Eschatologie gespannt. Dazu kommen Texte zu Theodizee, Erbsünde und Reformation. Der Hinweis auf die Vorlesungsform darf nicht fehlen, denn die Texte, die auf eine Fülle von Texten verweisen, warten geradezu darauf, kommentiert und mit Beispielen illustriert zu werden. Der Begriff Vorlesung steht hier für ein Programm: einesteils, weil Rabergers Texte gelesen, vorgelesen und nachgelesen werden müssen; sie können nicht in flapsigen Kurzformeln auf moderne PowerPoint-Formate gezwängt werden. Andernteils weil eine kritische Dogmatik auf ein Modell von Rede und Widerrede, Lesung und Diskussion, Text und Anmerkung aufgebaut ist.

In Rabergers Projekt werden theologische und philosophische Zugangsweisen zu einem nahtlosen Gewand verwoben. Hier wird Dogmengeschichte (mit Thomas) von der Metaphysik her angenähert, Metaphysik (mit Kant) als erkenntnistheoretisches Projekt betrieben, Erkenntnistheorie (mit Wittgenstein) als Sprachanalyse verstanden, Sprachanalyse (mit Habermas) als Gesellschaftskritik positioniert. Raberger versteht es, aus Fülle Fokus und aus Fokus Fülle zu machen.

Das vorliegende Werk ist in vielerlei Hinsicht Spitze eines Eisbergs – die publizierten Texte sind ein Bruchteil dessen, was Walter Rabergers intellektuelle Lebensleistung ausmacht; die zitierten Texte reflektieren einen kleinen Ausschnitt dessen, was sein Repertoire konstituiert. Hier kann sich so manche selbstgefäl-



lige Titanic bestimmter dogmatischer Zugänge, seien sie rein historisch konstruiert, seien sie rhetorische Übungen ohne Tiefgang, täuschen, wenn sie auf diesen Eisberg zufährt. Walter Raberger hat Lesepensum mit Scharfsinn, tiefes Fundament mit Spitze verbunden.

Zwei Dinge werden jeder Leserin und jedem Leser auffallen: erstens das Bemühen einer Metaebene; die Verwendung von Metasprache durch den Gebrauch von Kursivierungen und Anführungszeichen ist auffallend. Dieser Gang in die Metasprache ist gleichzeitig ein Gang in ein Metadenken, ein Denken über Denken, eine aufgeklärte Reflexion über die Dialektik aufgeklärten Denkens. Hier ist langsames Lesen angesagt, kein rasches Abernten von Zitaten. Apropos „Zitat“: Zweitens wird es allen auffallen, dass die Vorlesungen vor allem auf das Medium des Zitats setzen. Es ist Auslegungskunst, die sich u. a. an hebräischen, griechischen, lateinischen Texte abarbeitet. Das Grundgerüst der Traktate bilden sorgsam ausgewählte Zitate, ein Florilegium aus Rabergers reicher Bibliothek. Dabei stützen diese Texte Rabergers Denken,

wie auch Rabergers Denken diesen Texten zu Aussagekraft verhilft.

Die Fülle an Texten hat dennoch einen Brennpunkt, den Raberger, wenig überraschend, in der Einleitung mit einem Zitat umreißt. Das Zitat stammt aus *Gaudium et Spes* 4 und besagt: „Es ist deshalb nötig, dass die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden“. Der Theologe, der sich so klar dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, drückt hier sein Grundanliegen einer „fides quaerens intellectum“ aus, wobei sich die Verstehensanstrengung auf „Glauben in Welt“ bezieht. An einer anderen Stelle charakterisiert Raberger „das eigentliche Problem der theologischen Verantwortlichkeit“ mit folgenden Worten: „es geht um die Wahrnehmung und die kritische Überprüfung jener kultur- und gesellschaftsspezifischen Leitbilder sowie jener lebensweltlichen Interessen, die uns bestimmen und weitgehend dirigieren, sodass wir uns mit bestimmten Vorgaben identifizieren, unsere Interpretationen und Problemlösungen von herrschenden Paradigmen und Weltbildern leiten lassen“ (442). Theologie ist „Welt(bild)kritik“. Theologie bemüht sich um die Einlösung der Einsicht, „dass Glaubensaussagen an den geschichtlichen Ort einer jeweiligen Daseinsdeutung gebunden sind“, was dazu führt, „ohne Angst um einen Identitätsverlust des *eigentlich Gemeinten* den Gestaltwandel von Ausdrucksformen sowie die Diskontinuität von Verstehensmustern reflektieren zu können“ (493).

Rabergers Denkstil

Walter Raberger hat keine großen Thesen und kein systematisches Programm präsentiert. Sowohl der Ausgangspunkt als auch der Abschluss eines jeden Traktats hätten (und das auf viele plausible Weisen) anders ausfallen können. Rabergers Beitrag zur Dogmatik ist nicht ein geschlossenes Programm, sondern, wenn man so will, ein „offenes Gefüge von Sätzen“, das zu weiteren Reflexionsanstrengungen einlädt. Hier findet das statt, was ich „großes Denken in Nebensätzen“ nennen möchte. Das ist kein Ausdruck mangelnder intellektueller Durchdringungskraft, sondern vielmehr Zeugnis für

intellektuelle Demut, die gerade dadurch zur Originalität durchbricht, indem sie sich der weit verbreiteten Obsession mit expliziten Originalitätsansprüchen verweigert.

Die Nebensätze, in denen sich Rabergers großes Denken zeigt, sind teilweise versteckt. Ich gebe einige Beispiele aus dem mariologischen Traktat, die in aller Dichte tiefe Thesen formulieren: „frömmigkeitsorientierte Überlieferungen können nicht auf der gleichen Ebene problematisiert werden wie jene Reflexionsprozesse, welche die christologischen wie auch soteriologischen Klärungsversuche im Kontext einer mariologischen Bildwelt zur Sprache bringen“ (395); „In dem, wo Maria metaphorisch als Mutter der Gläubigen identifiziert wird, ist sie selbst Glied der Gemeinde durch Solidarität im Glaubensvollzug, in der Weise des Glaubensvollzugs wird sie zum Zeichen der Unvertretbarkeit des *Lebens-von-Gott-her*. So ist sie Symbol der Selbstgegebenheit und des Geschenkseins zugleich. Mariologie fungiert demnach als ‚Typologie‘“ (400); „dass die historisch-biografisch sparsamen Daten über Maria letztlich ein immenses Ausmaß theologischer Schlüsse freigesetzt haben, könnte demnach damit erklärt werden, dass mit der Mutter Jesu – an einem konkreten personalen Leben – ein exemplarisches Betroffensein des Menschen im Entdecken seines Existenz-Sinnes buchstabiert werden kann, aufgerufen in den Erfahrungen des Weltbezugs, in den Fragen der Identitätsfindung, in der Wahrnehmung der Verwiesenheit auf ein radikal Anderes seiner selbst, in der Konfrontation mit Schuld und Leiden“ (407).

Nebensätze, die mitunter bloße Kommentare zu anderen Texten scheinen, drücken eine dogmatische Linie aus. Eine solche Linie wird auch im Eingangssatz des Traktats über Hölle und Fegefeuer deutlich, wenn Raberger in einem Nebensatz bemerkt, „dass die diffizilen und zweifellos auch oftmals abstrusen Spekulationen über die Hölle-Wirklichkeit nicht um ihrer selbst willen produziert wurden, sondern um die Frage nach Selbstbestimmung, Freiheit, Verantwortlichkeit und deren geschöpflichem Bedingtsein problematisieren und beantworten zu können“ (465). Hier gilt es, als LeserIn und Leser, aufmerksam zu sein und die sorgsam formulierten, geschliffenen Sätze, die gleichsam Brennpunkte

des dogmatischen Zugangs sind, ihrem Gewicht gemäß entsprechend zu würdigen.

Diejenigen, die Walter Raberger kennen, werden in diesem Buch einen vertrauten Denkstil finden; diejenige, die Rabergers Denken kennenlernen wollen, kann dieses Werk als gelungene Einführung dienen. Die Traktate erlauben es geradezu, Walter Raberger beim Denken zu beobachten – etwa in der Gnadenlehre: er beginnt mit einem linguistischen Zugang, indem das semantische Feld des Begriffs der Gnade erschlossen wird, wählt dann einen relevanten lehramtlichen Text, den er mit Neuscholastik und dem Denken des Thomas von Aquin ins Gespräch bringt, um dann mit einem gewichtigen, summarischen „Nebensatz“ ein Zwischenergebnis festzuhalten: „Es hat der nachfolgenden theologischen Reflexion nicht gut getan, dieses ‚quiddam supernaturale‘ so abzuhandeln, als hätte man es mit einem analysierbaren Gegenstand zu tun“ (315).

Wollte man Rabergers besonderen dogmatischen Stil in vier Punkten herausarbeiten, könnte man die folgenden vier Eckpfeiler anführen: (1) bewohntes Zitat, (2) multiprovenienzielle Hermeneutik, (3) produktive Intertextualität, (4) integrale Kontratextualität.

(1) Die Unterscheidung zwischen „bewohnt“ und „unbewohnt“ ist durch Aleida Assmann aus der Gedächtnisforschung bekannt; „bewohntes Gedächtnis“ bezieht sich auf Erinnerungsinhalte, die emotional gefärbt sind und über die gesprochen wird. Sie sind Teil der Lebenswelt und prägen Gespräche; im Gegensatz dazu bezeichnet „unbewohntes Gedächtnis“ Erinnerungsinhalte, die ihre Wirkkraft verloren haben und lediglich in Archiven existieren. Analog kann man das unbewohnte Zitat, das als leere Hülse, als unbearbeitete Baustelle, als erratischer Block in der textuellen Landschaft steht, von einem bewohnten Zitat, das souverän von der Autorin und dem Autor in Besitz genommen wird, unterscheiden. Die Arbeit, die Raberger an Zitaten leistet, ist beeindruckend und enorm; seien es Zitate aus einem lehramtlichen Text aus dem sechsten Jahrhundert (etwa pp. 457–458), seien es Zitate aus der Theologie des Mittelalters (etwa 462), seien es Texte aus dem 20. Jahrhundert (etwa 42). Raberger hat sich das Zitat angeeignet und kann

es damit souverän dem eigenen Duktus unterordnen und in den Denkgang einfügen.

(2) Der Begriff einer „multiprovenienziellen Hermeneutik“ soll auf die Vielfalt der Traditionen und Quellen aufmerksam machen, aus denen Raberger schöpft. Dabei werden Denkschulen und Denkweisen, die selten miteinander ins Gespräch treten, in einen fruchtbaren Dialog gebracht. Thomas von Aquin und Odo Marquardt, Jürgen Habermas und Konzilstexte, Karl Rahner und Hermann Lübbe werden zu einem dialogisch durchwirkten Ganzen zusammengebracht. Patristik, Scholastik, Aufklärung und Frankfurter Schule sprechen zueinander und als Chor über ein dogmatisches Thema.

(3) Produktive Intertextualität steht für die Dynamik, verschiedene Textsorten, verschiedene Disziplinen wie auch verschiedene Autorinnen und Autoren zueinander und miteinander sprechen zu lassen. Paul Ricoeur wird zum Gesprächspartner in der Erbsündenfrage, Hegel zum Dialogpartner in der Abhandlung über die Reformation. Es ist faszinierend, wie klassische dogmatische und lehramtliche Texte mit Fragmenten aus der modernen Religionsphilosophie und Sprachphilosophie zusammengefasst werden. Es ist produktiv, wie geschichtsphilosophische Beiträge (Assmann, Droyen, Rüsen) in der Christologie zu Wort kommen. Es bestätigt sich die Einsicht, dass „Neues“ dadurch entsteht, dass ungewohnte Allianzen eingegangen werden.

(4) Das Stichwort einer integren Kontratextualität soll zum Ausdruck bringen, dass Raberger eine „kritische Dogmatik“ in einem zweifachen Sinn vorliegt – kritisch gegenüber „Welt“, aber auch kritisch gegenüber sich selbst und der eigenen Tradition. In intellektueller Redlichkeit werden kritische Texte aus der Aufklärung (etwa im Kontext der Theodizeefrage), aus der Sprachphilosophie (etwa im Kontext der Schöpfungstheologie) oder aus der Frankfurter Schule herangezogen.

„Eine Sehnsucht nach dem, was fehlt“

Wenn ich mit einem Hinweis auf etwas, das auffallenderweise fehlt, schließe, soll das nicht als Kritik im Sinne des Sprachspiels, „es wäre besser gewesen, wäre dies noch eingebracht

worden“, verstanden werden. „Peer review“ als „Goldstandard“ moderner Wissenschaft kann eine intellektuelle Monokultur vorantreiben und den je persönlichen Stil von Denkerinnen und Denkern zu einer Engführung zwingen. Dazu kommt, dass in einem Kommentar eines Schülers über den Lehrer das Wort „peer review“ an semantische Grenzen stößt.

Beim Lesen des Buches bekommt die Leserin und der Leser Lust am Weiterdenken, gerade aufgrund einer Sehnsucht nach dem, was man vermissen könnte: Man könnte Stimmen aus dem globalen Süden vermissen, handfeste Beispiele aus konkreten Lebenswelten der Menschen, eine spirituell-existenzielle Rückbindung an eine „knieende Theologie“. Mit diesen Elementen könnte an einer kritischen Dogmatik, wie sie Walter Raberger in beeindruckender Weise „im Fragment“ vorgelegt hat, weitergebaut werden – um an der Hoffnung zu arbeiten, dass „*der Mensch einer endgültigen, liebenden Würdigung seines Daseins entgegengehen*“ wird (323).

South Bend/IN

Clemens Sedmak

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ 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.

Vorgelegt wird ein Sammelband der Internationalen Theologischen Studententage der Theologisch-Katholischen-Fakultät der Universität Münster vom Juni 2016. Worum es in der Dokumentation dieser Studententagung geht, wird bereits zu Beginn erläutert: „Im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes steht die Frage, wie Religionsgemeinschaften unter den gegenwärtigen Bedingungen von Migration und Globalisierung ihre Identität gestalten. [...] Dabei kann kaum noch von *der* religiösen Identität gesprochen werden, da ja bereits immer unterschiedliche, vielfältige religiöse Identitäten existieren – nebeneinander, miteinander, gegeneinander und in vielfältigen Verflechtungen.“ (9) Somit wird deutlich gemacht, dass der Begriff der „Identität“ nicht ontologisch gewonnen werden kann, sondern vielmehr als Beziehungsbegriff zu verstehen sei. „Aus der Mitte des Glaubens ergebe sich die Forderung, die Beziehungen zu Andersgläubenden im Geist offener Kommunikation zu gestalten, ohne dabei das Bekenntnis zu Christus zu suspendieren.“ (14) Auch der Soziologe Niklas Luhmann hat dafür plädiert, personale Identität als Beziehungsbegriff zu verstehen. Aus dieser Einsicht ergibt sich für das Miteinander religiöser Überzeugungen ein höchst komplexer Tatbestand. So ist zu fragen: „Wie vermittelnd oder wie abgrenzend werden Geltungsansprüche unterschiedlicher Reichweite und Intensität in Lernprozessen und im alltagspraktischen Handeln kommuniziert? Welche Gemeinsamkeiten, welche Unterschiede treten – gegebenenfalls auch konfliktiv – zu

Tage? Und wie sind (inter-)kulturelle und (inter-)religiöse Lernprozesse so zu gestalten, dass sie einen Beitrag zu Toleranz und gelingendem Miteinander leisten?“ (11) Im Hinblick auf die komplexe Struktur religiöser Überzeugungen und ihrer gesellschaftlichen Erscheinungsformen kann gelten: „Pluralität, Differenz, Ambiguität und Diffusion sind hier nicht *Gegenbegriffe* zu Identität, sondern werden zu *Bestandteilen* der Identitätsdefinition.“ (91) Mit ausdrücklichem Bezug auf den Bielefelder Theologen und Religionssoziologen Heinrich Wilhelm Schäfer wird Identität als ein „Netzwerk von Dispositionen“ beschrieben. (91) Entgegen den Erwartungen der Säkularisierungstheoretiker des vergangenen Jahrhunderts ist Religion in der modernen Gesellschaft nicht verschwunden, sondern vielgestaltiger geworden. Sie bedarf vor allem der individuellen Aneignung. Sie wird in ihrer persönlichen Ausprägung – gerade auch in der Form einer Patchwork-Religion – zum Unterscheidungsmerkmal schlechthin. Virulent bleibt das jahrhundertalte Spannungsfeld von Glauben und Wissen. Volker Gebhard beschreibt in seinem Beitrag (41–52) den Glauben als Gewissheit schaffend dort, „wo das Wissen von dem, was *ist*, keinen zureichenden Anlass bietet. Der Glaube überbrückt den Abgrund, der sich auftut, sobald wir uns nicht auf gesicherte Tatsachen stützen und dennoch nicht einfach stehen bleiben oder umkehren können.“ (46) Die einzelnen auf verschiedene Gesellschaften fokussierten Perspektiven haben exemplarischen Charakter. Dankbar darf die sehr differenzierte Darstellung „Religiöse Identität und Gender aus polnischer Perspektive“ (141–153) begrüßt werden. Einen äußerst instruktiven Beitrag zur Situation Lateinamerikas steuert Joaquín Silva bei. (187–204) Leider wurde er – wohl aus Versehen – im Autor*innenverzeichnis (245) nicht angeführt. Insgesamt hätte man sich zu dem hochaktuellen Thema ein noch stringenter durchgezogenes Gesamtkonzept gewünscht. Doch ohne Frage sind die meisten Beiträge auf einem sehr hohen Niveau und sehr inspirierend. Wie ein Leitmotiv der inhaltlichen Stoßrichtung des gesamten Bandes kann die abschließende Feststellung von Felix Wilfred gelesen werden: „The difference the other constitutes is not adequately responded to by a mere aesthetic pluralism that endorses diversity, but a cosmopolitanism that is sustained by the spirit of universal solidarity.“ (65) Genau

um diesen vom Geist der universellen Solidarität getragenen Kosmopolitismus geht es. Ihn zu fördern bedarf es aller Anstrengungen.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

ETHIK

♦ Fuchs, Michael / Gottschlich, Max (Hg.): *Ansätze der Bioethik*. Karl Alber Verlag, Freiburg i. Br. 2019. (336) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,50. ISBN 978-3-495-48883-6.

Nicht zuletzt durch den Fortschritt von Medizin und Biotechnologie haben sich die Grenzen dessen, was noch vor ein paar Jahren als nicht machbar galt, verschoben. Was ist moralisch verantwortbar, und wie weit reicht überhaupt unsere Verantwortung? Haben wir das Recht zu klonen und in die menschliche Keimbahn einzugreifen? Ist assistierte Suizidbeihilfe geboten? Wie lässt sich Tierschutz ethisch begründen und was könnte aus philosophischer Perspektive gegen gentechnologisch veränderte Pflanzen sprechen? Solche und ähnliche Fragen spielen in Wissenschaft und Gesellschaft eine immer größere Rolle.

Die Disziplin, die sich all dieser Fragen annimmt und sich vor der Hintergrundfolie der Herausforderungen durch die modernen Lebenswissenschaften um eine Reflexion des Lebendigen bemüht, ist die „Bioethik“. Seit den 1970er-Jahren konnte sie sich als akademische Disziplin etablieren. Gleichzeitig bestimmt die Bioethik auch ein Feld des gesellschaftspolitischen Diskurses, wo anerkannte normative Grenzen in Frage gestellt, und neue Grenzziehungen zur Disposition gestellt werden – wobei sie hier immer auch in der Gefahr steht, für lobbyistische Bemühungen und biopolitische Interessen in den Dienst genommen zu werden.

Der Band *Ansätze der Bioethik* von Michael Fuchs und Max Gottschlich versammelt eine repräsentative Zusammenstellung philosophischer Argumente und Positionen, die in gegenwärtigen Bioethik-Debatten anzutreffen sind. Fuchs ist Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Katholischen Privat-Universität Linz. Zuvor war er u.a. Geschäftsführer des Instituts für Wissenschaft und Ethik in Bonn. Gottschlich ist Assistenz-Professor am Institut für Praktische Philosophie/Ethik ebenfalls an

der KU Linz. Dem Band ist eine luzide, systematische Einführung von Fuchs vorangestellt (11–30). Die Übersetzungen der englischsprachigen Beiträge hat Gottschlich besorgt.

Die hier versammelten Beiträge stammen von Tom L. Beauchamp und James F. Childress (*Prinzipialismus*, 31–74), Bernard Gert, Charles M. Culver und K. Danner Clouser (*Common Morality*, 75–119), Edmund D. Pellegrino (*Ärztliche Tugendethik*, 120–143), Albert R. Jonsen (*Kasuistik*, 144–160), Thomas Sören Hoffmann (*Integrative Bioethik*, 161–191), Ludwig Siep (*Wertethik*, 192–230), Bruce Jennings (*Kommunitarismus*, 231–255), Hille Haker (*Feministische Bioethik*, 256–272), Joan C. Tronto (*Care-Ethik*, 273–296) und Dieter Birnbacher (*Utilitarismus*, 297–321).

Insofern im Sammelband von Fuchs und Gottschlich konkurrierende bioethische Ansätze selbst zu Wort kommen, füllt der Band eine Lücke in der deutschsprachigen Publikationslandschaft. Ein breites Spektrum an methodischen und theoretischen Voraussetzungen wird durch die einzelnen Beiträge greifbar. Die Argumentationsschärfe und das Reflexionsniveau sind dabei erwartungsgemäß unterschiedlich. Die Auswahl der Beiträge ist gut gelungen. Bedauern darf man allerdings, dass es keinen Beitrag gibt, der für die deontologische Kants spricht und versucht, die Argumente des Königsbergers und die von ihm in besonderer Weise geprägten Begriffe (Menschenwürde, Autonomie, Urteilskraft) für gegenwärtige Debatten fruchtbar zu machen (wie dies z.B. folgende Beiträge tun: Baumanns, P.: *Kant und die Bioethik*, Würzburg 2004; Schweidler, W.: Kants Begründung der Unteilbarkeit der Menschenwürde, in: Schmidt, K. / Steigleder, K. / Mojsisch, B. (Hg.): *Zur Aktualität Kants*, Amsterdam–Philadelphia 2005, 200–219). Und freilich hätte auch ein Beitrag aus dem Bereich der *Diskursethik* das Bild abgerundet, hat sich doch Habermas bei weitem nicht nur mit seiner Schrift *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2001 in aktuelle bioethische Debatten eingebracht. Einzig der Beitrag von Thomas S. Hoffmann zur *Integrativen Bioethik* ist ein Original-Beitrag. Die anderen Texte wurden bereits an anderen Stellen publiziert. Sinnvoll wäre es gewesen, die Zitationsweise der einzelnen Beiträge anzugleichen. Dem Band ist ein Personenregister beigegeben, welches das Nachschlagen erleichtert.

Erfreulich ist, dass einschlägige Primärtexte zur Bioethik – wobei es sicherlich nicht übertrieben ist, z.B. den Text von Beauchamp und Childress als „modernen Klassiker“ zu bezeichnen – gesammelt an einem Ort in deutscher Sprache vorliegen. Die Zusammenschau von Fuchs und Gottschlich eignet sich für die akademische Lehre der in besonderer Weise mit bioethischen Fragen konfrontierten Fächer (Philosophie/Ethik, Theologie, Medizin, Rechtswissenschaften). Der Band kann für den Leser eine gute Hilfe sein, sich mit maßgeblichen bioethischen Ansätzen auseinanderzusetzen, die vorgebrachten Argumente einzuordnen und schließlich Kriterien zu prüfen, welches Handeln moralisch verantwortbar ist.

Hagen

Marcus Knaup

♦ Schaupp, Walter / Zahner, Paul (Hg.): *Medizin und Menschenbild*. Unter Mitarbeit von Johann Platzter (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.

Der Mensch im Mittelpunkt – nicht selten wird dieses Schlagwort auch im medizinischen Kontext lanciert. Dürfen und sollen an Einrichtungen mit diesem Leitbild andere Ansprüche gelten? Diesen Fragen spürt der Sammelband, herausgegeben von Walter Schaupp und Paul Zahner OFM, in insgesamt elf Beiträgen nach. In seiner Grundkonzeption basiert er auf einem interdisziplinären Symposium in Graz, das vom Institut für Moralthologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz und der Franziskanerprovinz Austria in Österreich und Südtirol im September 2017 zum Thema „Blickpunkt: Mensch-Medizin-Begegnung“ durchgeführt wurde.

Beiträge aus Medizin, Technik, Theologie usw. treffen zusammen. Auch die Textgattungen der jeweiligen Beiträge sind sehr divers: von empirischen Studien bis hin zu Vorträgen. Auch wurden in vielen Beiträgen Fotos, Graphiken, eigene Abbildungen zur Illustration eingesetzt. Zudem sind an zwei Stellen im Buch thematisch einschlägige (Thema Menschen-Bilder) Kunst-Fotografien der Psychatrieseelsorgerin und Künstlerin Sabine Zraggen abgebildet. Diese spannenden Bilder hätten zudem mit Text versehen werden können.

Den Startschuss macht der emeritierte Universitätsprofessor für Biopsychosoziale Medizin (Graz), Josef W. Egger, mit seinem Beitrag „Auf der Suche nach der Ganzheit. Das aktuelle biopsychosoziale Modell der Humanmedizin und die Materie-Geist-Debatte“ (17–39). Darin zeigt er das Fundament für ein biopsychosoziales Modell als Grundlage der Humanmedizin auf und weist auf eventuelle Fallstricke im Verständnis hin. Dass mit diesem Ansatz das Phänomen Schmerz mehrdimensional verstanden werden kann, erläutert Michael K. Herbert, Universitätsprofessor für Anästhesiologie und Intensivmedizin (Graz) („Der Mensch im Schmerz. Ein Beispiel komplexer biopsychosozialer Zusammenhänge“ [41–51]). Eine multimodale Schmerztherapie sei Ausfluss eines biopsychosozialen Modells des Menschen.

Diese Thematik auch auf die zwei Richtungen ‚Schulmedizin‘ und komplementäre Medizin erweitert der vielseitig ausgebildete Mediziner Wolfgang Hofmeister in seinem Artikel „Komplementäre Medizin und ihr Bewusstsein für facettenreiche individuelle Menschenbilder“ (53–71). Mit Hilfe von Skizzen von Mensch und Weltbildern macht er die Unterschiedlichkeit verschiedener Ansätze gewinnbringend anschaulich. Beim komplementärmedizinischen Ansatz ist Krankheit wie Gesundheit ein vernetztes, von Arzt und Patient subjektiv erstelltes Konstrukt. Der Komplementärmedizin schreibt Hofmeister ein offenes Menschenbild zu, in dem es weniger um das Warum, vielmehr um das Wie geht.

In den theologischen Bereich geht es mit dem Grazer Moralthologen Walter Schaupp, der die „Spiritualität im Menschenbild der Medizin“ (79–107) untersucht. Ausgehend von Egger legt er dar, wie Spiritualität im Menschenbild der Medizin verortet und in den Zusammenhang zu Spiritual Care gebracht werden kann. Schaupp beschreibt das nun biopsychosozial-spirituelle Modell als noch nicht ganz eingelöstes Forschungsdesiderat für die deutsche Medizinlandschaft. Spiritualität ist hierbei nach ihm durch eine gewisse Weite charakterisiert, der den Menschen in seiner existenziellen Sinnsuche begleitet, was sowohl ein klares oder explizites Verständnis von einer Transzendenz, aber auch die Bindung an eine konkrete Religion umfasst.

Der Moralthologe Johann Platzer präsentiert erste Ergebnisse einer Studie zum Thema „Sinnfindung, Spiritualität und Menschen-

bilder am Lebensende. Empirische Studie über Erfahrungen aus der ehrenamtlichen Hospizbegleitung“ (109–142). Hierfür hat er zwölf Hospizbegleiter*innen interviewt. Leitend ist hierbei die Annahme, dass Menschenbilder nicht nur deskriptiven, sondern auch normativen Charakter besitzen können. Potenziale Sinnquellen wie auch spirituelle Faktoren auf allen beteiligten Seiten sind dabei vorhanden. „Auf diese Weise können Menschenbilder eine *heuristische* Funktion einnehmen, indem sie faktisch wirksame Annahmen über Menschen am Lebensende explizit machen und für weiterführende ethische Diskurse öffnen.“ (118) Der ‚Mensch ohne Maske‘ wird beschrieben, Typen von Spiritualität eruiert und die dichte Verbundenheit von Lebenssinn und Menschenbild aufgezeigt. Vor allem die Originalzitate aus der Forschungsarbeit sind aufschlussreich.

Sehr ausführlich und instruktiv, aber einem gänzlich anderen Thema gewidmet, ist der Beitrag von Ina Wagner (Universitätsprofessorin für Multidisziplinäres System Design und Computerunterstütztes kooperatives Arbeiten am Institut für Gestaltungs- und Wirkungsforschung, TU Wien) zur „Robotik als Herausforderung für Menschenbild und Ethik“ (143–165), in dem sie die sogenannten sozialen Roboter anhand zweier Beispiele bespricht und das Menschenbild, das bereits für Entwicklung wie auch Anwendung dieser Roboter ausschlaggebend ist, charakterisiert. Dieser Artikel ist als ein Ausziehen ethischer Grenzlinien in diesem Diskursfeld aufschlussreich.

Deutlicher den Zusammenhang zum Menschenbild geschaff hat Wolfgang L. Zagger (ao. Universitätsprofessor i.R. am Institut für Gestaltungs- und Wirkungsforschung, TU Wien), der noch grundlegender das Verhältnis zwischen Mensch und Technik in den Blick genommen hat (167–185) und dies in Bezug auf Assistenz- und Kommunikationstechnologien. „Je näher Technik an einen Menschen in seiner Verletzlichkeit heranrückt, desto größer ist das Gefährdungspotenzial für die physische (biologische) Gesundheit, für die psychische Balance, für das soziale Wohlergehen sowie für die Würde des Menschen [...]“ (169f.) resümiert der Autor. Diese Gratwanderung zwischen Hilfe und Entmündigung soll immer auf die Handlungsgrundsätze wie aktive Partizipation ausgerichtet sein. Die Wichtigkeit der ‚Usability‘, der Gebrauchstauglichkeit, wird vom Verfasser unterstrichen. Dabei macht der Verfasser einen

‚befremdlichen‘ Ausflug ins Jahr 1530, in dem auch Martin Luther die Usability nach vorne gebracht hätte, nämlich jene der Bibel.

Der Moralthologe und Mediziner Matthias Beck rundet das Bild ab zu größeren philosophischen wie theologischen Diskursen in „Naturwissenschaftliches Menschenbild und Ganzheitlichkeit aus philosophisch-theologischer Sicht“ (193–207). Speziell der franziskanischen Anthropologie ist der nachfolgende Artikel von Johannes B. Freyer OFM gewidmet und hier speziell Lobpreis und Krankheit (209–230). Der vordergründige Widerspruch beider Themen wird franziskanisch aufgelöst, vor allem mit Zitaten aus der bullierten und nicht-bullierten Regel des Franz von Assisi, als lebensweltliche Verankerung bei ihm und verschiedenen Spezifika einer franziskanischen Spiritualität, die sehr additiv gehalten sind. Freyer analysiert den Begriff der Infirmas, die grundlegende menschliche Schwachheit und Bedürftigkeit, die in franziskanischer Sicht nichts Negatives sei.

Der letzte Artikel spielt programmatisch mit dem Ende. Sind franziskanische Ordenskrankenhäuser am Ende oder an der Wende? Als im Wandel begriffen werden sie von Sr. Edith-Maria Magar OSF dargestellt (231–242). Wenn aufgrund von Nachwuchsmangel und Überalterung die Ordensträgerschaft nicht weiter gewährleistet werden kann, müssten auch Laien an der Sorge um Menschen im franziskanischen Geist beteiligt werden, um einer Verflüchtigung der Werte entgegenzuwirken. Für die Autorin bedeutet das eine noch deutlichere Betonung des franziskanischen Menschenbildes. Am Schluss jedes Artikels findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Ein Reigen von unterschiedlichen Menschenbildern, die in ihren verkrusteten Strukturen aufgebrochen werden, verspricht der Sammelband zu Beginn und hält dieses Versprechen auch ein. Der Ablauf der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung hätte auch abgedruckt werden sollen, da teilweise auf einzelne Sessions verwiesen wird, die man jedoch als Leserin nicht nachvollziehen kann. Unter dem Titel „Medizin und Menschenbild“ hätte ich nicht soziale Robotik oder franziskanische Anthropologie oder die *mulieres probatae* erwartet, das aufgespannte Tableau erweist sich als überaus facettenreich und spannend.

Augsburg

Kerstin Schlögl-Flierl

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 ²2019. (X, 580) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 / CHF 55,90. ISBN 978-3-643-14106-4.

Ein außerordentliches Konzept hebt diese Festschrift aus der Fülle vergleichbarer Unternehmungen heraus: Die Herausgeber baten alle 146 Beiträger*innen, sich jeweils nur auf drei Seiten zu beschränken. Sie verzichteten auf eine übergreifende Systematik und reihten die einzelnen Autor*innen einfach alphabetisch aneinander. Bemerkenswert ist zudem der Versuch, es nicht bei einem reinen Textband zu belassen, sondern eine Reihe von Fotos, meist abstrakter Art, mit aufzunehmen. Entstanden ist ein ungemain bunter Strauß von Reflexionen, Interpretationen, Erinnerungen, Gedichten, Liedern und Bildern. Insgesamt ein bemerkenswertes Dokument, das gleichzeitig für einen theologischen Paradigmenwechsel steht: Vergangen ist die Zeit der Theolog*innen, die mehr oder weniger direkt am Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner unmittelbaren Wirkungsgeschichte mitgearbeitet haben, wie der Jubilar an der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), für die er einen seiner markantesten Texte geschrieben hat, nämlich den grundlegenden Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“. Wie der vorliegende Band zeigt, wird die katholische Theologie pluraler und verzweigt sich weltweit in den unterschiedlichsten Kontexten. Theologisch wird in vielen Beiträgen an zentrale Stichworte der Theologie von Metz erinnert, die bereits auf dem Titelblatt zu finden sind: Weltverantwortung im Glauben, Compassion, Mystik der offenen Augen, Memoria passionis, Unterbrechung, Leidsensibilität, Befristete Zeit. Man hätte noch „Theologie nach Auschwitz“ hinzufügen können, weil diese Signatur für das Denken von Metz zur Herausforderung schlechthin wurde. Hinter allen theologischen Stichworten verbergen sich beeindruckende theologische Komplexe, an denen sich die Generation der Schüler*innen abgearbeitet hat. So

dankbar man für die Erinnerung an diese Großleistungen der Theologie im 20. Jahrhundert ist, die eigentliche Stärke des Bandes liegt darin, dass sie in sehr persönlichen Erinnerungen die Wirkungsgeschichte eines großen Theologen verdeutlicht und ihn als Menschen greifbar macht. Großartig die Schilderung seiner Teilnahme bei der Beerdigung von Dorothee Sölle (498), seine Wut über die Angriffe gegen die Befreiungstheologen (505: „Ja schämt ihr euch denn nicht ...“), seine emotional vorgetragene Rekonstruktion des Ursprungs des christlichen Glaubens: „Haben wir denn ganz und gar vergessen, dass das Christentums einmal begonnen hat als eine Jugendrevolte innerhalb der damaligen jüdischen Welt?“ (451) Auch wenn es Zufall sein mag, dass aufgrund ihres Namens Martha Zechmeister das Schlusswort hat, es hätte nicht besser treffen können. Denn, was sie schreibt, ist ein veritabler Liebesbrief, der es in sich hat und in der theologischen Landschaft so kaum zu finden ist. In der Fülle dieser Erinnerungen wird deutlich, wie unglaublich anregend die gezielte Frage, die Herausforderung oder auch der Widerspruch sein kann. Metz selbst bekannte sich zum „Lernen auch noch im Widerspruch“. (427) Eigens müssen die bemerkenswerten Fotos von Julia D. E. Prinz hervorgehoben werden. Statt des Stichworts „unterbrechende Blickveränderung“ (4) würde sich jedoch eher das Stichwort „Mystik der offenen Augen“ anbieten, denn diese großartigen Fotos irritieren in keiner Weise. Sie sind einfach schön und laden zur Meditation ein. Unverständlich ist, dass in der zweiten Auflage die Fülle der Satz- und Tippfehler nicht beseitigt wurde (z. B. 104, 333, 346, 436, 450, 452, 571, 577). Fazit: Wer die Geschichte der Theologie im 20. Jahrhundert im Allgemeinen und das Werk von Johann Baptist Metz im Besonderen begreifen möchte, kommt an diesem aussagekräftigen Band nicht vorbei.

Bamberg/ Linz

Hanjo Sauer

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.) Klapp-

brosch. Euro 29,00 (D, A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-3724-0.

Dieser 34. Band von *Theologie im kulturellen Kontext* versteht sich als ein lebendiges Gespräch zwischen Kunst, Theologie und Medizin, in welchem anthropologische, ästhetische und soziokulturelle Fragestellungen angesprochen werden. Das Projekt „Kunst heilt Medizin“ vertieft den bioethischen Schwerpunkt an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und zeigt mit der ungewöhnlichen Ausstellung *Kunst heilt Medizin. Zehn Werke*, die sich als roter Faden in den einzelnen Beiträgen wiederfindet, eine künstlerische Auseinandersetzung mit theologischer Kultur und Medizin. In Bildern, Installationen und Skulpturen kommen verschiedene Perspektiven zum Ausdruck, die sich mit Fragen über das Verhältnis von der als „Körper“ verstandenen Materie und der erlösenden Geste der „Sorge“ beschäftigen. Pierangelo Sequeri, Professor für Fundamentalthologie, drückt in seinem einleitenden Beitrag „Die Kunst, die Medizin, die Theologie“ (14–23) seine Hoffnung aus, dass die Medizin und die Kunst dadurch, dass sie sich in den verschiedenen Auseinandersetzungen in diesem Buch begegnen, menschlicher und zärtlicher zu unseren Körpern und Seelen werden. Den Prozess der Transformation der Bibliothek in eine Kunstgalerie an der Theologischen Fakultät in Graz beschreibt Andrea B. Del Guercio als einer der vier HerausgeberInnen in seinem Beitrag „Bibliothek als Pinakothek“ (24–37). Diese Ausstellung als Ergebnis der Reflexion mit dem Thema „Gesundheit“ begründet den „theoretischen“ Raum der Fakultät als visuelles Kaleidoskop neu. Ida Terracciano gibt in ihrer Retrospektive zur Ausstellung (38–48) einen Überblick über die verschiedenen Bedeutungsbereiche der einzelnen Werke, die in einem eigenen Bildteil im Buch abgebildet sind und mit umfassenden Bildlegenden beschrieben werden. Der Ausstellungspfad beinhaltet 32 Arbeiten von 19 KünstlerInnen und beginnt in diesem Buch mit dem Siebdruck „Schmerzentsantlitz“ von Hermann Nitsch. Auf dieses Bild, das einen frontal ausgerichteten Kopf skizziert, geht auch die Philosophin Julia Meer in ihrem Beitrag „Der vulnerable Leibkörper und der Wirbel der Zeit“ (92–115) zum Menschenbild im Kontext von Philosophie, Kunst und Medizin näher ein. Ganz deutlich wird für sie durch diese Arbeit, dass die Kunst selbst in der Lage ist, ein alternatives Menschenbild hervorzubringen, so wie

Nitsch auch das Bild des Leibkörpers in seinen künstlerischen Prozessen immer wieder betont. Auch Pamela Hauer blickt in ihrem Text „Leben als Fest, Leben als Leid“ (116–135) auf das Schaffen von Hermann Nitsch. In ihrem Beitrag „Wahrheit und Kunst“ (49–61) fokussiert sich die Theologin, Philosophin und Herausgeberin Isabella Guanzani auf das Kunstwerk „Cura“ (Sorge, 1998) von Vittorio Corsini und erläutert ihren theoretischen Zugang zu diesem Werk mit den ästhetischen Perspektiven des französischen Philosophen Alain Badiou, um die ereignishaftige Wahrheit dieses Werkes aufzuzeigen. Die Theologin Isabella Bruckner beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Geschenkte Gegenwart in zärtlichen Gesten“ (62–79) mit den historischen Analysen der Frauenforscherin und Wahrnehmungshistorikerin Barbara Duden und des Historikers Ivan Illich, wie der Mensch sich selbst und sein Gegenüber in seiner Körperlichkeit wahrnimmt und zieht dazu das Kunstwerk „Polittico-Bambino“ von Letizia Cariello (2015) in Betracht. Die Brailleschrift sowie Texte von Friedrich Hölderlin zur Technisierung sind zentrale Komponenten in der Auseinandersetzung zur „Ästhetik der Sphäre und der offenen Wendungen“ (136–157) des Theologen Jakob Helmut Deibl. Inspiriert dazu hat ihn die Arbeit „Ginkgo“ (2017) von Massimo Kaufmann, in der er sich mit der Blindheit beschäftigt. Welches Potenzial Kunst als Ausdrucksform beim Kranksein zukommt, ist das Thema von Lisa Achathaler in ihrem Beitrag „Rekonvaleszenz. Kunst. Blickwechsel“ (158–177). Dafür setzt sie sich mit der Bildreihe des Künstlers Rinaldo Invernizzi mit dem Titel „Rehabilitation“ (2017) auseinander, in der er die Hoffnung in den Fokus stellt. Aus der Korrespondenz der beiden Arbeiten „Erinnerungen“ (2015) und „Wiedererleben“ (2017) des Bildhauers und Fotografen Ulrich Egger entsteht in der Ausstellung ein Gedächtnisraum, der den Theologen Hans-Walter Ruckenbauer zu seinem Beitrag „Das eigene Vergessen an den Pflug spannen“ (178–194) inspiriert hat. Präzise beschreibt der Mitherausgeber die Installationsanordnung dieser Arbeit, die für ihn eine gestaltete Erinnerungskultur repräsentiert und hilfreich für seine Auseinandersetzung mit Demenz erscheint. In ihrem Text „Wo sind die Körper“ (195–208) stellt sich Daniela Feichtinger nach einem Ausstellungsbesuch diese Frage und entwickelt daraus eine philosophische Auseinandersetzung mit der dekonstruktivis-

tischen und phänomenologischen Philosophie von Jean-Luc Nancy, für den der Körper zentral für sein Denken ist. Für Josef W. Egger ist Kunst als Unterstützung im Heilungsprozess hilfreich, auch wenn Kunst nicht heilen kann, wie er gleich zu Beginn seines Beitrags „Kann ‚Kunst‘ tatsächlich heilen?“ (209–216) feststellt. Denn die durch ein Kunstwerk im weitesten Sinne ausgelösten Emotionen gehören in dieses heilende Wirkungsspektrum, was Egger beim Besuch der Ausstellung in Graz dazu angeregt hat, wieder einmal über die psycho-physiologische Wirkung von künstlerischen Werken zu reflektieren. Auch Peter Ebenbauer beschäftigt sich in seinem Text „Göttliche Heilmittel?“ (217–238) mit der heilenden Wirkung im Umgang mit Kunst anhand von drei konkreten Kunstwerken aus der Ausstellung. Der letzte Beitrag „Eine nicht-kränkende Vision des Menschlichen“ (239–259) von David Novakovits behandelt die Frage, welche „heilsamen“ anthropologischen Perspektiven zwei von ihm ausgewählte Kunstwerke aus der Ausstellung zu eröffnen vermögen. Durch diese sehr unterschiedlichen Beiträge treffen verschiedene Zugänge der Kunst, Medizin, Anthropologie, Ethik und Theologie aufeinander und machen die vulnerable Körperlichkeit des Menschen sichtbar.

Linz

Maria Reitter

SPIRITUALITÄT

♦ Schweizer, Gerhard: Pilgerorte der Weltreligionen. Auf Entdeckungsreise zwischen Tradition und Moderne (topos premium 34). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (304) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0034-4.

Das Pilgerwesen, meist mittelalterlich konnotiert, nimmt gegen Ende des 20. Jahrhunderts weltweit einen starken Aufschwung. Zur Motivation wird im Vorwort gesagt: „Leben als Wanderung, als Pilgerschaft! Das scheint adäquater Ausdruck einer Gesellschaft wie der unsrigen geworden zu sein, die von Mobilität lebt, aber der oft ziellosen und betriebsamen Mobilität eine Seele geben will.“ (9) Es ist eine gewaltige Zahl der Pilger, die weltweit unterwegs ist. Wer macht sich in Europa schon das Ausmaß des hinduistischen Kumbh Mela Festes deutlich, das alle zwölf Jahre stattfindet, und zu

dem in Allahabad 60–70 Millionen Menschen zusammenkommen? Im Vorwort wird dem Verfasser testiert, dass er „etwas Eigenes: eine ungewöhnliche Mischung aus Erfahrungsberichten und religionsgeschichtlichen Fakten, aus Pilgerreport und Sachinformationen, aus Erzählungen und ‚historisch-kritischen‘ Analysen“ (10f.) bietet. Doch gerade dieser Mix ist es, der nicht immer zu überzeugen vermag. Am stärksten sind die Texte des Verfassers, wenn er aus der Beobachterperspektive Zusammenhänge darstellt, die er hervorragend recherchiert hat. Einige wenige Einschränkungen sind im Hinblick auf die christliche Theologie zu machen, die der Verfasser vereinfacht darzustellen sucht, dabei aber den entscheidenden Punkt verfehlt. So geht die Bemerkung, dass Jesus Christus „selber ‚Gott‘ sei“ (42), an der Intention des Konzils von Chalcedon vorbei, das von einer göttlichen und gleichzeitig von einer menschlichen Natur spricht. Ähnliches betrifft die Verehrung einer „Göttin Maria“. (46) Selbst traditionalistische Kreise würden sich dagegen verwehren. Mit großem Gespür für religiöse Suchbewegungen macht der Verfasser auf ein universalreligiöses Phänomen aufmerksam, „dass unbeschadet aller bleibenden kulturellen und religiösen Differenzen Menschen an den verschiedenen Pilgerorten der Welt ähnlichen Grundbedürfnissen nach Heilung und Trost Ausdruck geben“ (14). Beachtenswert ist auch die Absicht des Verfassers, den religiösen Wandlungsprozessen, „welche die einzelnen Pilgerorte über viele Jahrhunderte durchlaufen haben“ (15), ein besonderes Augenmerk zu schenken. Einmal mehr bestätigt sich die religionswissenschaftliche Beobachtung von der Persistenz heiliger Orte: dass nämlich an ein und demselben Ort die Religionen wechseln können, doch die Aura des Heiligen bestehen bleibt. Die frühmittelalterliche Reliquiensucht, die eingehend geschildert wird, treibt gelegentlich eigenartige Blüten, wenn etwa Helena, die Mutter des Kaisers Konstantin, einen Nagel des Kreuzes Christi, von dessen Echtheit sie überzeugt ist, im Gebiss des Pferdes ihres Sohnes anbringen lässt. Fügt man solche Anekdoten unkommentiert aneinander, ohne auf den geschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergrund einzugehen, dann muss manchen die ganze Religionsgeschichte als eine einzige

Abstrusität vorkommen. Man fühlt sich an die Strategie sozialistischer Religionsbekämpfung erinnert, die in Museen der Religion möglichst viele ausgefallene Exponate zusammentragen ließ. Sicher, diese Absicht verfolgt der Verfasser nicht. Er will die Menschen in ihrer religiösen Suche ernstnehmen. Spannend ist die Beobachtung, dass die moderne Form des Pilgerwesens Religion einen neuen Stellenwert gibt in Richtung einer dogmatisch uninteressierten, gefühlsbetonten Religiosität, die diffus als Patchwork individuell zusammengestellt wird. Bezeichnend ist der Hinweis auf das Buch „Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg“ von Hape Kerkeling. Der Wurf, der Kerkeling mit seinem Pilgerbericht gelungen ist, hängt zweifellos mit der konsequent durchgehaltenen Ich-Perspektive zusammen, in der sich viele seiner Leser und Leserinnen wiedererkennen. Dem Verfasser ist vollkommen zuzustimmen, wenn er schlussfolgert: „Diese radikale Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen bedeutet für die Kirchen heute, ob nun katholisch oder evangelisch, die eigentliche Herausforderung.“ (91) Ebenso trifft der Verfasser bei der Darstellung der Grabeskirche in Jerusalem den entscheidenden Punkt, wenn er bedauernd feststellt: „An den Vertretern der Grabeskirche sind sowohl der Geist der Aufklärung als auch der Ökumene spurlos vorübergegangen. Ausgerechnet die heiligste Kirche der Christenheit hat sich damit nicht aus den Fesseln einer unseligen Tradition gelöst, die noch unlösbar mit dem Zeitalter der Konfessionskriege verknüpft ist.“ (165) Hier wäre insbesondere die katholische Kirche gefordert, nicht in Kategorien eines Besitzstandes, sondern der Repräsentation des Gekreuzigten zu denken und entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Welches unausgeschöpfte Potenzial in der Begegnung mit den östlichen Religionen liegt, macht schlaglichtartig das Wort eines daoistischen Mönchs aus China deutlich: „Ihr Christen wisst zu viel über Gott.“ (256) Insgesamt lässt sich sagen: eine äußerst anregende, sorgfältig recherchierte und informative Lektüre, die man vielen in die Hand drücken möchte, um sie einzuladen, anhand des Phänomens der Pilgerorte weltweit die eigene Kirchturmperspektive zu überwinden.

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

Voderholzer, Rudolf: Zur Erneuerung der Kirche. Geistliche Impulse zu aktuellen Herausforderungen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (256) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3138-4.

BIBELWISSENSCHAFT

Erbele-Küster, Dorothea: Verführung zum Guten. Biblisch-theologische Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik (Theologische Interventionen 3). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019. (112) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 22,80. ISBN 978-3-17-035465-4.

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Psalmen 31–60. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (483) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 65,60. ISBN 978-3-402-24682-5.

Lass, Magdalena: ... zum Kampf mit Kraft umgürtet. Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven (Bonner Biblische Beiträge 185). V&R Unipress Verlag, Göttingen 2018. (410) geb. Euro 55,00 (D) / Euro 57,00 (A) / CHF 79,90. ISBN 978-3-8471-0816-0.

ETHIK

Crist, Eileen: Schöpfung ohne Krone. Warum wir uns zurückziehen müssen, um die Artenvielfalt zu bewahren. oekom Verlag, München 2020. (400) kart. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 28,54. ISBN 978-3-96238-178-3.

FESTSCHRIFT

Bechmann, Ulrike / Böhm, Manfred (Hg.): Fuchs, du hast die Gans gestohlen, gib sie nie

mehr her. Was den Zeichner Ottmar mit dem Theologen Fuchs verbindet. Echter Verlag, Würzburg 2020. (216) Geb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (D). ISBN 978-3-429-05542-4.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Kopp, Stefan (Hg.): Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (Quaestiones disputatae 306). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (460) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-451-02306-4.

KIRCHENGESCHICHTE

Hellinghausen, Georges: Kleine Diözesengeschichte Luxemburgs. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (180, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 20,18. ISBN 978-3-402-24666-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Volgger, Ewald / Wegscheider, Florian (Hg.): Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 8). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (206) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3127-8.

MARIOLOGIE

Hauke, Manfred: Maria, „Mutter der Einheit“ (Mater unitatis) (Mariologische Studien 28). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (392) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3146-9.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Müßig, Dietmar: Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie (Weltkirche und Mission 13). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (448, 91 meist farb. Abb.) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-3107-0.

MORALTHEOLOGIE

Gärtner, Dirk: Gelingen im Scheitern. Moraltheologische Überlegungen zu zwei Kategorien einer christlichen Identität (Studien zu Spiritualität und Seelsorge 10). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (352) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3143-8.

Koller, Edeltraud: Die Wissenschaften als Erkenntnisquelle der katholischen Morallehre. Die Päpstliche Akademie der Wissenschaften als Modell der ethischen Integration eines Locus theologicus alienus (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 13). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (481) kart. Euro 64,00 / Euro. ISBN 978-3-402-11947-1.

Wolbert, Werner: Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zur ethischen Einordnung einiger Fragen der Sexual- und Beziehungsmoral sowie der politischen Ethik (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 12). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (149) kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 / CHF 32,62. ISBN 978-3-402-11945-7.

ÖKUMENE

Appel, Brun / Mykhaleyko, Andriy / Petrynsky, Oleksandr (Hg.): Wegbereiter der Einheit. Briefwechsel zwischen Prinz Max von Sachsen und Metropolit Andreas Graf Sheptytskyj (Eichstätter Studien – Neue Folge 82). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (175) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3150-6.

PASTORALTHEOLOGIE

Prior, Wilfried: Nicht ohne die Anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück

(Studien zur Praktischen Theologie 4). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (326) kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 49,95. ISBN 978-3-402-15191-4.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Brandstetter, Bettina: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung (Interreligiöse und Interkulturelle Bildung im Kindesalter 9). Waxmann Verlag, Münster 2020. (268) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,48. ISBN 978-3-8309-4139-2.

THEOLOGIE

Leugers, Antonia: Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen. Band 2: Analysen und Ergebnisse. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (288, 8 Seiten Farbbildteil) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3151-3.

Stepanow, Kathrin: Analysis dubii. Die theologische Legitimität iterativen Zweifelns (Ratio fidei 71). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (240) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 31,20 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3148-3.

Wendel, Saskia: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (157) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3136-0.

Winkler, Ulrich (Hg.): Religion zwischen Mystik und Politik. »Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz« (Jer 31,33) (Jerusalem Theologisches Forum 35). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (324) Kart. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 39,76. ISBN 978-3-402-11053-9.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Religionsunterricht

Bernhard Grümme: Zum Bildungspotenzial des Religionsunterrichts

Christoph Lehmann: Religionsunterricht im öffentlichen Disput

Gerd Neuhaus: „Nun vergessen Sie erst einmal alles, was Sie an der Uni gelernt haben.“

Werner Simon: Zur Entstehungsgeschichte des Religionsunterrichts

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 2020	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 38,00	Euro 11,00
Schweiz	CHF 58,50	CHF 18,50
	(digital – ePub / PDF)	(digital – ePub / PDF)
	Euro 34,00	Euro 9,99

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 978-3-7917-3162-9

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der

Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer und Roswitha Leitner, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Druck und Bindung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Theologisch-praktische Quartalschrift

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

Einzelhefte können zum Preis von € (D) 11,- / € (A) 11,- beim Verlag bestellt werden.



DIGITALISIERUNG. Heft 2/2020

Faßnacht, *Die retrospektive und prospektive Digitalisierung der ThPQ* ♦ Böhmisch, *Handschriftenforschung mit Computer und Smartphone* ♦ Giercke-Ungermann, *Chancen digitaler Lehr-/Lernkonzepte in der Theologie* ♦ Staltner, »Design- und Digitalisierungsmanagement«. Antworten aus der Praxis ♦ Pirker, *Digitalität als »Zeichen der Zeit«?* ♦ Fuchs, *Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose* ♦ Becker, *Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise* ♦ Merz, *Adlergasse 10* ♦ Wagner, *Zwei bedeutende jüdische Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.*

LEID. Heft 1/2020

Langenhorst, *Theodizee – eine überholte Fragestellung?* ♦ von Stosch, *Antworten auf Leiderfahrungen: Ijob* ♦ Grohmann, *Anthropologische und theologische Dimensionen – Leid in den Klageliedern* ♦ Asghar-Zadeh, *Der Islam und das Leid* ♦ Koch, *Leid in alternativen Religionsformen?* ♦ Gellner, *Erkundungen in der Gegenwartsliteratur – das Aufbrechen der Gottesfrage* ♦ Schwanberg, *Zeig mir deine Wunde* ♦ Wustmans, »Glauben Sie mir?« ♦ Glettler, *Für ein Plus an Vitalität* ♦ Wegscheider, *Die Ursprünge des Advents*

HEILIGKEIT. Heft 4/2019

VIELFALT FAMILIALER LEBENSFORMEN. Heft 3/2019

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Kirche und Gesellschaft



Severin J. Lederhilger (Hg.)

DIE GESPALTENE GESELLSCHAFT

**Analysen, Perspektiven
und die Aufgaben der Kirchen**

Schriften der Katholischen
Privat-Universität Linz, Band 9
176 S., kart.

ISBN 978-3-7917-3200-8

€ (D) 24,95 / € (A) 25,70

auch als eBook

Bröckeln die Eckpfeiler gesellschaftlichen Zusammenlebens?

Die Kluft zwischen den diversen Milieus unserer Gesellschaft wächst. Soziale Spannungen, ethnische und religiöse Konflikte, radikalisierte Gewalthandlungen nehmen zu. Mit einem nüchternen Blick auf die Fakten werden die sozialen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen in Österreich und Deutschland analysiert und konkrete gesellschafts-politische, sozialetische und pastorale Reaktions-möglichkeiten – gerade auch seitens der Kirchen aufgrund ihres biblischen Menschenbildes – benannt. Die Beiträge wollen Inspiration und Motivation zu eigenem engagiertem Handeln wider bestehende Spaltungstendenzen liefern.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

ISBN 978-3-7917-3162-9



WWW.VERLAG-PUSTET.DE

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Religionsunterricht



Bernhard Grümme · Noch lange nicht überflüssig

Holger Zaborowski · Potenziale des
konfessionellen Religionsunterrichts

Hans-Joachim Sander · Gott im Wort

Werner Simon · Zur Entstehungsgeschichte
des Religionsunterrichts

Gerd Neuhaus · „Nun vergessen Sie erst einmal alles,
was Sie an der Uni gelernt haben!“

Christoph Lehmann · Der Fall Pro Reli in Berlin



Martin Blay · Pfarreien als Exerzitienort
für junge Menschen

Hanjo Sauer · Eine Leseerfahrung mit Habermas



Literatur:

Claudia Gärtner / Jan-Hendrik Herbst (Hg.): Kritisch-emanzipatorische
Religionspädagogik (Johannes Heger)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik,
Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie,
Religionsdialog, Spiritualität, Theologie

4

2020

168. Jahrgang



VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

Schwerpunktthema: Religionsunterricht

Ines Weber: Editorial	337
Bernhard Grümme: Noch lange nicht überflüssig: Zum Bildungspotenzial des Religionsunterrichts	339
Holger Zaborowski: Weil's einen Unterschied macht. Zu den Potenzialen des konfessionellen Religionsunterrichts	349
Hans-Joachim Sander: Gott im Wort	359
Werner Simon: Zur Entstehungsgeschichte des Religionsunterrichts	367
Gerd Neuhaus: „Nun vergessen Sie erst einmal alles, was Sie an der Uni gelernt haben!“ Religionsunterricht zwischen Lebensorientierung und Glaubensverantwortung	376
Christoph Lehmann: Religionsunterricht im öffentlichen Disput. Der Fall Pro Reli in Berlin	384

Abhandlungen:

Martin Blay: Mit Jugendlichen Geister unterscheiden lernen. Pfarreien als Exerzitienort für junge Menschen	393
Hanjo Sauer: Von höchster fundamentaltheologischer Relevanz. „Auch eine Geschichte der Philosophie“ – Eine Leseerfahrung mit Habermas	402

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch	
Johannes Heger: Claudia Gärtner / Jan-Hendrik Herbst (Hg.): Kritisch- emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung	413
Besprechungen: Aktuelle Fragen (416), Bibelwissenschaft (417), Dogmatik (421), Ethik (424), Kirchengeschichte (427), Liturgiewissenschaft (429), Pastoraltheologie (432), Religionsdialog (433), Spiritualität (434), Theologie (436)	
Eingesandte Schriften	438
Universitätsnachrichten	440
Register	444
Impressum	448

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

Anschriften der Dr. Martin Blay, Hermann-Köhl-Straße 25, D 86159 Augsburg
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Bernhard Grümme, Universitätsstraße 150, D 44780 Bochum
Doz. Dr. Johannes Heger, Augustinerstraße 34, D 55116 Mainz
Dr. Christoph Lehmann, Kurfürstendamm 52, D 10707 Berlin
Apl. Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Universitätsstraße 150, D 44780 Bochum
Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
em. Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Werner Simon, Ahornweg 7, D 55457 Gensingen
Univ.-Prof. Dr. Holger Zaborowski, Nordhäuser Straße 63, D 99089 Erfurt

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monatsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Ich glaube – Ja“¹ – mit diesem Slogan wirbt die katholische Kirche Österreichs seit September 2020 im ganzen Land auf elektronischen Werbetafeln, in sozialen Medien, im Internet sowie in Printmedien für einen „zeitgemäßen“ Religionsunterricht. „Man wolle durch die Kampagne das Bild des Religionsunterrichts in der Öffentlichkeit neu justieren und aufzeigen, dass ein zeitgemäßer Religionsunterricht der Ort ist, an dem existenzielle Fragen ebenso behandelt werden wie Fragen nach dem Gemeinwohl und dem gesellschaftlichen Zusammenhalt.“² Motor derselben dürfte nicht zuletzt – nach einem mehr als 20-jährigen Schulversuch – die Einführung des Unterrichtsfaches Ethik an höheren Schulen sein, das ab dem Schuljahr 2021/22 für alle Schülerinnen und Schüler, die nicht am konfessionellen Religionsunterricht teilnehmen, verpflichtend sein wird.

Schon im Vorfeld hatte dieses Ansinnen den Religionsunterricht in Österreich erneut ins Kreuzfeuer der Kritik geraten lassen. Die nicht selten sehr emotional, schlussendlich aber fruchtbar geführten Debatten spülten jene vorurteilsbelasteten Bilder an die Oberfläche, die schon seit Jahrzehnten immer wieder gegen einen konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ins Feld geführt werden: Er sei indoktrinär, ziele darauf ab, Schülerinnen und Schüler zum Glauben zu bekehren, im besten Fall sei er noch gleichzusetzen mit Katechismusunterricht. Ein solcher aber sei in einer demokratischen, mehr und mehr säkularen Gesellschaft überholt und müsse durch Ethikunterricht, gegebenenfalls flankiert von einem Fach Religionskunde, ersetzt werden.

Zugleich brachte die Debatte auch die eigentliche Zielsetzung in Erinnerung: den persönlichkeits- und gesellschaftsbildenden sowie demokratie- und autonomiefördernden Charakter.

Es sind genau diese Dimensionen, die unsere Autoren aus Wissenschaft und Praxis im vorliegenden Themenheft herausarbeiten. Ihre Beiträge greifen direkt die oben genannten Debatten auf, führen sie fort, erweitern und präzisieren sie. Insofern könnte unser Heft kaum aktueller sein.

So betont der Bochumer Religionspädagoge und Katechet *Bernhard Grümme* im ersten Beitrag nicht nur die Legitimität, sondern auch die dringende Notwendigkeit des konfessionellen Religionsunterrichts im Kanon schulischer Bildung. Angesichts einer pluralisierten und differenzierten Gesellschaft mit einerseits verblassem und andererseits steigendem Interesse an Religion, böte er Schülerinnen und Schülern einen Raum für ihre Menschenbildung. Der Erfurter Philosoph *Holger Zaborowski* erweitert diese Argumente insofern, als er betont, dass gerade im Religionsunterricht kritisch reflektiertes Denken und begründetes Argumentieren gebildet würden – für oder gegen den eigenen Glauben bzw. Nicht-Glauben –, wie überhaupt mit der Frage nach Gott und dem Menschen Dimensionen menschlichen Lebens kritisch hinterfragt würden, die sonst kaum oder gar nirgendwo zur Sprache kämen. *Hans-Joachim Sander*, Dogmatiker in Salzburg, fügt dem Spektrum insoweit eine weitere Dimension hinzu, als im Religionsunterricht die Aufdeckung und kritische Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Machtverhältnis-

¹ <https://www.mein-religionsunterricht.at> [Abruf: 02.09.2020].

² <https://religion.orf.at/stories/3006258/> [Anruf: 04.09.2020].

sen geschehe, die es beim einzelnen Individuum sowie innerhalb der Gesellschaft zu überschreiten gelte. Wie sich diese heutige Form des Religionsunterrichts überhaupt in der Geschichte entwickelt hat, wie es vom Katechismusunterricht zur Zeit des Trienter Konzils zu einem auf die ganzheitliche Bildung des Menschen zielenden schulischen Unterrichtsfaches in der Aufklärung gekommen ist, erläutert der Mainzer Religionspädagoge, Katechetiker und Fachdidaktiker *Werner Simon*. *Gerd Neuhaus*, Fundamentaltheologe in Bochum und Lehrer an einem Gymnasium, schließt hier an, wenn er, aus eigenen Erfahrungen schöpfend, die Entwicklung des Religionsunterrichts seit dem II. Vatikanum beschreibt. Dabei hebt er die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit dem Fachgegenstand im Unterricht hervor. Schließlich beruhe der Religionsunterricht – wie jedes andere Fach auch – auf einer Wissenschaft – hier der Theologie –, die an Universitäten betrieben werde. Den Kreis schließt der Berliner Rechtsanwalt und stellvertretende Vorsitzende der Katholischen Elternschaft *Christoph Lehmann*. Er beschreibt die Hintergründe, die konkrete Durchführung und die Wirkung jener Kampagne, die im Jahr 2006 in Berlin ins Leben gerufen wurde, als dort das Unterrichtsfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) für alle Schülerinnen und Schüler verpflichtend wurde. Man

wollte damit für das Bildungspotenzial des Religionsunterrichts sensibilisieren sowie die Wahlfreiheit zwischen den beiden Fächern Ethik und Religion erreichen.

Das aktuelle Heft wird durch den freien Beitrag von *Martin Blay*, der ein Praxiskonzept zur Adaption der ignatianischen geistlichen Übungen bei Jugendlichen vorstellt, und der Leseerfahrung des ehemaligen Linzer Fundamentaltheologen *Hanjo Sauer* mit Jürgen Habermas' opulentem Werk zur Philosophiegeschichte, abgerundet.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

„Religionsunterricht ist ein integraler Teil schulischer Bildung.“³ Dieser Aussage würden auch unsere Autoren unisono zustimmen. Schülerinnen und Schüler eignen sich hier Kompetenzen und Fähigkeiten an, die für ein (selbst-)verantwortliches und solidarisches Miteinander in einer demokratischen Gesellschaft unabdingbar sind. So ließe sich abschließend vielleicht sogar fragen, ob dieser nicht nur konfessionell gebundenen, sondern auch allen anderen Schülerinnen und Schülern zugänglich gemacht werden sollte – zusätzlich oder als Alternative zum Ethikunterricht? In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine anregende und bereichernde sowie kritische Lektüre.

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

³ <https://www.mein-religionsunterricht.at/pages/rukampagne/aktuelles/meldungen/article/131192.html> [Abruf: 04.09.2020].

*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 theol. Klara-Antonia Csiszar; Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ theol. Susanne Gillmayr-Bucher; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Bernhard Grümme

Noch lange nicht überflüssig: Zum Bildungspotenzial des Religionsunterrichts

♦ Ausgangspunkt der vorliegenden Ausführungen ist die Beobachtung, dass in unserer Zeit immer mehr Menschen kein Interesse an Religion zeigen und damit auch der schulische Religionsunterricht zunehmend stärker unter einem Legitimierungszwang steht. Wie man diesem Rechtfertigungsdruck begegnen könnte, entfaltet der Beitrag im Anschluss anhand der Reflexion des Bildungsauftrags des Religionsunterrichts und in diesem Zusammenhang auch des Bildungsbegriffs. So leistet der Religionsunterricht einen unverzichtbaren Beitrag zur Allgemeinbildung, Emanzipation, Aufklärung und fördert eine kritisch-selbstkritische Bildung. (Redaktion)

Machen wir uns nichts vor: Der demografische Wandel stellt radikal neue Herausforderungen. Dies gilt für ökologische Zwänge nicht minder wie für Religion. Was bedeutet es, wenn die Zahl derjenigen, die sich für Christen halten oder auch für religiös, zunehmend kleiner wird? Was heißt es, wenn in den östlichen Bundesländern Deutschlands allenfalls noch 10 bis 12 Prozent Christen leben? Auch im Ruhrgebiet wie in Wien wächst die Zahl der Konfessionslosen, ja überhaupt die Zahl derjenigen, die sich für religiös un-musikalisch halten, dramatisch an. Parallel intensiviert sich die Pluralität der Religionen durch Migration und innere Differenzierungen der Religionen und Religionsgemeinschaften. Geradezu paradoxal demgegenüber steht das Phänomen, dass inmitten dieses Verblassens religiöser Selbstverständnisse zugleich Religion insbesondere von Gruppen muslimischer Jugend-

licher zur eigenen Identitätssicherung in prekären sozialen und kulturellen Lagen vermehrt in Gebrauch genommen wird.¹ Kurzum: Die Lage ist kompliziert. Das hat Folgen, nicht nur für die Religionspädagogik, die sich angesichts dessen prinzipiell als heterogenitätsfähig erweisen muss.² Es betrifft die Struktur der Katechese und der Gemeinden, aber eben vor allem auch die Schule. Wenn sich – kontextuell und regional nochmals ausdifferenziert – die meisten Schülerinnen und Schüler nicht mehr als religiös verstehen, wenn nur noch eine Minderheit über Grundbestände an Kenntnissen kirchlicher Tradition wie Glaubensbekenntnis, kirchliche Rituale und religiöse Praktiken verfügen, dann macht dies nicht nur eine Neuausrichtung des Religionsunterrichts erforderlich, wie selbst die katholischen Bischöfe glasklar einräumen.³ Es stellt vielmehr den Religionsunterricht grundsätzlich unter einen massiven Legi-

¹ Vgl. Michael Domsgen, Religionspädagogik (LETh 8), Leipzig 2019, 147–245.

² Vgl. Bernhard Grümme, Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität (Quaestiones disputatae 299), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

³ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005.

timationszwang. Warum soll es überhaupt Religionsunterricht in der öffentlichen Schule geben? Warum gar einen, der konfessionell ausgerichtet ist? Gehören nicht bekenntnisorientierte, eben konfessionelle Kommunikationsstrukturen in die religiösen Gemeinschaften und gerade nicht in eine öffentliche Schule, die zwar im Rahmen einer demokratischen Grundordnung wertgeleitet, aber eben weltanschaulich neutral sein muss? Diesen Weg beschreiten viele Bundesländer in Deutschland wie zunehmend auch andere Staaten in Europa: Dort ist der Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach mehr, allenfalls Wahlfach. Religionsunterricht findet als Unterricht für alle im Klassenverband statt, weshalb dieser eben aus Gründen negativer Religionsfreiheit vornehmlich religionskundlich angelegt sein muss. Denn sobald ein bestimmtes Bekenntnis zugrunde gelegt wird, verstößt dies gegen die religiöse Selbstbestimmung der Schülerinnen und Schüler.⁴ Doch müsste hier nicht nochmals unterschieden werden? Die Unterstellung, Religionsunterricht artikuliere sich als katechetische Glaubenseinführung, wäre erst noch zu überprüfen. Ebenfalls wäre zu diskutieren, inwiefern das Recht auf positive Religionsfreiheit gewahrt ist, wonach Heranwachsende ein Recht haben, Religion

zu äußern und in Bildungsprozessen traktiert zu sehen.⁵ Grundgesetzlich ist der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen im Geltungsbereich des Grundgesetzes ordentliches Lehrfach, das in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt wird. Dies hat tiefere staatsphilosophische und staatsrechtliche Begründungen. Der Staat, wie der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde einmal formuliert hat und wie dies von Jürgen Habermas reformuliert wurde, beruht auf wertorientierten Grundlagen, die er selber nicht schaffen kann.⁶ Insofern eröffnet er im Religionsunterricht den Raum dafür, dass Menschen gebildet werden dafür, ihre Religionsfreiheit überhaupt wahrzunehmen, sich ein Urteil über Religion zu erarbeiten. Im Rahmen eines solchen Verfassungsrechtsbegriffs hat der Staat ein „genuin eigenes Interesse an religiöser Bildung und ermöglicht damit die Befähigung zur Ausübung der in Art. 4.1 GG verbürgten positiven Religionsfreiheit“⁷. Deshalb überträgt der Staat die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts den Religionsgemeinschaften.⁸

So gesehen würden diejenigen, so lautet meine These, welche den Religionsunterricht aus der Schule verabschieden und durch religionskundlichen Religionsunter-

⁴ Vgl. Rudolf Englert / Eva-Maria Kenngott / Thorsten Knauth (Hg.), *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion* (Praktische Theologie heute 136), Stuttgart 2015; Jan Woppowa / Tuba Isik / Katharina Kammeyer / Bergit Peters (Hg.), *Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege* (Religionspädagogik innovativ 20), Stuttgart 2017.

⁵ Vgl. Thomas Meckel, Grundgesetz, in: WiReLex, 2019 (online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stich-wort/200561/> [Abruf: 03.01.2020]).

⁶ Vgl. Bernhard Grümme, *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten* (Religionspädagogik innovativ 9), Stuttgart 2015, 5–100.

⁷ Thomas Meckel, *Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 14), Paderborn u. a. 2011, 286; siehe auch Katja Böhme, *Fächergruppe Religionsunterricht in interreligiöser Kooperation*, in: Bernd Schröder (Hg.), *Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*, Neukirchen-Vluyn 2014, 31–44.

⁸ Vgl. Thomas Meckel, *Religionsunterricht im Recht* (s. Anm. 7).

richt im Klassenverband oder durch Ethikunterricht ersetzen, erhebliches Potenzial für die Subjekte selber wie aber auch für Schule und Gesellschaft übersehen. Dieses Potenzial liegt auf dem Feld der Bildung, was zunächst den Blick auf die normative Ausrichtung und Zielsetzung des Religionsunterrichts erfordert.

1 Reflektierte Positionalität. Normative Ausrichtung des Religionsunterrichts

Was den Religionsunterricht neueren Datums ganz entscheidend prägt, ist die Trennung von Religionsunterricht und Glaubensverkündigung. Der Religionsunterricht ist durchaus ein Lernort des Glaubens, aber eigener Art. Der Glaube ist selber nicht dessen Ziel. Er dient nicht der Katechese und der Mitgliederwerbung für die Kirche, er ist nicht mehr der Ort der Kirche in der Schule. Er steht neben der Glaubensverkündigung und dient letztlich der Urteilsbildung der Kinder und Jugendlichen. Insofern findet der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule seine Legitimation und Zielsetzung in seinem Beitrag zum Bildungsauftrag der Schule, als er im Hinblick auf Glaube und Religion die Schülerinnen und Schüler zu reflexivem wie verantwortlichem Denken und Verhalten befähigen soll.⁹ Nicht Glaube, nicht Frömmigkeit, sondern begründetes Urteil zielt

ein solcher Unterricht an, der einen erfahrungsgeleiteten Ausgang von den Schülerinnen und Schülern nimmt und durch die dialogische Konfrontation mit der biblischen Botschaft sein Ziel freilich auch erreicht, wenn – so paradox diese normative Ausrichtung auf Autonomie und Mündigkeit des Religionsunterrichts auch klingen mag – Heranwachsende sich gegen den Glauben entscheiden.

Dabei wird didaktisch eine korrelative Zuordnung von Glaubenstradition und menschlicher Erfahrung erkennbar, die eben beides zugleich kritisch wie produktiv aufeinander hinordnet und beides so auch würdigt und ernst nimmt. Weder darf die Glaubenstradition zum bloßen Steinbruch von Lösungsvorschlägen für existenzielle oder politische Probleme ausgehöhlt werden, noch dürfen die Schülerinnen und Schüler lediglich als Anknüpfungspunkt für die Vermittlung der Glaubenstradition herabgewürdigt werden. Normativ wird die Grundausrichtung eines solchen Religionsunterrichts eindrucksvoll markiert. Ein solcher versteht sich als Beitrag zur Menschwerdung des Menschen, steht also im Dienst einer recht verstandenen Bildung der Schülerinnen und Schüler.¹⁰ Nur als solcher kann ein Religionsunterricht in einem weltanschaulich neutralen Staat in der öffentlichen Schule überhaupt noch gerechtfertigt werden. Doch welche Gestalt soll ein solcher Unterricht haben? Derzeit sind hier vielfältige Debatten im

⁹ Vgl. *Sekretariat der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Hg.), *Der Religionsunterricht in der Schule*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Heftreihe Synodenbeschlüsse 4), Bonn 1974. Vgl. *Stefan Altmeyer*, Religionsunterricht, katholisch, in: *WiReLex*, 2015 (online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100104/> [Abruf: 26.08.2020]); vgl. *Konstantin Lindner/Elisabeth Nau-rath/Mirjam Schambeck/Henrik Simojoki* (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017.

¹⁰ Vgl. *Bernhard Grümme*, *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 150–200; vgl. *Bernhard Dressler*, *Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen*, Leipzig 2018.

Gang: ob angesichts der demografischen Faktoren überhaupt ein konfessioneller Religionsunterricht noch vertretbar ist, ob nicht vielmehr der inzwischen von den katholischen Bischöfen mehrheitlich akzeptierte konfessionell-kooperative Religionsunterricht, ob der dialogische Religionsunterricht in Hamburg, der alle Religionen in einem konfessionell ausgerichteten Unterricht zusammenbringt, ob ein multireligiöser Religionsunterricht. Offensichtlich ist der Religionsunterricht „auf dem Weg zu neuen Passungsverhältnissen“ kontextueller Art.¹¹ Doch seine normative Bestimmung bleibt: sein Beitrag zum schulischen Bildungsauftrag. Was aber ist genau darunter zu verstehen?

2 Überraschende Konstellation

Vor dem Hintergrund des skizzierten Säkularisierungs- und Heterogenisierungsschubs würde man kaum erwarten, dass auch außerhalb religiöser Selbstverständigungsprozesse der Beitrag religiöser Bildung zum schulischen Bildungsauftrag in einem elementaren Sinne gewürdigt wird. Angesichts der höchst schwierigen, bis heute anhaltenden Geschichte zwischen Pädagogik und Religionspädagogik reibt man sich verwundert die Augen, was derzeit in der Bildungstheorie geschieht. In ihr spielt Religion wieder eine Rolle. Kurz gesagt: Ohne Religion in Bildungsprozessen würde der Bildung Elementares feh-

len. Bildung würde degenerieren zu dem, was Theodor W. Adorno unter anderen Vorzeichen Halbbildung genannt hat. Bildung sei nur dort gegeben, wo Religion grundlegend in den Bildungsprozess eingespielt würde. Man findet solches in der Allgemeinen Pädagogik,¹² aber auch in der Schulpädagogik. Vor dem Hintergrund der Bildungstheorie des Bildungsforschers Jürgen Baumert entwickelt etwa in prominenter Weise die PISA-Studie einen Bildungsbegriff, der auf der inneren Zuordnung unterschiedlicher Modi der Weltbegegnung beruht. Man kann sich demnach ganz unterschiedlich zur Welt verhalten. Jedem Modus der Welt zu begegnen, sind bestimmte Formen von Rationalität und bestimmte Schulfächer zugeordnet. Man kann die Welt mal rechnerisch in Zahlen denken, man kann sie auf Schönheit hin wahrnehmen, kann versuchen, sie zu gestalten und kritisch zu bewerten. Man kann ihr aber auch auf den Grund gehen und nach dem fragen, was die Welt im Letzten zusammenhält. Die PISA-Studie unterscheidet demnach vier Arten der Weltbegegnung: 1. Kognitive-instrumentelle Rationalität, gepflegt vor allem in den naturwissenschaftlichen Fächern; 2. ästhetisch-expressive Rationalität, vorausgesetzt besonders in sprachlichen Fächern und in Kunst und Musik; 3. normativ-evaluative Rationalität, kultiviert in Fächern wie Geschichte, Wirtschaft, Politik; 4. religiöskonstitutive Rationalität. Hier geht es um die rationale Auseinandersetzung mit Fra-

¹¹ Konstantin Linder u. a. (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht* (s. Anm. 9), 21. Vgl. Bernd Schröder (Hg.), *Religionsunterricht – wohin?* (s. Anm. 7); vgl. Rudolf Englert u. a. (Hg.), *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich* (s. Anm. 4); vgl. Jan Woppowa u. a. (Hg.), *Kooperativer Religionsunterricht* (s. Anm. 4); vgl. Wilfried Härle, *Religionsunterricht unter pluralistischen Bedingungen. Eine kritische Sichtung des Hamburger Modells*, Leipzig 2019.

¹² Vgl. Dietrich Benner, *Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 18)*, Paderborn 2014.

gen der Letztbegründung, von Sinn in den Fächern Philosophie und eben Religion.¹³

Erkennbar wird hier eine bildungstheoretische Begründung dafür, dass alle Fächer der Schule tatsächlich dorthin gehören. Das Spannende für den Religionsunterricht liegt darin, dass auch er ganz wesentlich seinen Platz dort hat. Allgemeinbildung als Zielhorizont von Schule erwächst daraus, dass diese vier unterschiedlichen Weisen der Welt zu begegnen in der Schule vertreten sind. Kein Weltzugang kann den anderen ersetzen oder gar dominieren, auch wenn manche Fachlehrer in der Begeisterung für ihr Fach das anders sehen. Jedem kommt seine Wahrheit zu. Ohne diese bestimmte Form, ohne diesen bestimmten Zugang gibt es keine Allgemeinbildung. Bildungsprozesse sind deshalb um ihrer selbst willen dringend auf die Entfaltung aller Wirklichkeitszüge mit den jeweiligen Rationalitätsformen angewiesen.

Der Ertrag für die religiöse Bildung ist enorm. Hier wird religiöse Bildung in ein Konzept von Allgemeinbildung sowie in eine Neufassung eines Bildungskanons eingeschrieben und damit der Religionsunterricht als schulisches Unterrichtsfach legitimiert, ja sogar eingefordert. Schüler brauchen also Religion, um Bildung zu erfahren. Aber kann die Religionspädagogik ein solches Angebot einfach annehmen? Bernhard Dressler hat mit einer ähnlichen, von Friedrich Schleiermacher und der Systemtheorie noch angeschräpften Begründungsarchitektur wiederholt so argumen-

tiert.¹⁴ Impliziert indessen der religiöse Bildungsbegriff nicht doch kritische Aspekte, die schärfer eingebracht werden müssten? Dies erfordert nun bildungstheoretische Überlegungen.

3 Mehr als alles: Religiöse Bildung

Aber ‚Bildung‘ ist kein Begriff, der sich von selbst versteht. Bildung geht, diametral anders gelagert als Erziehung und Sozialisation,¹⁵ vom Subjekt aus und zielt letztlich auf das Subjekt. Das Subjekt ist Träger eines Bildungsprozesses. In ihm setzt sich ein Subjekt aktiv, kritisch und konstruktiv mit seiner Objektwelt, mit Mensch und Umwelt, Kultur und Gesellschaft auseinander. Bildung vollzieht sich immer in der thematischen wie kritischen Auseinandersetzung mit etwas, ist sie doch die Bildung des Subjekts im Horizont des Allgemeinen. Das ‚Allgemeine der Bildung‘, „repräsentiert (1) eine Möglichkeit und einen Anspruch aller Menschen, letztlich der Menschheit im Ganzen; es zielt (2) auf die Entfaltung aller menschlichen Möglichkeiten, sofern sie mit der Selbstbestimmung und Entwicklung aller anderen Menschen vereinbar ist; es meint (3), dass sich Bildung im Medium des Allgemeinen vollziehen sollte, d. h. in Auseinandersetzung mit dem gemeinsam Angehenden“¹⁶. So vollzieht sich Bildung in der Einsicht in die Mitverantwortung für und in der kritisch-konstruktiven Arbeit an den Schlüsselproblemen der Gegenwart, zu denen Wolfgang Klaf-

¹³ Vgl. Jürgen Baumert / Deutsches PISA-Konsortium (Hg.), PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen 2001, 20 ff.

¹⁴ Vgl. Bernhard Dressler, Religionsunterricht (s. Anm. 10).

¹⁵ Vgl. Michael Domsgen, Religionspädagogik (s. Anm. 1), 267–274; vgl. Jan Woppowa, Religionsdidaktik, Paderborn 2018, 80–98.

¹⁶ Peter Biehl, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive (Schriften aus dem Come-nius-Institut 7), Münster 2003, 17.

ki neben Frieden, Umwelt, Demokratisierung von Gesellschaft, Politik und Wirtschaft, Arbeit in seinen späteren Arbeiten auch die Religion zählt.¹⁷

Nicht der Vielwissende, nicht der Mobile, Funktionierende, nicht der Angepasste und in politische Zusammenhänge, in Kultur und Gesellschaft und Ökonomie Eingepasste, sondern der selbstverantwortliche, freie, mündige, urteilsfähige Mensch ist in den Traditionen Jean-Jacques Rousseaus, Immanuel Kants, Johann Gottfried Herders, Friedrich Schillers, Wilhelm von Humboldts das Ziel

von Bildung. Bildung zielt auf Emanzipation und Aufklärung, auf die Verwirklichung der menschlichen Bestimmung. „Ein humanistisches Bildungsverständnis beruht auf dem Ideal der Autonomie. Die Fähigkeit, ein Leben nach eigenen Regeln, frei und verantwortlich zu führen, ist oberstes humanistisches Bildungsziel. Eine entwickelte Urteilskraft und Entscheidungsfähigkeit sind Voraussetzungen für ein autonomes Leben.“¹⁸ Die aus jüdisch-christlichen Traditionen in den Bildungsbegriff eingespeiste Theologie der Gottebenbildlichkeit steht dabei in spezifischer Weise für die innergeschichtliche Unabschließbarkeit, den utopischen Überschuss von Bildung wie die konstitutive Konfrontation mit Alterität. Dies verloren zu haben, ist nach Käte Meyer-Drawe eine der zentralen Verluste moderner Bildungstheorie.¹⁹ In einer kritischen Relecture des Zusammenhangs von negativer Theologie und Gottebenbildlichkeit untersucht sie, „wie diese Asymmetrie von Ebenbildlichkeit und Bilderverbot im Bildungsdiskurs wirksam wurde. Dem Menschen als Ebenbild Gottes war von Anfang an ein Geheimnis eingeschrieben, eine eigene Fremdheit, die aus der Sicht der Menschen erst dann gemildert werden konnte, als Werke erdacht wurden, wie der Mensch seine Gottebenbildlichkeit mitgestalten konnte.“²⁰

Weiterführende Literatur:

Helmut Peukert, Bildung in gesellschaftlicher Transformation, Paderborn 2015. Eine der maßgeblichen Begründungen und Konzeptionierungen religiöser Bildung, die auch an erziehungswissenschaftliche und philosophische Diskussionen anchlussfähig ist.

Michael Domsgen, Religionspädagogik (LETh 8), Leipzig 2019. Ein Neuentwurf der Religionspädagogik, welcher den Religionsunterricht in die Konstellation anderer Lernorte des Glaubens einbettet – und dabei den zunehmend wichtiger werdenden Horizont der Konfessionslosigkeit grundlegend berücksichtigt.

¹⁷ Vgl. *Wolfgang Klafki*, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Beiträge zur kritisch-konstruktiven Didaktik, Weinheim u. a. 1985, 20 ff.; vgl. *ders.*, Schlüsselqualifikationen / Allgemeinbildung – Konsequenzen für Schulstrukturen, in: *Karl-Heinz Braun / Enquete-Kommission Schule mit Zukunft* (Hg.), Schule mit Zukunft. Bildungspolitische Empfehlungen und Expertisen der Enquete-Kommission des Landtages Sachsen-Anhalt, Opladen 1998, 145–208, hier besonders 151–155.

¹⁸ *Julian Nida-Rümelin*, Philosophie einer humanen Bildung, Hamburg 2013, 60.

¹⁹ Vgl. *Käte Meyer-Drawe*, „Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen ...“ – Bildung und Versagung, in: *Hans-Christoph Koller / Winfried Marotzki / Olaf Sanders* (Hg.), Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, Bielefeld 2007, 83–94, hier: 86.

²⁰ Ebd., 87.

Denn freilich kann sich andererseits ein Subjekt nur selber bilden. Bildung lebt von der Selbsttätigkeit der Subjekte, die sich ihre Ziele selber setzen. Wohl zielen Bildungsprozesse darauf ab, einen anderen zum Subjektsein zu befähigen, wobei diese Bildungsprozesse wiederum ihr Maß finden an der potenziellen Selbstbestimmung des Menschen. Das „pädagogische Paradox“, die Aporie, wie eben Freiheit und Mündigkeit angebahnt werden können in einem Verhältnis von Zwang und Ungleichheit, in dem sich der Zögling immer auch kritisch gegen die eingebrachten Inhalte, Normen und gewählten Methoden soll wenden können, bleibt unaufhebbar.²¹

Der Bildungsbegriff zeigt damit eine spannungsvolle Doppelstruktur: die Spannung von induktiver und edukativer Dimension, von Vorgabe und Transformation, von Affirmation und Kritik. Bildung führt in Wirklichkeitszusammenhänge ein und setzt die Subjekte dabei zugleich frei, indem sie Wahrnehmungsfähigkeit, Orientierungsfähigkeit, Handlungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit im Vollzug anbahnt. Ein solches Verständnis bindet die Bildungsprozesse in Bedingungsverhältnisse ein, die selber im Hinblick auf Mündigkeit bildungsbedürftig sind. Ein solcher Bildungsbegriff zielt auf die Konstituierung freier Subjekte und deren Befähigung zur „Iden-

tität in universaler Solidarität“.²² Als solcher weiß er sich verantwortlich für seine gesellschaftlich-politischen wie kulturellen Voraussetzungen. Hierin liegt die Bedeutung eines emanzipatorischen Bildungsbegriffs, der freilich unter den veränderten gegenwärtigen Kontextbedingungen der Naturalisierung des Geistes, der Entsubjektivierungsprozesse in Freizeitindustrie und globalisiertem Kapitalismus kritisch fortgeschrieben werden muss.²³

Indessen bleibt ein pädagogischer Bildungsbegriff in sich widersprüchlich, kann er doch in Anbetracht der Endlichkeit und Verletzlichkeit, in Anbetracht der Toten, der Geschlagenen und der geschichtlichen Opfer nicht eigentlich für das aufkommen, was er in der Zielbestimmung universaler Solidarität eigentlich anvisiert. Bildung greift vor auf eine absolute, aus dem Tod rettende Freiheit. Die Fragen nach den Toten und den ausgeschlossenen, benachteiligten Anderen sich nicht ausreden zu lassen, sie stets offen zu halten, wird damit zum Grundbestandteil von Bildung überhaupt. Religiöse Bildung lebt demnach von ihrem inhaltlichen Profil, ist nicht nur formal. Dieses liegt in einer bestimmten Tradition, eben der jüdisch-christlichen Überlieferung, welche die praktisch zu bewahrende Verheißung der Versöhnung, der Erlösung und universaler Vollendung ein-

²¹ Helmut Peukert, Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis zwischen Bildung und Vernunft, in: Jürgen-Eckhard Pleines (Hg.), Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie, Würzburg 1987, 69–88, hier: 79 ff.; Reiner Preul, Evangelische Bildungstheorie, Leipzig 2013.

²² Norbert Mette, Religionspädagogik (Leitfaden Theologie 24), Düsseldorf 1994, 139. Vgl. Helmut Peukert, Praxis universaler Solidarität, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik, Mainz 1988, 172–185, 177–184; vgl. Rudolf Englert, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung (Praktische Theologie heute 82), Stuttgart 2007, 163 ff.; vgl. Volker Ladenthin, Wozu religiöse Bildung heute? Sieben Versuche, an der Endlichkeit zu zweifeln, Würzburg 2014.

²³ Vgl. Bernhard Grümme / Thomas Schlag, Emanzipation, in: WiReLex, 2019 (online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200375/> [Abruf: 26.08.2020]); vgl. Claudia Gärtner / Jan-Hendrik Herbst (Hg.), Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung, Wiesbaden 2020.

bringt.²⁴ Glaube und Bildung werden dadurch aufeinander beziehbar und bestimmen sich gegenseitig. Bildung läuft ohne eine das Bildungsstreben sinnvoll kontextualisierende Vision wahren Lebens „letztlich ins Leere“, wie umgekehrt der Glaube eines Menschen verkümmert, wenn er nicht dadurch in die personale Identität integriert wird, dass „man ihn seinerseits bildet“²⁵. Religiöser Bildung obliegt es dann aber auch, an der Unverfügbarkeit und Geschenktetheit der Glaubensentscheidung festzuhalten und zugleich die pädagogische Relevanz von Momenten der Gratiuität, der Zwecklosigkeit, der Nichtfunktionalität auszuweisen.²⁶ Erst durch seine religiöse Dimensionierung gewinnt der Bildungsbegriff sein eigentliches „Potenzial von Widerstand“ gegenüber einer rein formalen, objektivierenden Wissenschaftsperspektive und gegenüber allen Versuchen,²⁷ Bildung auf Qualifizierung für ökonomische Prozesse zu reduzieren.

4 Kritisch-selbstreflexive Bildung

Ein solcher Bildungsbegriff ist gerade in seinem Öffentlichkeitscharakter konstruktiv-diakonisch wie kritisch.²⁸ Er steht im

Dienst der Autonomie der Subjekte, die sich auch gegen die Institutionen Schule, Hochschule wie Kirche in Freiheit wenden können. Wo das Gegenteil intendiert würde, würde aus Bildung Dressur. Mit dem Gottesgedanken bringt ein hiervon geprägter Religionsunterricht sein inhaltliches Spezifikum in die innerschulische Öffentlichkeit der anderen Schulfächer wie der Schulgemeinschaft selber ein. Er hält damit den „Sinn für das, was fehlt und ,anders sein könnte“ in der Schule offen und wirkt sich auch normativ in dessen formaler Anlage als Sprachschule der Freiheit und einem Bildungsverständnis aus,²⁹ das keinen verloren gibt. Dies wirkt sich im unterrichtlichen Umgang miteinander aus, nimmt ideologiekritisch institutionelle Zwänge und überbordende Leistungserwartungen in der Schule in den Blick und liefert über den Unterricht hinaus einen Beitrag dazu, die Schule als Lebenshaus für alle bewohnbar zu machen. Gleichwohl weiß dieser Religionsunterricht um die „Begrenztheit des schulischen Wirkungsraumes und die Bedeutung nichtschulischer Bildungsinstitutionen“ aufgrund der strukturellen Eigenarten und zeitlichen Begrenztheit schulischen Lernens.³⁰ So kann er überdies dem Bildungskonzept der PISA-Studie sowie

²⁴ Vgl. *Helmut Peukert*, Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: *RpB* 19 (1987), 16–34, hier: 31346f.

²⁵ *Rudolf Englert*, Art. „Bildung, religionspädagogisch“, in: *LThK* 2 (21994), 454.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ *Helmut Peukert*, Über die Zukunft von Bildung, in: *Frankfurter Hefte* 6 (1984), 129–137, hier: 135.

²⁸ Vgl. *Bernhard Grümme*, Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018, 201–216.

²⁹ *Jürgen Habermas*, Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI, Frankfurt a. M. 2008, 84. Vgl. *Michael Reder / Josef Schmidt* (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008.

³⁰ *Matthias Drilling*, Moral und Demokratieentwicklung. Perspektiven einer Synthese von schulischen und nichtschulischen Bildungsangeboten, in: *Horst Bierdermann / Fritz Oser / Carsten Quesel* (Hg.), Vom Gelingen und Scheitern Politischer Bildung, Zürich 2007, 259–270, hier: 263; vgl. *Bernhard Grümme*, Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung (Religionspädagogik innovativ 7), Stuttgart 2014, 153–159.

der Kompetenzorientierung die kritische Frage nicht ersparen,³¹ wie denn unter den Bedingungen der Pluralisierung von Rationalitäten ein unbedingter Wahrheitsanspruch zu denken sei, der über das jeweilige System und Sprachspiel hinausreichte. Gerade in der christlichen Tradition liegt eine überschießende Dynamik, ein alles umgreifender Wahrheitsanspruch und eine Gerechtigkeitsverheißung für alle, die sich nicht auf bestimmte Aspekte des Lebens beschränken wollen.³²

Solche konstruktiven wie kritischen Aspekte sind religionspädagogisch elementar. Um aber nicht selbstwidersprüchlich zu werden, sollte eine dritte Komponente hinzutreten: das Moment kritischer Selbstreflexivität, welche die eigenen Aporien und dunklen Seiten des Religionsunterrichts kritisch aufklärt. Bildung hat mit Macht zu tun. Michel Foucault hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich auch in solchen Praktiken der Bildung, die auf Freiheit und Autonomie abzielen, noch Machtmechanismen reproduzieren, die er Pastormacht nennt. Lehrerinnen und Lehrer, Professorinnen und Professoren tragen, ob sie dies wollen oder nicht, ihren Anteil daran.³³ Beispielsweise zeigt sich entgegen der Intention der Lehrenden eine Benachteiligung schwächerer Lernender durch die Wahl einer Methodik. Von kon-

struktivistischer Didaktik favorisierte offene Lernsituationen benachteiligen in der Sicht neuerer Bildungsforschung diejenigen, welche ein eher engeres Lernsetting brauchen, weil sie bereits von daheim nicht die nötige Diskursivität und Lernbereitschaft angebahnt finden.³⁴ Beispielsweise zeigt sich dies überdies im Interreligiösen Lernen durch Stereotypisierung, Reifizierung und Essentialisierung. Deshalb sollte religionspädagogisch in den Blick geraten, „wie – im Alltag, in den Medien, aber auch durch Angebote zum interreligiösen Lernen – Kategorien des ‚interreligiös angemessenen‘ und vor allem des religiös Differenzen konstruiert und Zuschreibungspraktiken betrieben werden, die selbst entgegen der Intention der Akteurinnen und Akteure, den religiös Differenzen erst zu einem solchen *machen* und in der Folge stereotypisierend beschreiben und stigmatisieren. Dabei wäre zudem die Frage danach zu stellen, wie der/die/das Andere zugleich in unterschiedlichen Dimensionen (Gender, Ethnizität, soziale Klasse etc.) *gemacht* wird“³⁵. Was demnach der Religionspädagogik fehlt, ist eine selbstreflexive Überprüfung religiöser Bildungsprozesse auf ihre immanenten Mechanismen der Identifizierung, der verkennenden Anerkennung, der Exklusion, der Macht.³⁶ Das beseitigt diese nicht. Jede Stunde ist von

³¹ Vgl. Bernhard Grümme, Bildungsgerechtigkeit (s. Anm. 30), 30–40.133–159.

³² Vgl. Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 117.

³³ Vgl. Norbert Ricken, Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung, Wiesbaden 2006.

³⁴ Vgl. Bernhard Grümme, Ein Desiderat der Lehrerforschung, in: KatBl 141 (2016), 136–142.

³⁵ Joachim Willems, Interreligiöse Kompetenz, in: WiReLex, 2015 (online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100070/> [Abruf: 03.01.2020]).

³⁶ Vgl. Bernhard Grümme, Religionspädagogische Denkformen (s. Anm. 2), 126–170; vgl. ders., Heterogenität (s. Anm. 10), 45–150; vgl. Rita Burrichter, Umgang mit Heterogenität im konfessorischen Religionsunterricht? Anmerkungen zu Optionen und Herausforderungen in einem schulischen Praxisfeld, in: Rita Burrichter/Georg Langenhorst/Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen

ihnen geprägt, hilft aber, diese analytisch aufzudecken und kritisch zu bearbeiten.

In dem Maße, in dem der Religionsunterricht diese konstruktiv-diakonischen, kritischen wie selbstreflexiven Momente integral zu realisieren versucht, in dem Maße wird er im Rahmen des schulischen Bildungsauftrags seine Rolle spielen können. Freilich wird dazu die konstitutive Öffnung auf die in sich höchst vielfältige Gruppe der Konfessionslosen gehören, die nach allen Prognosen in der Mitte des 21. Jahrhunderts mit Abstand die Mehrheit bilden werden. Indem die Religionspädagogik dies als Artikulationsfeld ihres Bildungsbegriffs begreift, avanciert eine solche Aufgabe zum Laboratorium der Zu-

kunftsfähigkeit des Religionsunterrichts überhaupt.

Der Autor: *Dr. theol. habil. Bernhard Grümme, Jahrgang 1962, Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum, seit Oktober 2019 Dekan der Fakultät; wichtigste Publikationen: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik, Bielefeld 2018.*

interreligiösen Lernens (Beiträge zur komparativen Theologie 20), Paderborn 2015, 141–158, hier: 155.

Holger Zaborowski

Weil's einen Unterschied macht

Zu den Potenzialen des konfessionellen Religionsunterrichts

◆ Als Ort, an dem Fragen nach Gott und dem Menschen, nach Transzendenz, nach der Rechtfertigung von Glauben und Unglauben, aber auch nach menschlicher Verantwortung reflektiert gestellt werden, sei der konfessionelle Religionsunterricht für den gebildeten Menschen, auch für jenen, der sich eben nicht als persönlich gläubig bekennt, unverzichtbar. Gerade angesichts fehlender Reputation und eines steigenden Rechtfertigungsdrucks innerhalb unserer post-säkularen, zunehmend auch anti-religiösen modernen Gesellschaft zeigt der Autor, welch hohe Bildungschancen in ihm stecken, ohne diesen funktionalistisch zu verkürzen. (Redaktion)

1 Religionsunterricht, Bildung und Berufung

Als ich gebeten wurde, einige Gedanken über den Religionsunterricht zu verfassen, habe ich zunächst gezögert. Mein eigener – übrigens sehr guter – Religionsunterricht liegt fast drei Jahrzehnte zurück. Ich bin kein Religionspädagoge und überblicke auch die neuesten theoretischen Konzepte zum Religionsunterricht in ihrer Vielfalt nicht – ganz zu schweigen von vielen Aspekten der gegenwärtigen Praxis.¹ Doch habe ich recht schnell die Entscheidung getroffen, einige Gedanken zum Religionsunterricht, zu seiner Bedeutung, seinen Herausforderungen, seiner Krise und auch seinen Potenzialen zu formulieren.

Die Gründe für meine Entscheidung sind nicht schwer zu benennen. Zum einen beschäftigt mich seit langem die Frage, was einen gebildeten Menschen ausmacht, welche Aufgabe der Schule (und auch der Uni-

versität) im Prozess der Bildung zukommt und welche Rolle dabei die Religion und die religiöse Erziehung spielen. Anders als post- oder sogar anti-religiöse Tendenzen nahelegen, kann man nämlich von Bildung nicht sprechen, ohne dabei auch auf Religion und den religiösen Glauben einzugehen. Alles andere wäre Ignoranz. Man muss nicht selbst religiös musikalisch sein, um die geschichtliche und die bleibende Bedeutung von Religion auf der individuellen, gesellschaftlichen, kulturellen und auch politischen Ebene anerkennen zu können. Bildung und religiöses Bekenntnis schließen sich außerdem nicht aus. Überdies verfolge ich manche Entwicklungen im schulischen Bereich wie auch in der Schul- und Bildungspolitik – wie beispielsweise die verbreitete Vernachlässigung der musischen oder überhaupt der geisteswissenschaftlichen Fächer, die Vorherrschaft einer Orientierung an „Kompetenzen“, die nicht selten auf Kosten der inhaltlichen

¹ Für eine äußerst instruktive Darstellung des Religionsunterrichts und seiner Möglichkeiten vgl. *Gerd Neuhaus*, Glücksskekse vom lieben Gott? Religionsunterricht zwischen Lebensweltorientierung und Glaubensverantwortung, Regensburg 2019.

Dimension des Unterrichts geschieht, der allzu oft arg hemdsärmelige Pragmatismus im Schulbereich oder auch der empiristische Reduktionismus, der vielfach eine anthropologisch und auch metaphysisch verankerte Pädagogik ersetzt hat – mit Sorge. Im Schulbereich experimentieren wir zu viel mit oft fragwürdigen Intentionen und Methoden – und suchen dabei das Heil immer wieder in der Technik, so als ob nicht bekannt sei, dass letztlich vielleicht nicht alles, aber fast alles von der Persönlichkeit des Lehrers oder der Lehrerin abhängt. Dies gilt insbesondere, wie sich zeigen wird, für den Religionsunterricht. Hinzu kommt, dass ich selbst Theologie auch mit dem möglichen Ziel, Religionslehrer zu werden, studiert habe. Dass ich heute nicht als Religionslehrer arbeite, hat eine Reihe von Gründen, aber auf keinen Fall den, dass ich nicht als Religionslehrer hätte tätig sein wollen. Ganz im Gegenteil: Ich wäre sehr gerne Religionslehrer geworden, finde diese Tätigkeit äußerst wichtig und auch attraktiv und meine, dass man noch mehr tun könnte, um diese Attraktivität herauszustellen und dadurch junge Menschen für diese „Berufung“ – denn genau darum sollte es sich in inhaltlicher, didaktischer und religiöser Sicht handeln – zu gewinnen. Auch dies erklärt, dass mir der Religionsunterricht ein Anliegen ist.

Ein wichtiger Grund liegt auch darin, dass meiner Überzeugung nach im Religionsunterricht durch die Bildung der Person ein enormes, zudem weit über die einzelnen Schülerinnen und Schüler hinausreichendes Potenzial liegt, das bedauerlicherweise oft nicht ausreichend bewusst ist und daher auch nicht angemessen genutzt oder gestaltet wird. Denn wenn er recht verstanden und durchgeführt wird, wird in ihm etwas erinnert und zur Sprache gebracht, das anderswo längst vergessen, verdrängt oder

nur noch in Versatzstücken überliefert wird: Gott. Der Religionsunterricht ist daher als „Stachel im Fleisch“ einer zunehmend gottvergessenen Welt schlicht zu wichtig, als dass man das Nachdenken über ihn den Fachleuten – die ja bekanntermaßen gelegentlich den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen – überlassen könnte. Ein Blick von außen kann manchmal helfen – und sei es dadurch, dass er einen Anstoß zu einem weiteren und vertieften Nachdenken bietet. Viel mehr als ein solcher, oft thesenhafter Anstoß ist aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Überlegungen ohnehin nicht möglich. Vielleicht wiederhole ich dabei auch nur, was anderswo besser beschrieben ist, und trage die berühmten Eulen nach Athen. Vielleicht sind auch meine Ausführungen viel zu schön in der Theorie, als dass sie sich angesichts der konkreten Erfordernisse des Faches ins Praktische übersetzen ließen. Im Bewusstsein um diese möglichen Begrenzungen der folgenden Ausführungen, die aus christlicher (und überdies deutscher) Perspektive entwickelt sind, aber aus jüdischer oder islamischer Sicht *mutatis mutandis* ähnlich formuliert werden könnten, möchte ich mit der Schilderung einiger wichtiger Herausforderungen beginnen, vor denen der Religionsunterricht heute steht.

2 Herausforderungen, Aufgaben und Potenziale

Im Englischen würde man das, was ich zunächst als These aufstellen möchte, einen „truism“ nennen, eine Binsenweisheit, die so wahr ist, dass sie eigentlich gar nicht der Erwähnung bedürfte. Und doch gibt es manche Selbstverständlichkeiten, die gelegentlich wieder in Erinnerung gerufen werden müssen – weil sich, wenn man

länger über diese Wahrheiten nachdenkt, dann doch neue Dimensionen oder Gesichtspunkte, die man lange übersehen hat, zeigen. Die These lautet, dass der Religionsunterricht wie kein anderes schulisches Fach in einer besonderen Herausforderung steht. Diese Situation ist nicht neu, doch haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten einige Koordinaten dieser Grundsituation verschoben. Dies hat dazu geführt, dass der konfessionelle Religionsunterricht sich heute in einer zuvor in diesem Ausmaß nicht bekannten Krise befindet.

Die Bezeichnung „konfessioneller Religionsunterricht“ verweist auf die Herausforderung, in der dieses Fach steht: Es handelt sich um ein Unterrichtsfach, das zugleich eine bestimmte konfessionelle, also bekenntnishafte Orientierung hat. Der Religionsunterricht ist eine *res mixta*. Staat und, im Falle des christlichen Religionsunterrichts, Kirche üben gemeinsam die Aufsicht über dieses Fach aus. Religionslehrerinnen und -lehrer bedürfen daher einer kirchlichen Lehrerlaubnis. Denn sie sind nicht einfach nur staatliche Angestellte oder Beamte, sondern „gesandt“ und beauftragt, im Namen der Kirche das Fach Religion zu unterrichten. In einem weltanschaulich neutralen Staat kann diese Hybridform des Weltlichen und des Kirchlichen, um einmal so vereinfachend zu sprechen, zunächst nach einer Verletzung der gebotenen Neutralität aussehen. Dass dem nicht so ist und der Staat durchaus die Wertevermittlung an Religionsgemeinschaften delegieren kann, ja, dass er, um nicht selbst Werte zu setzen, auf diese Delegation angewiesen bleibt, ist, auch wenn es immer wie-

der kontrovers diskutiert wird, seit langem anerkannt.² Und doch erheben sich in jüngerer Vergangenheit zunehmend Stimmen, die diese „Mischung“ allein schon deshalb in Frage stellen, weil wir nicht mehr in einer religiös homogenen, sondern in einer zunehmend multi- und nicht-religiösen Gesellschaft leben. Müssten die Religionsgemeinschaften nicht selbst für die religiöse Bildung ihrer Gläubigen sorgen? Und wäre in der Schule nicht ein ethisch-religionskundliches Fach besser angesiedelt, in dem Schülerinnen und Schüler verschiedener Religionen und Weltanschauungen sich begegnen, einander kennen und wertschätzen lernen und dabei auch Sprachfähigkeit in religiös-weltanschaulichen Fragen erwerben? Diese beiden Fragen sind nicht von der Hand zu weisen – nicht zuletzt, weil religiöses Verstehen und interreligiöser Dialog in einer religiös pluralen und zumindest auf wechselseitige Toleranz, wenn nicht sogar Anerkennung angewiesenen Gesellschaft notwendig wie selten zuvor sind.

An die Seite dieser Anfragen von außen treten andere, eher von innen kommende Anfragen. So wird auch in manchen kirchlichen Kreisen die staatliche Aufsicht über den Religionsunterricht bemängelt und einem Katechismusunterricht, der rein in kirchlichen Händen ist, der Vorzug gegeben. Man sollte diese Alternative übrigens nicht so leicht von der Hand weisen, wie es gelegentlich geschieht. Es gibt nämlich für einen solchen in den Gemeinden verankerten Unterricht durchaus didaktisch und inhaltlich beeindruckende Modelle, die vielfach den real existierenden Religionsunterricht in den Schatten stel-

² Vgl. hierzu u. a. A. Katharina Weilert / Philipp W. Hildmann (Hg.), Religion in der Schule. Zwischen individuellem Freiheitsrecht und staatlicher Neutralitätsverpflichtung, Tübingen 2018; Christoph A. Stumpf / Holger Zaborowski, Wertevermittlung im Verfassungsleben des weltanschaulich neutralen Staates, in: Thüringer Verwaltungsblätter 10 (1999), 197–202 (Teil 1) und 225–229 (Teil 2).

len. Denn man darf nicht vergessen, dass die faktische Situation des Religionsunterrichts ebenfalls zu Anfragen an dieses Unterrichtsfach führt. Die Reputation des Religionsunterrichtes ist oft nicht sehr gut – und zwar sowohl unter Schülerinnen und Schülern, in den Kollegien wie auch in der Öffentlichkeit. Gewiss, vielfach mag dieser schlechte Ruf auf ungerechtfertigte Vorurteile zurückgehen oder auf einen Vorbehalt gegenüber Religion im Allgemeinen und den Einfluss der Kirche im schulischen und gesellschaftlichen Bereich im Besonderen. Es gibt ausgezeichnete Religionslehrerinnen und -lehrer, die einen anspruchsvollen Unterricht durchführen. Aber es gibt eben auch häufig schlechten Religionsunterricht, in dem zum Beispiel die ihm innewohnende Spannung zwischen Welt und Kirche in die eine oder andere Richtung aufgelöst wird – also der Unterricht zu „(lebens-)weltlich“ und un- oder sogar antikirchlich oder zu „fromm“ und kognitiv anspruchslos ist. Es finden sich zudem nicht selten wenig motivierte Religionslehrerinnen und -lehrer, die nicht aus einer inneren Motivation heraus, sondern eher aus Verlegenheit, weil das universitäre Studium für das Lehramt Religion mittlerweile als einfach gilt oder weil die Einstellungschancen nach dem Studium besonders gut sind, das Fach Religion gewählt haben. Das ist ein wohl bekanntes Geheimnis an theologischen Instituten und Fakultäten.

Die Frage, welche Zukunft der konfessionelle Religionsunterricht angesichts dieser komplexen Situation hat, ist keine rhetorische Frage. Vielleicht muss man viel radikaler über Alternativen nachdenken, um nicht den Irrtümern des Traditionsargumentes – gut scheint zu sein, was man immer so gemacht hat, weil man es immer so gemacht hat – zu erliegen. Könnte es nicht wirklich so sein, dass der schulische kon-

fessionelle Religionsunterricht einer vergangenen Epoche angehört? Dass es geschichtslos wäre, am Modell eines Religionsunterrichts festzuhalten, das religiöse Gemeinsamkeiten in der Schülerschaft voraussetzt, die es kaum noch gibt, statt über andere Bildungsangebote nachzudenken? Zeigt die gegenwärtige Diskussion über den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht nicht auch eine grundsätzliche Verlegenheit über Gegenwart und Zukunft des Religionsunterrichts, die man allzu gerne verdrängt?

3 Differenz, Transzendenz und Freiheit

Im Folgenden möchte ich jedoch keinen Abgesang auf den konfessionellen Religionsunterricht anstimmen. Dafür ist das Potenzial des konfessionellen Religionsunterrichts zu groß. Ganz im Gegenteil möchte ich ein Plädoyer für den Religionsunterricht entwickeln, das dezidiert nicht-funktionalistisch und sogar anti-funktionalistisch vorgeht, das sich also nicht darauf beschränkt, zur Begründung dieses Faches seine verschiedenen gesellschaftlichen, kirchlichen und individuellen Funktionen anzuführen. Zwar erfüllt ganz ohne Zweifel auch dieser Unterricht bestimmte Funktionen: Wissen, ethische Haltungen und auch das, was man „Kompetenzen“ nennen kann, werden im Religionsunterricht vermittelt; die Kirche kann Schülerinnen und Schüler (und auch Eltern) erreichen, die längst nicht mehr am Gemeindeleben teilnehmen; die Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler kann in der Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen entwickelt werden. Wenn aber die Rechtfertigung des Religionsunterrichtes funktionalistisch verkürzt wird, kann dieser

Unterricht nicht nur wie alles, das auf seine Funktionen reduziert wird, leicht durch Funktionsäquivalente ersetzt werden. Die Schule steht dann auch in der Gefahr, wie es in öffentlichen Debatten und im schulischen Leben allzu oft geschieht, auf eine rein funktionalistisch verstandene Ausbildungsanstalt reduziert zu werden, die den Zwecken, die von außen an sie herangetragen werden, zu folgen hat. Es gibt zwar viele Fächer, in denen diese Logik in Frage gestellt werden kann. Die Lektüre eines Gedichtes oder die Beschäftigung mit wichtigen Persönlichkeiten in der Geschichte wie etwa Sophie Scholl, deren Entscheidungen und deren Handeln nicht auf ihre Funktionen zurückführbar sind, können die Logik des Funktionalismus durchbrechen. Am kraftvollsten geschieht dies aber im Religionsunterricht – und zwar deshalb, weil er eine *res mixta*, eine nicht nur einer Perspektive folgende „gemischte Sache“ ist.

Denn in diesem Fach kann – von „müssen“ zu sprechen, wäre nicht nur übertrieben, sondern anmaßend – etwas in den schulischen Alltag einbrechen, das den funktionalistischen Tendenzen der Gegenwart, unter denen insbesondere Schülerinnen und Schüler besonders leiden, zuwiderläuft: die Botschaft von einem Gott, der, auch wenn der Glaube an ihn sekundär bestimmte Funktionen erfüllt, primär keine Funktionen erfüllt und zu nichts gut ist, weil er selbst schlechthin gut ist und alles, was ist und zu etwas gut sein kann, aus Güte heraus geschaffen hat.

Wenn im Religionsunterricht dieser Gott zur Sprache kommt, kann die Schule zum Ort einer radikalen Differenzierung werden. Alle anderen Fächer stellen endliche oder – theologisch gesprochen – geschaffene Wirklichkeit in den Vordergrund. Auch diese können zu Differenzierungen führen oder zu Unterbrechun-

gen des Alltags und zur Infragestellung vorherrschender Betrachtungsweisen. Im christlichen Religionsunterricht kann jedoch etwas Radikaleres geschehen, wenn sich in ihm nämlich eine Dimension eröffnet, die allem Endlichen „vorausgeht“ und dieses zugleich übersteigt und erhält. Der Religionsunterricht kann so Transzendenzerfahrungen ermöglichen – zumindest im Denken, d.h. in dem Gedanken, dass, was auch immer ist, aus dem Nichts von einem liebenden und dem Menschen zugewandten Gott geschaffen wurde.

Gehört es nicht zu einem gebildeten Menschen, dass er sich mit diesem Gedanken auseinandersetzt und dabei seine innere Logik und Konsequenzen bedenkt – nicht zuletzt, weil die Kultur, in der sich dieser Mensch vorfindet, zutiefst von dem Glauben an den biblischen Gott geprägt ist und weil man viele Herausforderungen und Konflikte im religiösen und weltanschaulichen Bereich oder im Spannungsfeld von Religion und Politik nicht verstehen kann, ohne eine Ahnung von der Erschütterung – des Menschen, des Alltags, aller vorgegebenen Horizonte – zu haben, die mit dem Glauben an einen Gott, der alles, was ist, ins Sein gerufen hat, verbunden ist? Diese Auseinandersetzung setzt zunächst kein persönliches Bekenntnis auf Seiten der Schülerinnen und Schüler voraus.

Ob man persönlich an Gott glaubt oder nicht, so bleibt dieser Gedanke eine gewaltige Provokation. Doch wo ein Bekenntnis erfolgt, wo also dem Gedanken, dass es einen Gott gibt, der als Schöpfer der Welt gegenübersteht, Wahrheit zugesprochen wird, zeigt sich zugleich eine Quelle von Orientierung und Sinn für das eigene Leben.

Angesichts eines solchen Gottes verliert der Mensch allerdings nicht, wie man zunächst denken könnte, seine Freiheit. Im Gegenteil erfährt der Mensch sich von die-

sem Gott her als frei. Zum einen, weil Gott den Menschen als ein freies Gegenüber geschaffen und gewollt hat. Gott will keine Geschöpfe, die ihn sklavisches, also unter Zwang verehren, sondern er will mit dem Menschen in einen Dialog treten und mit ihm eine Geschichte, ja, nach biblischem Zeugnis eine Liebesgeschichte anfangen. Zum anderen aber auch deshalb, weil dieser Glaube den Menschen von falschen, ihn versklavenden Idolen und Götzen befreit. Dass gerade an diesen Idolen auch heute, in einer durchrationalisierten und nüchternen Welt kein Mangel ist, ist kein Geheimnis. Denn wo Gott tot ist, glaubt der Mensch zumeist nicht gar nicht; es tritt nämlich anderes, bloß Endliches an die Stelle Gottes und kann den Menschen verstricken und ihm seine Freiheit nehmen – und sei es die Vernunft selbst, die im Rahmen einer „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/Horkheimer) auch zur Unvernunft werden kann. Nun – im Zeitalter des Todes Gottes – verspricht beispielsweise die Wirtschaft Heil und Erlösung – oder die Wissenschaft, die Technik, die Politik, die Macht oder auch das Selbst des Menschen, das sich, um immer göttlicher zu werden, immer weiter optimieren muss.

Im Lichte des christlichen Glaubens an Gott zerbrechen diese Idole, die die Gegenwart bestimmen, die insbesondere auch für junge Menschen belastend und einengend sein können und die ihre Heilsversprechen nie einlösen. Alles, was ist, wird nämlich durch den Gedanken eines Gottes, der als Schöpfer der Welt gegenübersteht, eingeklammert: Wie auch immer es verstanden wird, es ist nie das Ganze, und kein einzelner Teil von ihm, und sei dieser noch so groß und umfassend, kann Quelle eines letzten Sinns sein. Diese Botschaft eines ganz anderen Gottes ist antitotalitär und gerade dadurch auch für einen welt-

anschaulich neutralen Staat und für eine Gesellschaft, die ansonsten die Gottesfrage marginalisiert, von Bedeutung. Denn Staat und Gesellschaft bedürfen jener Menschen, die der verbreiteten Gefahr einer Absolutsetzung des bloß Endlichen widerstehen, die Einspruch erheben und, wo es notwendig wird, Widerstand leisten, wenn etwas bloß Endliches absolut gesetzt wird und dadurch der Mensch in seiner Freiheit – und auch Würde – beschränkt wird, und in denen die Kraft der Prophetie, die Hoffnung auf nicht nur irdische Gerechtigkeit und eine aus dem Geschenk der Schöpfung sich ergebende Verantwortung für andere Menschen und die Natur lebendig sind.

Der Religionsunterricht garantiert als reflektierte Form der Rechenschaft über den christlichen Glauben genauso wenig wie andere Formen kirchlichen Lebens, dass es solche Menschen gibt. Das zu erwarten, würde bedeuten, dieses Fach wie auch die Lehrerinnen und Lehrer sowie die Schülerinnen und Schüler zu überfordern. Vielleicht müsste man sogar selbstkritisch anerkennen, dass der faktische Religionsunterricht von diesem Ideal oft weit entfernt ist. Aber trotzdem ist es wichtig, mit dem Religionsunterricht einen „Ort“ offen zu halten, an dem sich in der Begegnung mit Gott und der Gottesfrage jene beunruhigende, den alltäglichen Horizont durchbrechende Differenz ereignen kann, auf die gerade die spätmoderne Welt angewiesen bleibt, um der allzu menschlichen Verführung, selber Götter und Idole zu schaffen, entgegen zu können.

4 Sendung, Vorbild und Zeuge

Der Religionsunterricht ist thematisch äußerst facettenreich. Doch steht hinter allen Themen gleichsam wie ein Wasserzei-

chen die befreiende Botschaft eines liebenden Gottes, welcher der ganz Andere zur Welt ist und sich in dieser Andersheit zugleich radikal auf die Welt eingelassen hat und in der Welt gegenwärtig ist. Diese Botschaft kann, um wirklich befreiend zu sein, keine abstrakte Lehre sein, die von außen als Theorie vorgetragen wird. Die Logik des Funktionalismus wird von einem solchen bloß dozierten Gott nicht durchbrochen. Radikal in Frage gestellt wird sie jedoch dann, wenn sich Gott in einem erfahrenen Sprechen *von* ihm, das von einem prinzipiellen Bekenntnis zu ihm und von einem Verhältnis mit ihm getragen ist, als der ganz Andere, der auf keinen Begriff gebracht werden kann, als der Fremde, der alle Idole, die Menschen sich machen, in Frage stellt, und als der zugleich ganz Nahe, der im und beim Menschen wohnt und ihn anspricht und herausfordert, zeigt.

Aus diesem Grund ist das persönliche Bekenntnis der Lehrerinnen und Lehrer unverzichtbar. Denn sie sind Zeugen (übrigens sollten sie auch in anderen Fächern „Zeugen“ sein, die persönlich für etwas eintreten und aus eigenen Erfahrungen heraus von etwas sprechen – denn ohne eine Pädagogik der Liebe, Leidenschaft und Begeisterung wäre der Unterricht ein sehr zähes und rein äußerlich-technisches Vermittlungsgeschäft). Sie stehen für etwas ein und können darin Vorbild für die Schülerinnen und Schüler sein, die selbst religiös sind oder von einer religiösen Sehnsucht erfasst sind. In dieser Vorbildlichkeit können sie den Schülerinnen und Schülern helfen, selbst eine religiöse Haltung zu entwickeln und weiterzuentwickeln. Auch hier zeigt sich die Herausforderung der *res mixta* als Chance und Potenzial.

Zugleich ist die Begegnung mit solchen Lehrerinnen und Lehrern und mit der Gottesfrage auch für Schülerinnen

und Schüler wichtig, die selbst nicht religiös sind oder sich als religiös nicht musikalisch verstehen (manchmal entscheiden sich diese ja auch für den konfessionellen Religionsunterricht oder sie begegnen den Religionslehrerinnen und -lehrern in anderen Fächern), und zwar nicht nur als Einübung in die Praxis der Religionsfreiheit – die ihnen gewährt wird und die sie wiederum anderen zusprechen. Denn gerade wer Atheist oder religiös indifferent ist, sollte, um seinen Atheismus oder seine Gleichgültigkeit zu verstehen und so intellektuell redlich und nicht nur aus Mode, geistiger Faulheit oder Protest nicht an Gott zu glauben oder ihm gleichgültig gegenüber zu stehen, sich mit jenem Gott auseinandersetzen, den er leugnet oder dem er mit Desinteresse begegnet, um zu verstehen, an wen er – aus vielleicht sehr guten Gründen – nicht glaubt und was dies bedeutet. Dabei mag er mit einer Sehnsucht nach dem ganz Anderen konfrontiert werden, die ihn dazu führen könnte, die eigenen Überzeugungen kritisch zu hinterfragen. Zumindest aber müsste er in einem Religionsunterricht, der sich auch als inhaltlich anspruchsvolles Fach versteht (was faktisch nicht immer in gleichem Maße garantiert ist), dazu befähigt werden, anzuerkennen, dass der Glaube an Gott nicht unvernünftig oder unplausibel ist. Es sprechen gute Gründe für diesen Glauben, denen man freilich – weil der Glaube ein Freiheitsgeschehen ist – nicht folgen muss.

5 Wahrheit, Welt und Würde

Die Gottesfrage zu stellen oder sie positiv zu beantworten, bedeutet kein Opfer der Vernunft. Es wäre vielmehr zutiefst unvernünftig und seinerseits Zeugnis einer bestimmten, nämlich zumindest religiös in-

differenten oder gar Gott gegenüber feindlichen Glaubenshaltung, die Gottesfrage zu tabuisieren oder die Auseinandersetzung mit dieser Frage von vornherein als unvernünftig zu betrachten. Der christliche Glaube ist nicht wider- oder unvernünftig noch geht er einfach über die Vernunft hinaus, so dass man mittels der Vernunft gar nichts über den christlichen Glauben sagen könnte. Ganz im Gegenteil stehen im Christentum Glaube und Vernunft in einem engen Verhältnis zueinander, ja, in einem Dialog miteinander und bereichern einander. Es gibt Dimensionen des Glaubens, die nur im eigenen Glaubensvollzug zu erfassen sind und sich der allgemeinen Vernunft und sogar der Sprache entziehen. Aber das bedeutet nicht, dass die Vernunft angesichts des Glaubens nur kapitulieren kann. Vielmehr kann sie dem Glauben helfen, sich selbst besser zu verstehen und sich so auch vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Glaube ist daher auf Vernunft hin orientiert.

Die Vernunft wird ihrerseits von einem Bezug auf den Glauben vertieft. Vielleicht ist ein starker, nicht auf bloße Kon-

ventionen oder praktische Interessen reduzierter Wahrheitsbegriff letztlich in vollem Umfang nur im Lichte des Glaubens an einen Gott zu verstehen, der selbst die Wahrheit ist. Nietzsche wusste zum Beispiel, dass, wenn es keinen Gott mehr gebe, auch ein starker Begriff der Wahrheit ins Schwanken gerate. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Glauben, so zeigt sich, lässt die Vernunft nicht unverändert, sondern wandelt sie und macht sie für bestimmte Perspektiven auf die Wirklichkeit offen, die ansonsten nicht eingenommen werden können. Im Lichte des Glaubens zeigt sich keine andere Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit erscheint anders. Genau dies hat Konsequenzen für die Vernunft – im Grunde bis zu unserem heutigen Verständnis von Vernunft, das gar nicht so rein weltlich, also rein säkular ist, wie es oft erscheint. Auch für diesen Umstand – die vielfältigen Resonanzen des christlichen Glaubens in der säkularen Welt des 21. Jahrhunderts – kann der Religionsunterricht sensibilisieren.

An dieser Stelle kann ich nur kurz auf zwei in diesem Zusammenhang wichtige Aspekte verweisen, darauf nämlich, dass für die Entwicklung des modernen Weltverständnisses und des modernen Sozialstaates das Christentum – und somit eine vom Christentum geprägte Vernunft – eine wichtige Rolle gespielt hat. So hat das biblische Schöpfungsverständnis die Welt zu ihrer Weltlichkeit befreit. Sie ist als von Gott geschaffen nicht mehr etwas Göttliches und kann mittels einer autonomen, nicht von religiösen Vorgaben oder Voraussetzungen abhängigen Vernunft in ihrem Wesen gedeutet werden. Dadurch wurde eine ganz andere Form der wissenschaftlichen Erkenntnis und auch der technischen Weltbeherrschung möglich als zu jener Zeit, als die Welt selbst als göttliches

Weiterführend Literatur:

Zum befreienden und radikal herausfordernden Charakter des christlichen Glaubens an Gott vgl. aus je unterschiedlicher Perspektive:

Eckhard Nordhofen, *Corpora*. Die anarchistische Kraft des Monotheismus, Freiburg 2020.

Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007.

Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums, München–Mainz 1980.

Phänomen oder als Wirkort verschiedenster Göttinnen und Götter wahrgenommen wurde. Zumindest historisch hat der christliche Glaube daher eine wichtige Rolle für die Entwicklung des modernen Weltverhältnisses gespielt. Ob diese Rationalität auch Bestand haben wird, wenn der christliche Glaube lebensweltlich immer weiter an Bedeutung verliert, ist eine durchaus offene Frage.

Diese Transformation menschlicher Vernunft durch das Christentum findet sich nicht nur im Verhältnis des modernen Menschen zur Welt, sondern auch in seinem Verhältnis zum anderen Menschen, und zwar insbesondere zum armen, kranken, leidenden und sterbenden Menschen. Dass uns dieses Leid etwas angeht, dass wir gerade für die schwächsten Menschen Verantwortung tragen und ihnen barmherzig begegnen sollten, geht auch zumindest in historischer Perspektive maßgeblich, wenn auch nicht ausschließlich auf das Christentum zurück – wie überhaupt der moralische Universalismus, der allen Menschen gleiche Rechte nicht bloß zuspricht, sondern sie immer schon als Subjekte dieser Rechte versteht. Ein guter Religionsunterricht sollte auch auf diese Transformationen der Vernunft im Lichte des Glaubens aufmerksam machen, darauf, dass Wahrheit trotz aller Tendenzen zum Post-Faktischen in Politik und Gesellschaft nicht einfach eine pragmatisch geregelte Konvention ist, dass die Weltlichkeit der Welt auch von einer bestimmten Vorstellung – oder religiös: Offenbarung – Gottes abhängt und dass der Andere uns in Verantwortung ruft – auch wenn er nichts mehr kann oder erbringt.

Diese Überlegungen zeigen, was sich bereits angedeutet hat, dass sich nämlich im christlichen Religionsunterricht nicht allein die Gottesfrage, sondern auch die Fra-

ge nach dem Menschen stellt. Nach christlichem Verständnis kann man von Gott sogar überhaupt nicht sprechen, ohne zugleich auch vom Menschen zu sprechen – wie man umgekehrt nicht vom Menschen sprechen kann, ohne auch von Gott zu sprechen. Anthropologie und Theologie sind engstens aufeinander bezogen. Mit Gott und dem Glauben an ihn zeigt sich insbesondere der Mensch in anderem, einst wie heute revolutionärem Licht: als Wesen, in dem eine Differenz aufbricht, die uns von einer besonderen Würde sprechen lässt. Der Mensch ist nicht nur etwas, das zu einer bestimmten Gattung gehört, sondern in allen seinen Lebensphasen und auch in all seinen verschiedenen konkreten Exemplaren als Ebenbild Gottes ein „Jemand“, also eine einzigartige Person.

Unsere Kultur ist maßgeblich von dieser Überzeugung getragen. Doch wird sie durch verschiedene Tendenzen immer stärker hinterfragt. Während manche Denker angesichts der Erfolge der Technik vom bevorstehenden Ende des Menschen als eines freien und verantwortlichen Subjektes sprechen, sehen andere Vordenker die Möglichkeiten der Technik als eine Chance, über den Menschen hinauszugehen. Beide Optionen – die anti-humanistische und die post-humanistische – würden dazu führen, dass auch die Menschenwürde und damit die humanistische Tradition ihre Bedeutung verlieren würden. Gegen diese Aushöhlung des Humanismus, so scheint es, ist ein breites Bündnis all derjenigen, denen es um den Menschen geht, vonnöten. Das Christentum kann in diesem wichtigen Bündnis eine wichtige Stimme erheben – und so auch ein christlicher Religionsunterricht, der sich seiner Aufgaben und seines Potenzials bewusst bleibt. Sollte dies nicht (mehr) der Fall sein, sollte also der Religi-

onsunterricht seine subversive Natur verlieren und die Spannung zwischen Unterricht und Bekenntnis, zwischen Welt und Kirche verschwinden, weil sie in die eine oder andere Richtung aufgehoben wird, wäre es besser, auf ihn zu verzichten. Dann wäre es wohl angemessener, einen guten Philosophieunterricht einzuführen. Wo bei sich ohnehin die Fragen stellen, warum es keinen flächendeckenden und verpflichtenden Philosophieunterricht im deutschsprachigen Raum gibt und warum man kirchlicherseits oft eine Konkurrenz zwischen dem Fach Philosophie und dem Fach Religion anzusetzen scheint. Würden beide Fächer einander nicht befruchten? Bedürfte der konfessionelle Religionsunterricht nicht eines grundlegenden Philosophieunterrichtes? Ließe sich auf einer solchen philosophischen Grundlage nicht das Fach Religion – auch in interkonfes-

sioneller und interreligiöser Perspektive – noch einmal ganz neu denken? Wäre das nicht eine Aufgabe für die Zukunft? Aber das sind andere Fragen ...

Der Autor: Prof. Dr. Dr. Holger Zaborowski, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotionen in Oxford 2002 (D. Phil.) und Siegen 2010 (Dr. phil.); nach Professuren in Washington, D.C., und Vallendar ist er seit 2020 Professor für Philosophie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt. Wichtige Buchveröffentlichungen u.a.: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* (2010); *Menschlich sein. Philosophische Essays* (2016); *Tragik und Transzendenz. Spuren in der Gegenwartsliteratur* (2017). 2017 erhielt er die Aquinas Medal der University of Dallas, USA.

Die Bibel verstehen

AKTUALISIERTE NEUAUSGABE

Christoph Dohmen / Thomas Hieke

DAS BUCH DER BÜCHER

Die Bibel – Eine Einführung

Vielen Menschen scheint der Zugang zur Bibel 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!

216 S., kart., ISBN 978-3-7917-3114-8

€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Hans-Joachim Sander

Gott im Wort

♦ Im Anschluss an Pierre Bourdieu werden in diesem Beitrag Ort und Pointe des Religionsunterrichts in Gesellschaften der säkularen Moderne reflektiert. Entscheidend ist dabei die Frage nach dem mit dem Religionsunterricht verbundenen Distinktionsgewinn. Der Religionsunterricht ist in gesellschaftliche Distinktionsprozeduren verstrickt, in denen „aus der Not eine Tugend“ gemacht wird, indem sich ein Habitus entwickelt. Der Autor erörtert im Hinblick auf den Religionsunterricht sowohl Gesichtspunkte des Aufstiegshabitus des Christlichen als auch Gefahren bzw. Szenarien des Abstiegs. Der Beitrag mündet in der These, dass im Religionsunterricht Gott so ins Wort gebracht werden muss (und durchaus kann), dass durch Selbstrelativierung Distinktionsgewinne realisiert werden. (Redaktion)

Bildung ist eine symbolisch und kulturell taxonomierte Kapitalsorte, die einen entscheidenden Unterschied in einer pluralen, diversen und disparaten Gesellschaft macht. Sie ist nötig, um Distinktionsgewinne zu erzielen und -verluste zu vermeiden. Ohne Bildung und die Abschlüsse, die ihren Erwerb zertifizieren, sind gesellschaftliche Aufstiege für Menschen kaum zu machen, die nicht durch familiäre und/oder finanzielle Hintergründe bevorteilt werden. Es genügt auch nicht, bloß Wissensformen an Bildung ohne die formalen Bestätigungen zu haben. Abschlüsse von (weiterführenden) Schulen und höheren Bildungseinrichtungen sind der Königsweg für Menschen ohne andere Kapitalsorten, um aufzusteigen. Das lässt sich von Pierre Bourdieu lernen, selbst ein klassischer Aufsteiger durch das kulturelle Kapital der Bildung. Er hat diese ernüchternden, aber auch weiterführenden Einsichten pointiert verfolgt.

Diese Einsicht gilt vor allem natürlich für die selbstverantwortlichen Subjekte in modernen Gesellschaften, aber auch für Bildungsfelder wie den Religionsunter-

richt. Er lebt vom kulturellen Kapital einer intensiven, vernunftbasierten Auseinandersetzung mit Religion, Glauben und Spiritualität. Das kann vermehrt werden oder verloren gehen. Daher kann auch der Religionsunterricht gesellschaftlich absteigen, wenn er außerhalb von respektierten Bildungseinrichtungen wie der Schule stattfindet, also etwa als Sonntagsschule oder Neuevangelisierungsaktion geistlicher Gemeinschaften. Abstieg fände auch dann statt, wenn der Religionsunterricht anderen Größen wie Ethik, einem überkonfessionellen Unterrichtsfach oder einem Konglomerat wie Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) Platz machen müsste.

Aus diesen Gründen sind die Debatten darüber auch immer so strittig. Es geht nicht einfach um eine pädagogische Sachfrage, sondern um Aufsteigen oder Absteigen derer, die diesen Religionsunterricht verdrängen wollen – wie die österreichischen Initiatoren einer „Ethik für Alle“ –, ihn als ihr verbrieftes Privileg ansehen – wie die Kirchen – oder ihn existenziell zu ihrer Sache gemacht haben – wie die Lehrerinnen und Lehrer. Und noch mehr geht es

dabei insbesondere um die Chancen zum Aufsteigen für diejenigen, die diesen Unterricht über Religion erhalten, also die Schülerinnen und Schüler. Diese Chancen muss der Religionsunterricht garantieren oder er gerät in schweres Fahrwasser. Das lässt sich nicht vermeiden, wenn man diesen Druck einfach leugnet oder ihm nachgibt. Es gibt nur die Möglichkeit, der Konfrontation mit dieser Not nicht auszuweichen.

Dabei ist die Beobachtung des Habitus wichtig, der die soziale Not einer jeden menschlichen Identität beschreibt, der Verortung in dem sozialen Feld nicht ausweichen zu können, auf dem man sich jeweils bewegt. Mit dem Habitus werden soziale Praktiken zum Distinktionsaufbau eingerichtet, die zugleich einen Abstieg vermeiden sollen. Bourdieu verficht deshalb „die Grundthese, wonach der Habitus eine aus Not entstandene Tugend ist“¹. Das zeigt sich insbesondere an Menschen am unteren Ende der gesellschaftlichen Skala. „Aus der Not heraus entsteht ein Not-Geschmack, der eine Art Anpassung an den Mangel einschließt und damit ein Sich-in-das-Notwendige-fügen, ein Resignieren vorm Unausweichlichen, eine tiefreichende Einstellung, die mit revolutionären Absichten keineswegs unvereinbar ist.“² Aber das gilt nicht nur für sie, sondern für alle. Niemand ist nicht ständig in gesellschaftliche Distinktionsprozeduren verstrickt, die aus der Not in eine Tugend verwandelt werden müssen. „Es genügt nicht, über eine Million zu verfügen, um das Leben eines Millionärs führen zu können: die Em-

porkömmlinge brauchen im allgemeinen sehr lange, manchmal ein ganzes Leben, bis sie gelernt haben, daß, was sie zunächst als sträflichen Exzeß betrachten, in ihren neuen Lebensverhältnissen zu den aller-notwendigsten Ausgaben gehört.“³

Was von der Bevölkerung einer Gesellschaft zu sagen ist, trifft in nur leicht abgewandelter Form auch ihre sozialen Aktivitäten. So ist die schulische Unter- richtung über Religion in Distinktionsvor- gänge eingebunden, denen sie nicht aus- weichen kann, und in dieser Not bildet sich ihr Habitus. Ein Habitus ist weder ein unentrinnbares Schicksal noch eine leicht zu ändernde Gewohnheit. Vom Religions- unterricht lässt sich eine ähnliche Wech- selwirkung sagen wie von der Metonymie ‚Mensch‘: „Der Mensch ist nicht nur ein soziales Wesen, er *hat* ein soziales Wesen, einen Habitus.“⁴ Der Religionsunterricht hat ein soziales Wesen, das mit jenem Ha- bitus identisch ist, der aus seiner Not mit den Räumen, denen er ausgesetzt ist, eine Tugend macht. Um Religionsunterricht zu taxieren, muss man sich daher primär mit dieser Not befassen. Was also ist seine Not, woraus eine Tugend wird?

1 Zwischen Homogenisierung und Pluralisierung – die doppelte Not des Religionsunterrichts durch Schule und religiöse Vielfalt

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass es für diejenigen, die in Religion unter-

¹ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. Main 1987, 585.

² Ebd., 585.

³ Ebd., 588.

⁴ Gernot Saalman, *De Bourdieu à dieu. Zur möglichen Rezeption von Bourdieus Theorie in der Theologie*, in: Ansgar Kreutzer u. a. (Hg.), *Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie* (QD 295), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 19–47, hier: 30.

richtet werden, nachweisbar und erfahrbar sein muss, dass mindestens nicht absteigt, wer in den Religionsunterricht geht. Es ist sogar unvermeidlich, einen Gewinn nachzuweisen. Daraus entsteht zunächst einmal eine binäre Codierung von Homogenisierung und Pluralisierung.⁵ Sie resultiert aus den beiden sozialen Feldern, auf denen der Habitus von Religionsunterricht platziert ist, der Schule und den Religionen. Auf beidem muss ein Abstieg der Schülerinnen und Schüler sowie des Unterrichts selbst vermieden werden.

Auf dem ersten Feld entsteht ein Druck zur Homogenisierung. Der Religionsunterricht muss so sein wie alle normalen Schulfächer an der Bildungseinrichtung Schule. Man kann sich dem nicht entziehen, wenn man aus ihm eine Form von ausgelagerter Katechese macht, weil die Kirche woanders an die Kinder und Jugendlichen nicht mehr so gut herankommt. Religionsunterricht als in die Schule ausgelagerte Kirchenpraxis ist zum Scheitern verurteilt; wer sie betreibt, lässt die Schülerinnen und Schüler unvermeidlich absteigen.

Aber auch die Auseinandersetzung, ob Religion in einer säkularen modernen Welt nicht endlich durch Ethik zu ersetzen sei, resultiert aus dieser Not zur Homogenisierung. Eigentlich ist das bloß ein alt-europäischer Modernitätsdisput mit ziemlich langem Bart, der vom Ideal eines autonomen Subjektes ausgeht, welches Religion lediglich als Privatsache erträgt. Eine Gesellschaft dieses Ideals ist nicht gegeben. Die Fakten sprechen hier eine andere Sprache; Religionsgemeinschaften wachsen in der säkularen Moderne. Schließlich kann

sie wie keine andere Gesellschaftsform Religionsfreiheit erzeugen und garantieren. Die Säkularisierungsthese, dass mit steigenden ausdifferenzierten und durchrationalisierten Verhältnissen Religion gesellschaftlich verdrängt würde, ist schlicht unterkomplex. Auch die Vorstellung, dass Religion und Ethik mindestens auf der gleichen Schulebene zu stehen hätten, also auswechselbar seien, vergleicht Äpfel mit Birnen. Ethik verhandelt individuelle Entscheidungspraxis, Religion hingegen eine gesellschaftliche Machtmatrize.

Wer ersetzen oder verwechseln von Religion mit Ethik fordert, möchte lediglich den Religionsunterricht absteigen und das Ideal einer kontinentaleuropäischen Altmoderne aufsteigen lassen. Diese bestimmt aber den Habitus globalisierter Menschen nicht. Menschen stoßen in der globalisierten Zivilisation ständig und fast überall auf die Spuren des Machtgebrauchs, der von Religion gemacht wird; sie werden beruflich, familiär und in nicht so wenigen Fällen auch existenziell damit konfrontiert. Schülerinnen und Schüler würden absteigen, würde man sie nötigen, das bloß mit Ethik bewältigen zu wollen. Das ist viel zu harmlos.

Aber auch auf dem anderen sozialen Feld, dem der gesellschaftlich vorhandenen Religiosität, entsteht ein Druck. Wieso sollte man sich mit Religionsunterricht im konfessionell-kirchlichen Modus abfinden, wenn Spiritualität in einer säkularen Gesellschaft auf breiter Front divers vorhanden ist? Dazu kommt der gravierende Glaubwürdigkeitsverlust kirchlicher Praxis aufgrund des sexuellen Missbrauchs durch

⁵ Diese Unterscheidung verdanke ich *Bettina Brandstetter*, Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung. Münster-New York 2020, 48–73, wo sie im elementarpädagogischen Bereich diskursanalytisch erfasst, ihr generelles Kategorienpotenzial entdeckt und in das Wechselverhältnis eines ‚Zwischenraums‘ verarbeitet wird.

Priester. Wer Religionsunterricht auf das Denominationsformat reduziert, das seine Rechtsbasis ist, nötigt die Beteiligten abzuweichen. Hier verspricht nun Pluralisierung Abhilfe, also eine religiöse Diversifizierung der Inhalte. Zugleich löst keine Pluralisierung, so unvermeidlich sie ist, das Problem der gravierenden Differenzen.

Weder Homogenisierung noch Pluralisierung bewältigen daher das elementare Problem des Religionsunterrichts, die Distinktion Religion zur Verfügung zu stellen. Ihrem doppelten Druck nachzugeben und sich in diese binäre Codierung locken zu lassen, wäre ein strategischer Fehler. Man wird damit gerade einmal an die Not des Religionsunterrichts herangeführt, aber so wird noch keine Tugend ausgelöst. Wo soll diese dann aber herkommen?

Sie resultiert aus der Distinktion, die Religion darstellt. Sie ist ihre wahre Not. An ihr ist in der Religionsgeschichte so manches religiöse Angebot zerbrochen. „Zunächst meint Distinktion wertneutral eine bloße Unterscheidung, eine Differenzierung, eine Abgrenzung von unterschiedlichen Dingen in erkenntnistheoretischer Absicht [...] Distinktion kann aber auch mit einer starken Wertung verbunden sein und das ‚positive Abheben von Anderem‘ meinen. In normativer Hinsicht bedeutet Distinktion damit nicht bloß Unterscheidung oder Abgrenzung von anderen, sondern Auf- und Abwertung gegenüber anderen. Es ist die Pointe von Bourdieus sozialtheoretischem Konzept der (sozialen) Distinktion, beide Aspekte zusammenzudenken.“⁶

Die Not der Distinktion kann dem Religionsunterricht die Tugend liefern, mit einem entsprechenden Habitus gesellschaftliches Kapital zu schlagen. Vereinfacht ge-

sagt: Wer in Religion schulisch unterrichtet wird, muss buchstäblich etwas davon haben, was sich im Verhältnis zu anderen produktiv einsetzen lässt. Das bleibt nicht auf die Schule beschränkt; das Distinktionsproblem fordert Menschen zeit ihres Lebens heraus, nicht zuletzt in einem globalisierten Berufsleben.

In dieser Weise sind das symbolische Kapital der Bildung und jenes der Religion für den Religionsunterricht aneinandergekettet. Er wird unvermeidlich auf beide hin gemessen, ob er sie aufbauen und/oder vermehren kann. Religion als Distinktion ist ein Talent, das ausgehändigt ist, um es zu mehren. Es wäre ein schwerer Fehler, es zu vergraben. Welche Rolle spielt Religionsunterricht dann aber für die Bewältigung der Distinktionsnot derjenigen, die unterrichtet werden und die unterrichten? Stabilisiert er die Abschottung des Bildungskapitals oder befähigt er sie zur Überschreitung seiner sozialen Reproduktion? Verstärkt er ihre jeweilige soziale Not oder befähigt er zu einer Tugend? In dieser Distinktionskompetenz liegt der Ort für den Gottesgebrauch im Religionsunterricht. Er kann Gott so ins Wort bringen, dass durch Selbstrelativierung Distinktionsgewinne erzielt werden.

2 Ständig Aufsteigen mit Überschreiten – die Not der christlichen Religiosität und ihre Tugend

Mit Religion kann entweder ein Habitus verstärkt oder relativiert werden. Unterordnung von Religion ist entsprechend für den sozialen Raum stets prekär und niemals neutral. Ein Religionsunterricht baut

⁶ Gernot Saalmann, *De Bourdieu à dieu* (s. Anm. 4), 10f.

keinesfalls pädagogisch eine neutrale Wissensvermittlung auf, die machtbefreit wäre. Das ist auch nicht sein Zweck. Vielmehr liegt seine Tugend darin, Schülerinnen und Schüler mit Techniken und Taktiken vertraut zu machen, den Zugriff von diversen Formen äußerer Mächte und Gewalten auf ihr Inneres wahrzunehmen, diesen Zugriff einzuschätzen und ihm standzuhalten. Sie werden befähigt, sich und ihre gegenwärtige Lage in ein größeres Ganzes zu setzen und zu überschreiten. Sie lernen, sich, aber auch jenen Gott und diese Welt zu überschreiten, die ihnen zuvor bloß selbstverständlich waren.

In dieser Spannung baut sich eine kreative Distanz des Glaubens zum *sujet* Religion auf, also der Thematisierung wie dem Unterwerfungsdruck des Religiösen. Im Fall des christlich-konfessionellen Religionsunterrichts kommt hinzu, dass für die christliche Religion der primäre Habitus ist, auf Distinktionsgewinne ausgerichtet zu sein, die durch Transzendierung der jeweiligen Lage entstehen. Sie sucht ständig nach einer Macht, die sich auf kein soziales Feld begrenzen lässt, und ringt fortlaufend damit, herrschende soziale Felder aufzubrechen, weil sie unangemessen vereinnahmen und den offenen Raum des Lebens beschränken. Es gibt die christliche Religion daher nicht als etwas, das sich selbst bescheidet; sie ist missionarisch und will immer über den eigenen Zirkel hinauswachsen. Je nach Lage der Dinge kann das auch radikales Widerstehen gegen unterdrückende und zerstörende Mächte und Gewalten bedeuten wie im Martyrium.

Die Praxis dieser Transzendierung geschieht durch Demut und die Zurück-

nahme zugunsten anderer wie im Gebot der Nächstenliebe und in der Reich-Gottes-Botschaft generell. Der Aufstieg mutet daher Selbstrelativierungen zu, was leicht in Selbstwidersprüche führen kann, wenn er bloß mit Machtgewinn über andere gleichgesetzt wird. Dem steht aber so gut wie alles im Weg, was im christlichen Glaubensuniversum für unverzichtbar gehalten wird. Dort wird nicht der Gewinn von Macht als vorrangig angesehen, sondern das Zerbrechen der Gewalt von Ohnmacht, der Menschen existenziell und kulturell, religiös und politisch nicht ausweichen können. So geht es etwa um ein Kreuz, das eigentlich die Macht des Todes demonstrieren soll, aber zum Heilszeichen wird. Es geht ebenso um eine Auferstehung, die eigentlich nach Überlegenheit über den Tod greift, aber im Grab nicht zu finden ist. Es geht etwa um den wahren Glauben, der allein über die Konfrontation mit eigenen Fehlern und falschen Einschätzungen zu bestimmen ist.

Die Liste lässt sich verlängern und ihre Inhalte folgen einer dreiwertigen Struktur. Jedes Mal, wenn ein Griff nach der Macht von außerhalb oder innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft im Raum steht wie hier mit Kreuz, Auferstehung, Wahrheit, wird jeweils eine Konfrontation mit Ohnmacht dagegengestellt, hier Heilszeichen, beredtes Schweigen, Irrtum, die diesen Zugriff damit konterkariert. Zugleich wird dabei der Gewaltdimension in der Ohnmacht widerstanden und dazu ermutigt, über sie hinaus zu kommen.

Das ist eine elementare Struktur des christlichen Glaubens.⁷ Die Dreiwertigkeit ist wichtig; die binäre Codierung Macht

⁷ Elementare Struktur hat *Claude Levy-Strauss*, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt a. Main 1993, als jene Überschreitung von binären Codierungen eingeführt, die bereits im elementaren Bereich eines Zusammenhangs eine vorherrschende Aufteilung durch „eine kontinuierliche Reihe von Zwischentypen“ (615) in eine erheblich erhöhte Komplexität

oder Ohnmacht wäre dagegen zerstörerisch. Der Spannungsbogen in dieser Dreiheit ist entscheidend, der im dritten Schritt kulminiert, also der Ermutigung, sowohl der Macht ins Auge zu sehen wie der Ohnmacht nicht auszuweichen und doch in beidem nicht klein beizugeben. Diese Dreiheit ist habituell, also eine Tugend aus der Not. Die Tugend kann nicht nur gelebt werden, wie die prekären, aber erfolgreichen Umbrüche in der Glaubensgeschichte zeigen; über sie kann auch unterrichtet werden. Es handelt sich um ein Hauptelement des symbolischen Kapitals des christlichen Glaubens. Daraus bezieht er die Energie zum Aufsteigen.

Weiterführende Literatur:

Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Reinhold Boschki (Hg.), *Christliche Katechese unter den Bedingungen der ‚flüchtigen Moderne‘*, Stuttgart 2016.

Rudolf Englert, *Geht Religion auch ohne Theologie?*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2020.

Bernhard Grümm, *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine*, Stuttgart 2014.

Henri Lefebvre, *Die Produktion des Raums. The Production of Space*, Leipzig 2018.

Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*, München 2012.

Mirjam Schambeck / Sabine Pemsel-Maier (Hg.), *Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2015.

Daher geht es beim Aufstiegshabitus des Christlichen nicht um Gewinn von immer größerer Macht, wohl aber darum, im Glauben eine Autorität zu werden, um andere zu autorisieren, über die Begrenzungen hinaus zu kommen, die sie zu zerbrechen drohen oder das sogar direkt wollen. Das bringt es für die christlichen Religionsgemeinschaften mit sich, sich selbst von außen her und auch sie selbst von innen her zu relativieren. Diese Distinktion wird nicht zuletzt im absetzenden Verhältnis zu ihrem eigenen Machtgebarren gewonnen. Dieser Unterschied zwischen Selbstbescheidung und Selbstrelativierung ist einer von der feinen Sorte, er ist also grundlegend. Es handelt sich um einen sog. *thirdspace*, also um den überraschenden Schritt in einen Raum, der eine abklärende Demut zumutet, aber auch ermutigt, sich selbst zu überschreiten.⁸

Das wirkt sich auf den Religionsunterricht aus. Er gewinnt Distinktion durch die Fähigkeit zur Selbstrelativierung, welche die kritisch-distanzierende Thematisierung des Machtgebrauchs in der eigenen Denomination und Religion einschließt. Das ist eine Tugend, die aus seiner Not entsteht. Selbstrelativierung bezieht sich nicht einfach bloß auf sich selbst, sondern öffnet den Raum, in dem die jeweilige Person, Institution, Organisation abgeschlossen zu werden droht. Das ist der dritte Raum, der Gott ins Wort bringt, weshalb es keine habituelle Leistung ist, ihn zu betreten, sondern eine Zumutung, den eigenen Habitus nicht schon für das zu halten, worin er sich sozial bewegt.

überführt. Im Fall jener Verwandtschaftsregeln, die den sozialen Tausch von Partnerschaften durch „potenziell heiratsfähig“ und „ausgeschlossen aufgrund des Inzesttabus“ ordnen, geschieht das durch die Kreuzkusinenheirat. Eine Ohnmacht, die mit dem Glauben zum Widerstehen einer gewalthaltigen Macht ermächtigt, ist eine solche erhöhte Komplexität.

⁸ *Edward Soja*, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real and imagined places*, Malden/MA 2011.

Ein Unterricht über Religion, der nicht diese abklärende Dimension von Macht erreicht – etwa eine neutrale religionswissenschaftliche Analyse oder eine bloß aufklärende Überführung in Ethik –, kann eine solche Distinktion gar nicht erzeugen, weil dieser Unterricht dem religiösen Abstieg neutral gegenübersteht. Er kann relativieren, aber keine Selbstrelativierung in Sachen Religion auslösen. Dagegen kann gerade der religionsbasierte Unterricht diese Selbstrelativierung ins Werk setzen, weil er die Widerstände gegen den Abstieg einrechnen wird und die Selbstrelativierung einen Ausweg darstellt.

Die oben genannte elementare Struktur mit der Kulmination in der dritten Raumdimension führt zum Ort Gottes im Religionsunterricht. Dieser Unterricht hat die Not, von einem Gott zu sprechen, der wie kein anderer Unterrichtsgegenstand genau diesen Unterricht relativiert und zugleich qualifiziert.

3 Gott unterrichten – das Außerordentliche zur Sprache bringen und zugänglich machen

Gott gehört im Religionsunterricht nicht nur zu den Inhalten des Unterrichts, sondern zu den Entdeckungen seiner Selbstrelativierung. Die Größe Gott negiert die Selbstbescheidung, aber mutet die Relativierung zu. Das, was in der Tradition negative Theologie heißt, bedeutet im Religionsunterricht auf etwas zu verweisen, was seine Möglichkeiten strukturell und prinzipiell überschreitet. Kein Unterricht kann Gott präsent machen, obwohl er zu den Hauptgegenständen gehört. Aber das Wissen um diese Differenz ist eben die Tugend dieses Unterrichts.

Er kann daher nicht für die Stabilisierung eines Habitus aufgebraucht werden, der dem sozialen Feld entspricht, auf den ihn Schule und Religionsgemeinschaft beschränken wollen. In der Gottesrede ist spätestens seit der Neuzeit und Moderne klar, dass die Größe Gott nicht habituell zu erreichen ist, der Zugang zu ihr also nicht durch Wohlverhalten und Identifizierung mit einem beherrschenden sozialen Feld erworben werden kann. Die Größe Gott ist nicht auf ein soziales Feld zu begrenzen, auch wenn das natürlich die Sehnsucht religiöser Retro-Milieuanstrengungen in manchen neuen geistlichen Gemeinschaften darstellt. Aber diese Größe Gott findet sich auch nicht bloß in einem imaginären Jenseits, auf das die Schülerinnen und Schüler zu vertrösten oder für das sie einzufangen wären. Gottes Präsenz wird aufgefunden, wenn Menschen lernen, sich mit Hilfe von Selbstrelativierungen zu überschreiten.

Das ist zunächst befremdlich, aber es macht alles anders. Dieses ‚anders‘ ist keine Veränderung im Adjektiv, aber eine Änderung im Adverb. Man wird kein anderer Mensch, wenn Gott selbstrelativierend ins Wort kommt, aber das eigene Menschsein wird anders. Das Anders-Werden macht Religionsunterricht zu einem außerordentlichen Ort, auf Gott zu treffen. Es handelt sich dann bei ihm um einen *locus theologicus alienus*, also einer Fundstelle jener überraschenden diskursiven Andersheit Gottes. Daher geht Religionsunterricht weder in der Homogenität zu Schule und Kirche auf noch durch die Pluralisierung des religiösen Feldes ein, wenn er Gott ins Wort bringt. Er bietet die Distinktion einer Alternative, ohne beide Vorgaben bekämpfen zu müssen.

Der Autor: Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, geb. 1959, lehrt Dogmatik an der Universität Salzburg. Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Heterotopologie der Zeichen der Zeit, Machtgehalte und Raumdimension in der Beanspruchung Gottes sowie den *loci theologici alieni*. Neuere Publikation: *Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen*. Ostfildern 2019; *Difference and Con-*

tested Caricatures. Reaching out for Religious Complexity through Metonymies, in: Trygve Wyller et. al. (ed.), *Religion and Difference. Contested Contemporary Issues*, Göttingen 2019, 91–115; *Komplexität steigern. Glaubenszeugnisse jenseits der Verlustängste der kirchlichen Lehre*, in: Agnes Slunitschek/Thomas Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis* (QD 304), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 281–300.

Kernfragen des Glaubens

Erwin Dirscherl / Markus Weißer

DOGMATIK FÜR DAS LEHRAMT 12 Kernfragen des Glaubens

Die Autoren bieten eine verständliche und gut lesbare Einführung in die katholische Dogmatik mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens. Dieser wird anhand von 12 zentralen Fragestellungen erschlossen. Die »Dogmatik für das Lehramt« deckt dabei den Prüfungssto für das Staatsexamen im Fach Katholische Religionslehre ab.

400 S., kart., ISBN 978-3-7917-3050-9

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Werner Simon

Zur Entstehungsgeschichte des Religionsunterrichts

♦ Der Blick auf die weitere Geschichte der vom Tridentinischen Konzil angestoßenen Unterweisung der Kinder und Jugendlichen in den Grundlagen der kath. Religion zeigt eine interessante Entwicklung dieser Aufgabe im Spannungsfeld von kirchlichen und staatlichen Interessen. Es ist spannend zu lesen, dass der zunächst in den Pfarren auf der Basis von Katechismus und Bibel durchgeführte Unterricht durch die Reformen des 18. Jahrhunderts einen festen Platz im allgemeinen Schulbetrieb erhielt und von nun an durch ausgefeilte Lern- und Methodenbücher unterstützt wurde. Zugleich wurde eine entsprechende Ausbildung der Lehrer vorgeschrieben, der sich auch die Geistlichkeit unterziehen musste. (Redaktion)

Die Etablierung des schulischen Religionsunterrichts als eines zentralen Lernorts religiöser Erziehung und Bildung erfolgt im Kontext der für die Neuzeit signifikanten Prozesse einer Intensivierung und Institutionalisierung formeller Unterweisung und Bildung. Die diesbezüglichen Bemühungen lassen sich sowohl auf Seiten der sich konfessionell profilierenden Kirchen als auch auf Seiten der staatliche Schulhoheit beanspruchenden Landesherrschaften beobachten. Für die katholischen Gebiete des deutschen Sprachgebiets kommt dabei vor allem der durch das Konzil von Trient (1545–1563) angestoßenen Reform der Katechese und den im Kontext der „katholischen Aufklärung“ initiierten Schul- und Bildungsreformen der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine weichenstellende Bedeutung zu. Sie markieren zugleich den hier in den Blick genommenen Zeitraum der „Entste-

hungsgeschichte“ des katholischen schulischen Religionsunterrichts.

1 Christenlehre als Kirchenkatechese

Zu den vom Konzil von Trient beschlossenen und gesamtkirchlich verpflichtenden Reformen zählt die Institutionalisierung einer Glaubensunterweisung der Kinder in der Form einer in den Pfarreien angesiedelten sonn- und feiertäglichen *Christenlehre*. Das am 11. November 1563 verabschiedete *Reformdekret* fordert: „[Die Bischöfe] sorgen dafür, dass wenigstens an Sonn- und Feiertagen in den einzelnen Pfarreien die Kinder von den zuständigen Personen in den Grundelementen des Glaubens (*fidei rudimenta*) und im Gehorsam gegen Gott und die Eltern gewissenhaft unterwiesen werden.“¹ Die Einführung der Christen-

¹ Konzil von Trient, 24. Sitzung: Reformdekret, Kanon 4. – Vgl. *Joseph Wohlmuth* (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*. Band 3: Konzilien der Neuzeit, Paderborn 2002, 763.

lehre auf Diözesanebene konnte allerdings nur allmählich und oft nur gegen Widerstand durchgesetzt werden.² Im Zentrum dieser als Kirchenkatechese organisiereten Glaubensunterweisung steht die Glaubenslehre (*doctrina christiana*). Normierendes Leitmedium ist ein Buch: der Katechismus. Vor allem die Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius (1521–1597) finden nicht nur im deutschen Sprachgebiet weite Verbreitung und werden in der Folgezeit zum Prototyp *des* katholischen Katechismus.³ Dort, wo die Einführung der Christenlehre erfolgreich ist, führt sie tendenziell dazu, dass die prinzipiell bei den Eltern und Paten liegende Verantwortung für die religiöse Unterweisung der Kinder und Jugendlichen mehr und mehr als „*munus parochiale*“ verstanden und an die Pfarrgeistlichen delegiert wird. Christenlehrpflichtig sind schulpflichtige Kinder und Jugendliche sowie unverheiratete Dienstboten und Lehrlinge. Schulkinder werden vom Lehrer in die Kirche geführt und dort von ihm beaufsichtigt. Inhalt der Katechese sind die traditionellen katechetischen „*Hauptstücke*“: das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und das Ave Maria, die Gebote, die Sakramente, die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit. Das methodische Arrangement zielt auf die memorierende Aneignung des erklärend erschlossenen und in Frage und Antwort überprüfbaren Katechismuswissens. Me-

thodische Elemente sind: der Vortrag, Fragen, die Repetition, das Rezitieren und das Examinieren des Memorierten. Als weitere Elemente begegnen: Gebete, Katechismus- und Kirchenlieder, biblische, legendarische und moralische Exempel, die Inszenierung von Prozessionen und bildlichen Darstellungen. Katecheteninstruktionen⁴ folgen bei der Gliederung der katechetischen Lektion vielfach dem Grundmuster des homiletischen Dreischritts von *propositio*, *expositio* und *applicatio* und zeigen so die Nähe des katechetischen Vortrags zur Predigt.

2 Schriftlesung in den Schulen

Das Konzil von Trient schreibt in dem am 17. Juni 1546 verabschiedeten *Dekret über die Schriftauslegung und Predigt* die Einführung einer Schriftlesung (*lectio sacrae scripturae*) in den öffentlichen Gymnasien dort vor, wo diese bisher nicht eingerichtet war, dort aber, wo sie eingeführt war und vernachlässigt wurde, deren Wiedererrichtung.⁵ Dies setzt voraus, dass man zu diesem Zeitpunkt bereits auf eine längere Tradition der schulischen Schriftlesung in den Gymnasien zurückblicken konnte.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang zwei Briefe des Vizerektors des Würzburger Jesuitenkollegs P. Leonhard Nosbaum an den Ordensgeneral P. Everard Mercurian (1514–1580) in Rom. In einem

² Vgl. Eugen Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Band 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 105–133 und 163–176.

³ Vgl. Johannes Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart*. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte, Innsbruck 1937; Franz Xaver Thalhoffer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*. Historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i. Br. 1899.

⁴ Vgl. Karl Schrems, *Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Historisch-kritisch dargelegt. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang Nastainczyk, Frankfurt a. Main 1979.

⁵ Konzil von Trient, 5. Sitzung: Dekret über die Schriftauslegung und Predigt 6. – Vgl. Joseph Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien* (s. Anm. 1), 668 f.

Brief vom 1. August 1577 berichtet er, dass es „in allen Schulen Deutschlands, katholischen wie protestantischen, selbst den untersten“ Sitte sei, „den Schülern Sonn- und Feiertags das Evangelium zu erklären“. In einem Brief vom 20. Januar 1577 schreibt er: „Diese geistlichen Lesungen liebt man in Deutschland sehr. Die Eltern, welche es sehr gern sehen, daß ihre Kinder in religiösen Dingen unterrichtet werden, pflegen ihre Söhne mit Fleiß zu fragen, welches das Tagesevangelium sei, und was sie darüber gelernt hätten. Wenn die Evangelien in unseren Schulen nicht erklärt würden, so gäben wir hier in Deutschland Ärgernis.“⁶

Die für die Gymnasien der Jesuiten verbindliche Studienordnung (*Ratio studiorum*, 1599)⁷ sieht vor, dass der Katechismus „besonders in den Klassen der Grammatik [unteren Klassen] und, wenn nötig, auch in den andern Freitags oder Samstags auswendig gelernt und aufgesagt werden“⁸ soll. Darüber hinaus wird vom Lehrer des Gymnasiums erwartet, dass er „Freitags oder Samstags eine halbstündige fromme Ermahnung oder Erklärung des Katechismus“⁹ hält. In den deutschen Provinzen des Ordens findet sich die Sonderregelung, dass Freitag morgens eine Stunde Katechismus und Samstag morgens eine Er-

klärung des Evangeliums des kommenden Sonntags gehalten wird.

Schulordnungen und Visitationsprotokolle des 16. und 17. Jahrhunderts belegen, dass die schulische Lesung und Auslegung der biblischen Lesetexte der Sonntagsliturgie nicht nur in Lateinschulen, sondern auch in deutschen Schulen beheimatet war.¹⁰ Sie gehörte dort zu den Dienstpflichten des Schullehrers und fand am Samstagvormittag oder Sonntagvormittag statt. Freilich ist dabei zu bedenken, dass ein flächendeckendes Landschulwesen erst allmählich ausgebaut und eine allgemeine Schulpflicht erst am Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt werden konnte.

Die beschriebene Praxis einer biblischen Unterweisung der schulpflichtigen Kinder und Jugendlichen in der institutionalisierten Form einer Lesung und Auslegung der gottesdienstlichen Perikopen erschließt im 17. und 18. Jahrhundert einen ersten Zugang zur biblischen Überlieferung. In diesem Zusammenhang erscheinen auch einfache Textbücher für Kinder und Jugendliche, sei es als vollständige Textausgaben des Neuen Testaments oder als Evangelienharmonien, sei es als Perikopenbücher, oft mit beigelegten Gebeten und Liedern.

⁶ Zitiert nach: Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Band 1: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1907, 253 f.

⁷ Vgl. auch: Karl Josef Lesch, Katholische Reform und Gegenreformation, in: Christoph Kronabel (Bearb.), Handbuch Katholische Schule. Band 3: Zur Geschichte des katholischen Schulwesens, Köln 1992, 4–68. Ferner: Werner Simon, »Ratio studiorum«. Organisation von Bildung im Kontext neuzeitlicher Herausforderungen, in: Mariano Delgado / Hans Waldenfels (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche (FS Michael Sievernich), Fribourg–Stuttgart 2010, 518–529.

⁸ Allgemeine Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 4. – Zitiert nach: Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von Bernhard Duhr S. J., Freiburg i. Br. 1896, 235.

⁹ Allgemeine Regeln für die Lehrer der niedern Klassen 5. – Zitiert nach: Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu (s. Anm. 8), 235.

¹⁰ Vgl. Eugen Paul, Religiös-kirchliche Sozialisation in Kindheit und Jugend, in: Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Band 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation, St. Ottilien 1993, 558–612, hier: 572 f.

3 Die Saganschen Reformen: Schulischer Unterricht in der Religion

Dass der Mensch durch Erziehung und Bildung zu einem tugendhaften Leben motiviert werden kann und soll, durch das sowohl individuelles Glück als auch allgemeine Wohlfahrt gemehrt und befördert werden, ist ein Kerngedanke der Aufklärung. So kommt es in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts auch in den katholischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zu umfassenden Reformen sowohl des niederen (Elementarschule) als auch des höheren Schulwesens (Gymnasien, Universitäten), die zugleich zum Ausbau der staatlichen Schulaufsicht, zu einer Verbesserung der Lehrerbildung sowie zu einer nachdrücklicheren Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht führen.¹¹

Eine überregionale Bedeutung erlangen in diesem Zusammenhang die Reformen des niederen Schulwesens (Stadtschule und Dorfschulen), die in den 1760er Jahren in den Pfarrschulen des niederschlesischen Augustinerchorherrenstifts Sagan durchgeführt wurden. Promotoren dieser Reformen waren Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788)¹², der dem Stift von 1758 bis 1778 als Abt vorstand, und Benedikt Strauch (1724–1803)¹³, Prior des Stifts

und 1778 Nachfolger Felbigers als Abt.

Verordnungen der Jahre 1761 und 1763 integrieren die sonntägliche Christenlehre für die schulpflichtigen Kinder und Jugendlichen in den Lehrplan der Schule. Die bisherige Kirchenkatechese wird so Schulkatechese und fortan als schulischer Religionsunterricht erteilt. Für die nicht schulpflichtigen Jugendlichen und ledigen Erwachsenen bleibt die sonntägliche Kirchenkatechese auch weiterhin Pflicht. Die Verordnung von 1763 trifft Bestimmungen zum Inhalt und zur Methode des für die Schulen des Stifts als Pflichtfach eingeführten Religionsunterrichts. Die Christenlehre und die samstägliche Perikopenstunde werden in allen Schulen je eine Stunde in der Woche, in der Stadtschule zusätzlich Religionsgeschichte (Biblische Geschichte) und Sittenlehre ebenfalls je eine Stunde in der Woche unterrichtet. Hinzu kommen tägliche Leseübungen in der Evangelienübersetzung und die ebenfalls tägliche Vor- und Nachbereitung der von Geistlichen erteilten Katechese durch den Lehrer.

Schulischer Religionsunterricht erfordert als schulische Unterrichtswerke konzipierte Religionsbücher. Die im Kontext der Reformen in Sagan erarbeiteten Unterrichtswerke für den Religionsunterricht gewinnen in diesem Zusammenhang, wie die zahlreichen Nachdrucke zeigen,

¹¹ Vgl. *Notker Hammerstein / Ulrich Herrmann* (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. Band 2: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800, München 2005; *Maria Zenner*, Die Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung des katholischen Schul- und Bildungswesens, in: *Christoph Kronabel* (Bearb.), *Handbuch Katholische Schule* (s. Anm. 7), 69–111.

¹² Vgl. *Ulrich Krömer*, Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 22), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966.

¹³ Vgl. *Werner Simon*, Benedikt Strauch (1724–1803) – Reform der Schule und Reform der Katechese in Schlesien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *Rainer Bendel / Norbert Spannenberger* (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa* (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 48), Köln 2015, 267–295.

eine auch überregionale Verbreitung und Bedeutung. Unter dem Namen Felbigers veröffentlicht, wurden sie, wie wir heute wissen, in ihrer Mehrzahl von Benedikt Strauch verfasst.

Maßgeblich für die Christenlehre wird der nun als schulisches Unterrichtswerk konzipierte Katechismus. Der „Schlesische Katechismus“¹⁴ umfasst drei Katechismen für die drei Klassen der nach Altersstufen eingeteilten Schüler. Die Stufung erfolgt entwicklungspsychologisch begründet nach den in den verschiedenen Altersstufen vornehmlich ausgebildeten und daher vornehmlich anzusprechenden Seelenkräften. So wendet sich der Katechismus für die 1. Klasse zunächst an das Gedächtnis. Ihm entspricht als Lernform das Memorieren. Der Katechismus für die 2. Klasse wendet sich vor allem an den Verstand und zielt auf ein durch Wort- und Sacherklärungen gefördertes Verstehen. Der Katechismus für die 3. Klasse schließlich wendet sich vor allem an den Willen und will durch einsichtige Beweisführungen und lebenspraktische Anwendungen zum Handeln anleiten und motivieren. Auch für die in den schulischen Unterricht integrierte biblische Unterweisung werden nun eigene Unterrichtsbücher erarbeitet. Benedikt Strauch kommt auch in dieser Hinsicht die

führende Rolle zu, so dass er mit Recht als der „eigentlich[e] Begründer des biblischen Geschichtsunterrichts“¹⁵ im katholischen deutschen Sprachraum angesehen werden kann. Er veröffentlicht 1764 zunächst ein als Lesebuch konzipiertes Evangelienbuch¹⁶. 1767 folgt eine zusammenhängende kurze Biblische Geschichte des Alten Testaments¹⁷, 1777 der „Kern der biblischen Geschichte alten und neuen Testaments“¹⁸.

4 Allgemeine Schulordnung für die deutschen Schulen (1774)

Felbiger wurde aufgrund der als vorbildlich wahrgenommenen Reformen vom preußischen König Friedrich II. (1712–1786/1740–1786 König) mit der Abfassung des am 3. November 1765 erlassenen *Königlich Preußischen General-Land-Schul-Reglements für die Römisch-Catholischen in den Städten und Dörfern des souverainen Herzogthums Schlesien und der Grafschaft Glatz* beauftragt und 1774 von Maria Theresia (1717–1780/1740–1780 Regentin) mit Zustimmung Friedrichs II. nach Wien berufen, wo er auf der Grundlage der am 6. Dezember 1774 veröffentlichten *Allgemeinen Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in*

¹⁴ Römisch-katholischer Katechismus zum Gebrauche der Schlesischen Schulen für jede der drey Classen, Sagan 1766. – Vgl. auch: *Johannes Hofinger*, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart (s. Anm. 3), 29–61 („Die Schlesischen Katechismen“).

¹⁵ *Heinrich Kreutzwald*, Zur Geschichte des Biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 11), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1957, 75. – Vgl. auch: ebd., 37–107 („Einführung des biblischen Geschichtsunterrichts in den Volksschulen Deutschlands“).

¹⁶ Die Evangelien, wie sie von den vier Evangelisten Matthaeo, Marco, Luca und Johanne geschrieben worden, nebst den Lectionen und Episteln, die das ganze Jahr hindurch in der Catholischen Kirche gelesen werden, zum Gebrauche der Lese-Schüler des Saganschen Stifts, Sagan 1764.

¹⁷ Kern der Biblischen Geschichte des Alten Testaments, daraus der Jugend die vornehmsten Begebenheiten des Volkes Gottes und der berühmtesten Personen aus diesem Volke sehr leicht bekanntgemacht werden können, Sagan 1767.

¹⁸ Kern der biblischen Geschichte alten und neuen Testaments mit beygesetzten kurzen Sittenlehren, Bamberg und Würzburg 1777.

sämmtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern die grundlegende Reform des österreichischen niederen Schulwesens organisierte und durchführte.¹⁹

Die *Allgemeine Schulordnung* sieht ein hierarchisch gegliedertes Schulwesen vor. Normalschulen nehmen auf provinzieller Ebene die Funktion von Muster- und Ausbildungsschulen wahr. Für jedes Kronland ist eine Normalschule vorgesehen. In größeren Städten sichern Hauptschulen ein breiteres und berufspraktisch ausgerichtetes Bildungsprogramm, auf dem Land „gemeine“ oder Trivialschulen ein elementares Bildungsprogramm. Das Curriculum aller drei Schularten integriert „die Religion“ als einen „Hauptgegenstand“. In den Normal- und Hauptschulen soll diese gelehrt werden:

„1. Nach dem gewöhnlichen Lehrbegriffe, das ist, nach Anleitung des in der Diöces gebräuchlichen Katechismus, doch nur in dem Falle, wenn ein eigener in dem Kirchsprengl durch den Bischof bereits eingeführet ist: Außer dem muß man sich des hier zu Wien für die Normalschule aufgelegten, und von den Bischöfen gebilligten Katechismus bedienen.

2. Systematisch, aus demjenigen eigens zu dem Ende verfaßten Lesebuche, in welchem, der Einförmigkeit wegen, die Lehren des Katechismus in ihrer Verbindung vorgetragen werden.

3. Historisch, damit die Jugend erlerne, bey welcher Gelegenheit, und wann die

göttlichen Offenbarungen geschehen, welche Vorschriften für unsere Handlungen, und bey welcher Gelegenheit sie sind ertheilet, und bekannt gemacht worden.

4. Ist noch aus der Sittenlehre das Vornehmste, und für jedermann gehörige gleich falls aus dem Lesebuche der Jugend bezubringen.“²⁰

In den Trivialschulen muss „[d]ie Religion, und deren Geschichte nebst der Sittenlehre, aus dem Lesebuche“²¹ gelehrt werden.

Als Bücher, deren man sich beim Lehren und Lernen der Religion bedienen soll, werden „Das aus 4 Stücken bestehende Lesebuch für Schüler über Gegenstände, welche die Religion betreffen“, „Der erläuterte und erwiesene Katechismus“ sowie „Das Evangelium nebst den Episteln“ benannt.²²

Als Grundsatz „wie zu lehren sey“ gilt: „Bey dem Unterrichte muß nicht bloß auf das Gedächtniß gesehen, noch die Jugend mit dem auswendig lernen über die Nothwendigkeit geplagt, sondern der Verstand derselben aufgekläret, ihr alles verständlich gemacht, und die Anleitung gegeben werden, über das Erlernte sich richtig, und vollständig auszudrücken.“²³

„In der Religion zu unterweisen bleibt in allen Schulen den Geistlichen überlassen.“²⁴ Den Schullehrern kommen den Geistlichen unterstützende Aufgaben zu wie die Wiederholung des Gelernten und Leseübungen in den für den Unterricht in der Religion bestimmten Schulbüchern

¹⁹ Vgl. *Peter Baumgart*, Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Ein schulischer Reformator der Aufklärung zwischen Preußen und Österreich, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau* 31 (1990), 121–140.

²⁰ *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern*, Wien 1774, Nr. 5 (Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10635488-3>)

²¹ Ebd.

²² Ebd., Anhang Lit. E.

²³ Ebd., Nr. 8.

²⁴ Ebd., Nr. 6.

mit Überfragen des von den Schülern Gemerkten. „Die Schullehrer müssen die Erklärungen der Pfarrer, oder Vikarien anhören, und sich solche wohl merken, damit sie im Stande seyn, sie mit den Schülern zu wiederholen.“²⁵

Zeitnah erscheint 1776 das von Felbiger verfasste „Methodenbuch für Lehrer der deutschen Schulen in den kaiserlich-königlichen Erbländern, darin ausführlich angewiesen wird, wie die in der Schulordnung bestimmte Lehrart nicht allein überhaupt, sondern auch insbesondere, bei jedem Gegenstande, der zu lehren befohlen ist, soll beschaffen seyn“²⁶ Das 1. Hauptstück der 2. Abteilung („Von der Lehrart insbesondere“) handelt ausführlich „Von dem Unterrichte in der Religion“²⁷: von den beim Unterricht gebräuchlichen Büchern, von dem, was Schullehrer, und von dem, was Pfarrer und deren Stellvertreter beim Unterricht zu tun haben.

5 Institutionalisierung der Lehrerbildung

Die mit der *Allgemeinen Schulordnung* eingeleitete Schulreform bedeutet auch die Institutionalisierung einer auf das Lehramt vorbereitenden Lehrerbildung. Sie findet ihren Ort an den bereits 1776 in allen Kronländern eingerichteten Normalschulen. Eine besondere Stellung erlangt in diesem Zusammenhang die schon 1771 eröffnete und als Musterschule konzipierte Wiener Normalschule²⁸ bei St. Stephan, die 1775 in die Räume des ehemaligen

Jesuitennoviziats bei St. Anna verlegt wird und mit dem Verlagsgewölbe der deutschen Studienanstalt als zentralem Verlag der in den k.k. Erbländern eingeführten Schulbüchern verbunden ist. Welt- und Ordensgeistliche werden im Hinblick auf die mit der Seelsorge verbundenen schulischen Aufgaben verpflichtet, vor Antritt einer Pfründe bzw. vor Aufnahme in den Orden geprüfte Grundkenntnisse des Schulwesens zu erwerben.

„Da hauptsächlich daran gelegen ist, daß die Geistlichkeit besonders wegen derselben obliegenden Unterrichts in der Religion, und wegen der ihr auf dem Lande zukommenden Aufsicht über die Schulen von dem verbesserten Schulwesen genaue Kenntniß habe, um sich nach der eingeführten Methode zu achten, so befehlen Wir hiemit gesetzgebig, daß kein Priester zu einer geistlichen Pfründe, damit die Seelsorge verbunden ist, vorgeschlagen werden solle, er habe denn ein Zeugniß von dem Katecheten einer Normalschule beygebracht, daß er sowohl von den Lehrgegenständen, als von der Lehrart genugsame Wissenschaft besitze: Wornächst auch Unser gleichmäßiger Befehl ist, daß künftighin, auch wenn einmal das Schulwesen ordentlich eingerichtet seyn wird, in einen geistlichen Orden, außer den Laybrüdern, keiner solle aufgenommen werden, welcher nicht ebenso gute Kenntnisse des Schulwesens erworben, und darüber ein Zeugniß von einer Normalschule dem Ordensvorsteher dargebracht haben wird.“²⁹

Auch der nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und der damit ver-

²⁵ Ebd.

²⁶ Wien: Im Verlagsgewölbe der deutschen Schulanstalt bei St. Anna 1776.

²⁷ Ebd., 54–100.

²⁸ Vgl. Renate Seebauer, *Lehrerbildung in Porträts. Von der Normalschule bis zur Gegenwart* (Schul- und Hochschulgeschichte 2), Wien–Berlin 2011.

²⁹ Allgemeine Schulordnung 1774 (s. Anm. 20), Nr. 20.

bundenen Ablösung der bisher geltenden Studienordnung der *Ratio studiorum* von dem Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) erarbeitete *Entwurf einer besseren Einrichtung der theo-*

logischen Facultät, der am 1. August 1774 von Maria Theresia in Kraft gesetzt und am 3. Oktober 1774 als *Verfassung der theologischen Facultät* veröffentlicht wird, spricht der „Catechetica“ den Rang einer theologischen „Hauptwissenschaft“ zu und verankert sie im Curriculum der theologischen Studien. Sie reflektiert das mit der seelsorglichen Unterweisungspflicht verbundene Aufgabenfeld der catechetischen Unterweisung.

Rautenstrauch schreibt im Hinblick auf die für die „Katechisation“ geforderte und zu erwerbende „Geschicklichkeit“: „Allein wenn die Katechisation so eingerichtet werden soll, daß der Katechismus nicht bloß ein Werk des Gedächtnisses verbleibe, so braucht es gewiß viel Geschicklichkeit: Kenntnis des Menschen, Vorbereitung und Übung unter den Augen eines Meisters in dieser Kunst. Man muß nämlich gelernt haben, wie die Religionssätze und Lehren zu zergliedern seien, damit man den Kindern nicht nur bloße Wörter in das Gedächtnis lege, sondern sie vielmehr unvermerkt zum Nachdenken angewöhne und stufenweis zu deutlichen und anschauenden Begriffen, durch welche allein die Religion eine dauerhafte Wirkung auf Herz und Sitten hervorbringen kann, geführt werden!“³⁰

Weiterführende Literatur:

Eugen Paul, Geschichte der christlichen Erziehung. Band 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995. Das Standardwerk zur Geschichte der christlichen Erziehung bietet eine gelungene Verbindung pädagogischen, kulturellen und historischen Wissens und berücksichtigt dabei ausführlich internationale Entwicklungen und transregionale Dynamiken.

Eugen Paul, Religiös-kirchliche Sozialisation in Kindheit und Jugend, in: Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Band 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation, St. Ottilien 1993, 557–612. Der Beitrag gibt in regionaler Fokussierung einen anschaulichen und differenzierten Überblick über die zeitgenössischen Formen religiös relevanter Erziehung und Bildung an den Lernorten Kirche, Schule und Familie.

Christoph Kronabel (Bearb.), Handbuch Katholische Schule. Band 3: Zur Geschichte des katholischen Schulwesens, Köln 1992. Der Band informiert in zehn chronologisch geordneten materialreichen Beiträgen über die Entwicklung des katholischen Schulwesens vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart und so auch über konstitutive Rahmenbedingungen des schulischen katholischen Religionsunterrichts in dem hier untersuchten Zeitraum.

6 Regionale Entwicklungen

Die Vielfalt der Territorien und Landesherrschaften des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation bedingt transregionale Dynamiken, die sich sowohl in den zeitparallelen als auch in den ungleichzeiti-

³⁰ Entwurf einer besseren Einrichtung der theologischen Facultät 1774 – Abdruck in: Josef Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“ (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969, 143–158, hier: 151.

gen Entwicklungen des Bildungswesens in den verschiedenen Regionen beobachten lassen. In diesem Zusammenhang kommt den hier in den Blick genommenen Schul- und Studienreformen in Schlesien und Österreich eine auch über die Grenzen dieser Territorien hinaus paradigmatische Bedeutung zu. Dies gilt für die Lehrerausbildung in den sich zunehmend etablierenden Normalschulen³¹, für in diesem Zeitraum erlassene Schulordnungen³² wie auch für die Reform der universitären theologischen Studien³³. In diesem Zusammenhang gewinnt in den katholischen Gebieten auch der nun institutionell in der Schule verankerte „Religionsunterricht“ seine lernortspezifische didaktische und methodische Gestalt: als „schulischer Religionsunterricht“.

Der Autor: *Werner Simon, Dr. theol., geb. 1950, Studium der Fächer Katholische Theologie, Latein und Geschichte, Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien, Diplom in Katholischer Theologie, Professor für Religionspädagogik, Katechetik und Fachdidaktik Religion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (pensioniert). Wichtige Veröffentlichungen: Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, Band 1, Münster 2001; Spuren der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, Band 2, Berlin 2019; Bernd Schröder/Peter Gemeinhardt/Werner Simon (Hg.), »Rezeption« und »Wirkung« als Phänomene religiöser Bildung. Forschungsperspektiven und historiographische Fallstudien, Göttingen 2018.*

³¹ Vgl. für die 1770er-Jahre: die Gründung des Schullehrer-Seminars in Würzburg (1770), der Musterschule in München (1770), der Schullehrer-Akademie (1771) bzw. der Normalschule (1776) in Mainz, der Normalschulen in Dillingen (1774), Fulda (1775), Bamberg (1776), Augsburg (1777) und Salzburg (1777).

³² Vgl. den von Michael Ignaz Schmidt (1736–1794) verfassten „Entwurf der Wirzburgischen Schulen-Einrichtung“ (1774); die im Rahmen der von Heinrich Braun (1732–1792) verantworteten bayerischen Schulreform erlassene „Schulverordnung für die churbaierischen Lyceen und Gymnasien“ (1777) und „Churfürstliche Schulverordnung für die bürgerliche Erziehung der Stadt- und Landschulen in Baiern“ (1778); die im Rahmen der Schulreformen Franz Friedrich Wilhelms von Fürstenberg (1729–1810) in Münster erlassenen Schulordnungen für das Gymnasium (1776) und für das Elementarschulwesen (1782, 1788).

³³ Vgl. Werner Simon, Katholische „Katechetik“ – Anfänge ihrer Institutionalisierung, in: Bernd Schröder (Hg.), Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8), Tübingen 2009, 23–51

Gerd Neuhaus

„Nun vergessen Sie erst einmal alles, was Sie an der Uni gelernt haben!“

Religionsunterricht zwischen Lebensorientierung
und Glaubensverantwortung

♦ Wie viel Theologie verträgt der Religionsunterricht und wie viel Lebensdeutung ist im Schulfach Religion angebracht? Vor dem Hintergrund der postkonziliaren Entwicklungen des konfessionellen Religionsunterrichts sowie seinen eigenen persönlichen Arbeits- und Lebenserfahrungen sowohl im Bereich des schulischen Unterrichtes als auch der akademischen Theologie plädiert der Autor für ein ausgewogenes Korrelationsgeschehen. Theologie sollte verständlich sowie lebensnah bleiben und Religionspädagogik nicht nur Lebens-, sondern auch theologische Denkkompetenz fördern. (Redaktion)

1 Leben durch Glauben und Glauben durch Leben erschließen?

Als ich vor langer Zeit mein Referendariat begann, geschah dies in der Annahme, dass ich mit der in der Überschrift genannten Forderung von meinen Ausbildern begrüßt würde. Denn so hatte ich es von höheren Semestern gehört, die mir in die unterrichtspraktische Ausbildung vorausgegangen waren. Überraschenderweise war dann das Gegenteil der Fall. Insbesondere meine Fachleiter brachten mir bei, dass eine solide Fachkompetenz, begleitet von einer spürbaren Liebe zu den eigenen Fächern, die wichtigste Voraussetzung sei, um erfolgreich unterrichten zu können. Dies hat sich für mich in einem langen beruflichen Leben bestätigt. Im Laufe dieses Lebens musste ich aber bald feststellen, welches Glück ich hatte, an die genannten Ausbilder geraten zu sein. Denn als ich dann selbst – vorübergehend sogar

auch als Fachleiter – so weit war, Referendare auszubilden, hatte ich große Mühe, für eine theologisch gehaltvolle Gestalt des Religionsunterrichts einzutreten. Ein solcher Unterricht, der Wissen über den Glauben der Kirche vermittelte und sich der Aufgabe stellte, das menschliche Leben im Licht dieses Glaubens zu deuten, wurde mit einer regelrechten Denunziationsrhetorik abgebügelt: Er sei „verkopft“ und, was die dabei zum Einsatz gelangenden Medien anbelangt, „vertextet“. Bei der vorübergehenden Mitarbeit an der Konzeption eines Religionsbuches für die Oberstufe lernte ich später noch den Begriff der „Bleiwüste“ kennen, mit dem man Unterrichtsmaterialien klassifizierte, die über einen zu hohen Textanteil verfügten. Umgekehrt wurde gerne das Mantra von „Kopf, Herz und Hand“ bemüht, über die sich ein angeblich ganzheitliches Lernen vollziehe, wobei der entsprechend konzipierte Unterricht den Kopf am wenigsten be-

anspruchte. Denn – so war immer wieder zu hören – es sei doch nicht die Aufgabe des Religionsunterrichts, Schüler zu Theologen auszubilden. Das alles geschah seinerzeit im Namen der „Korrelationsdidaktik“, die sich eine Forderung des sogenannten „Synodenpapiers“ zum Religionsunterricht von 1974 zu eigen machte: Aufgabe dieses Unterrichts sollte es sein, das Leben im Licht des Glaubens und den Glauben im Licht des Lebens zu deuten.¹

Gegen das zuletzt genannte Vorhaben war und ist nicht das Geringste einzuwenden. Vor allem hat die wissenschaftliche Theologie in ihrer Geschichte nie etwas anderes getan, als sich in dieser Hinsicht auf die sie jeweils umgebende Gestalt des Lebens zu beziehen. Insofern formulierte das II. Vatikanische Konzil nur eine ureigene Aufgabe jeglicher Theologie, wenn sie die Forderung erhob, die Kirche habe „die Zeichen der Zeit“ zu erforschen und diese „im Licht des Evangeliums“ zu deuten.² Man muss hinzufügen: Die Möglichkeit zu einem solchen Dialog mit den „Zeichen der Zeit“ ist wohl kaum irgendwo so explizit und so breit gegeben wie im schulischen Religionsunterricht. Wenn man allerdings darauf blickt, was im Religionsunterricht häufig geschieht, dann kann von einem „Dialog“ mit der Gegenwart kaum die Rede sein. Vielmehr leistet der Religionsunterricht in einer verbreiteten Gestalt nur noch die religiöse Paraphrase von Plausibilitäten, über deren Kenntnis Jugendliche aus anderen Quellen ohnehin schon ver-

fügen. Sehr scharf, aber auf eine kaum bestreitbare Weise formulierte es Jürgen Kaube in der F.A.Z.: Die Lebenslage von Jugendlichen werde zur „Leimrute“, die nur noch das festhalte, was zu ihr passt.³

Dass der Religionsunterricht sich der menschlichen Erfahrungswirklichkeit eröffnet, war zunächst einmal ein Gewinn. Ich bin von 1959 bis 1971 zur Schule gegangen, und bis zu demjenigen mentalitätsgeschichtlichen Bruch, für den das Jahr 1968 steht, habe ich meinen eigenen Religionsunterricht als durchtränkt mit hohlen Phrasen erlebt, deren Lebensbezug mir seinerzeit verborgen blieb. So war es zunächst einmal zu begrüßen, dass das genannte Synodendokument in den 1970er-Jahren sich der menschlichen Erfahrungswirklichkeit öffnete. Dabei verfiel der Unterricht jedoch auf eine bis heute wirksame Weise in das genau andere Extrem: Diese Erfahrungswirklichkeit wurde weithin zum unübersteigbaren Horizont für das, was der Religionsunterricht Jugendlichen noch zumutete. Der biblische Glaube spielte kaum noch eine Rolle, und biblische Texte wurden nur insoweit eingebracht, wie sie bestätigten, was man ohne sie ohnehin schon wusste. Dies gilt bis heute in Bereiche hinein wie Ökologie, Bewahrung der Schöpfung, Klimawandel und Flüchtlinge. Dieser Zustand begegnet übrigens nicht nur im Religionsunterricht, sondern auch in so mancher Predigt und erst recht in vielen Katechesen unserer „Familiengottesdienste“. Die solcherart ergehenden mora-

¹ Vgl. „Der Religionsunterricht in der Schule.“ Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland [1974], in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht* (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, 269–303, hier: 285: „Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden.

² Zu dieser Formulierung vgl. „Gaudium et spes“, Nr. 4.

³ Vgl. Jürgen Kaube, Haben wir was in Reli auf?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8.1.2019, 9.

lischen Botschaften sollen an dieser Stelle in ihrer Bedeutung nicht im Geringsten in Frage gestellt werden. Nur bedürfen sie keiner religiösen Beglaubigung, und es wäre schlimm, wenn dem so wäre.

Dass – um noch einmal das Synodendokument zu zitieren – der Glaube nicht im Kontext des Lebens wahrgenommen würde, darf also seit Jahrzehnten wahrlich nicht beklagt werden. Dieser Kontext des Lebens – oder wenigstens dessen, was wir für das Leben halten – hat im genannten Sinne selektiert, was wir uns vom Glauben der Bibel und der Kirche sagen lassen. Dass umgekehrt dieser Glaube unser Leben in einen erweiterten Kontext stellt und seine Deutungsangebote uns dabei über unseren Lebenshorizont hinausführen, ist seltener festzustellen.

2 Primäre und sekundäre Schülerinteressen

Die Forderung, jedem jederzeit Rechenschaft über die Hoffnung zu geben, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15), formuliert auf klassische Weise die Verpflichtung einer rationalen Glaubensverantwortung im Kontext der jeweiligen Gegenwart. Insofern ist jeder Gläubige, der sich dieser Aufgabe stellt, ein Theologe. Die genannte Formulierung verbleibt aber in einem einseitigen Frage-Antwort-Schema: Zuerst sind da die Fragen, die an den Glauben gerichtet werden, und dann kommt dessen Antwort. Natürlich darf sich der Glaube nicht den Fragen entziehen, die an ihn gerichtet werden. Aber im Blick auf den schulischen Religionsunterricht gilt wie in jedem Fach, dass er bald auf der Stelle tritt, wenn er immer nur versucht, an Schülerinteressen anzudocken. Darum ist es von vorneherein mit Vorsicht zu genießen, wenn

etwa religionspädagogische Umfragen die Fragen und Interessen von Schülern erheben. Denn es gibt primäre und sekundäre Interessen. Das zeigt sich schon im Alltag bei einfachen menschlichen Bedürfnissen: Es gibt den Hunger und den Durst, den ich zunächst in mir verspüre und der mich dann nach dem Objekt meines Begehrens Ausschau halten lässt. Aber es kommt auch umgekehrt vor, dass mir eine verlockend aussehende Speise sowie ein ebensolches Getränk vor Augen tritt und erst dann das Verlangen danach eintritt. Solche Bedürfnisse heißen in einem ganz wörtlichen Sinne sekundär, weil sie der Präsentation eines Objektes folgen (lat. sequi). So haben auch Schüler Interessen, die sie an sich selber noch gar nicht bemerkt haben und die in ihnen dadurch wachgerufen werden, dass der Unterricht sie mit Inhalten konfrontiert, nach denen sie nie gefragt hätten. Nicht nur, aber vor allem auch auf diese Weise werden Lernprozesse möglich, die über den eigenen Lebenshorizont hinausrufen und diesen erweitern.

Inwieweit die Botschaft von Gott, die uns in der Gestalt Jesu Christi entgegentritt, ein religiöses Bedürfnis erwidert, das von vorneherein im Menschen steckt, ist eine Frage, welche die christliche Theologie von ihren Anfängen her begleitet. So findet sich in den Briefen des Paulus auf den ersten Blick ein augenfälliger Widerspruch. Auf der einen Seite stellt er von der Erkennbarkeit Gottes fest: „Seit Erschaffung der Welt wird [...] seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung wahrgenommen“ (Röm 1,20). Auf der anderen Seite betont er: „Wir verkünden, wie es in der Schrift steht, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Dieser Widerspruch wird auf-

lösbar durch die Voraussetzung eines Gottesbezugs, der zwar im Menschen immer schon gegeben ist, aber erst von außen geweckt werden muss.

Genau diese Situation behandelt Paulus dann im Blick auf die Gemeinde in Korinth, deren Zusammenkünfte offensichtlich durch eine solche Gestalt der „Zungenrede“ bestimmt sind, dass der Vorübergehende nur noch sagen kann: „Ihr seid verrückt!“ (vgl. 1 Kor 14,24). Demgegenüber formuliert Paulus die Aufgabe, das, was der Gläubige „im Geist“ erfahre, auf der Ebene des Verstandes so zu übersetzen, dass der Vorbeikommende es auch verstehen kann. Auf diese Weise werde das, „was in seinem Herzen ist [...] aufgedeckt“ (1 Kor 14,25), und er könne zum Glauben der anwesenden Gemeinde sein „Amen“ sprechen (vgl. 1 Kor 14,16). Damit setzt Paulus einen Gottesbezug voraus, der in jedem Menschen immer schon da ist, aber gegebenenfalls im Nachhinein erweckt werden muss. Ein Religionsunterricht, der sich diesen Sachverhalt vergegenwärtigt, darf nicht vor behaupteten Schülerinteressen – und erst recht nicht vor entsprechendem Desinteresse – kapitulieren, sondern muss den Mut haben, in Schülern auch solche Fragen wachzurufen, die sie von sich aus nie gestellt hätten. Damit würde auch der anderen Seite der zitierten Korrelationsformel entsprochen, und das Leben würde im Kontext des Glaubens gedeutet. Das wiederum bedeutete, mit einem korrelativ verfahrenen Unterricht überhaupt erst einmal anzufangen, nachdem er jahrzehntelang überwiegend in der genannten Halbierung des Korrelationsgeschehens gestaltet worden ist. Dem steht aber einstweilen eine aus-

geprägte Entfremdung zwischen schulischem Religionsunterricht und akademischer Theologie gegenüber.

3 Ein gestörtes Verhältnis zur akademischen Bezugswissenschaft

„Hier geht es um Religionsunterricht und nicht um Theologie!“ – Diesen Satz hörte ich aus einem halblauten Murren in meiner Umgebung heraus, als ich – sozusagen inkognito – im letzten Jahr interessehalber einer Fortbildungsveranstaltung für Religionslehrer beiwohnte, in dem der bereits genannte Jürgen Kaube ein eindrucksvolles Plädoyer dafür ablegte, dass man im Religionsunterricht auch Inhalte lernen müsse, deren Kenntnis man dann auch solle abfragen und überprüfen können.⁴ Diese verbreitete Verweigerungshaltung gegenüber der theologischen Wissenschaft resultiert einerseits aus der genannten Einstellung, die – reale und oft auch nur angebliche – Befindlichkeiten von Schülern zum Maß dessen erhebt, was ihnen inhaltlich zugemutet werden kann. Kein anderes Schulfach hat ein so gestörtes Verhältnis zu seiner akademischen Bezugswissenschaft wie der Religionsunterricht, und im Blick auf den Biologie- oder Mathematikunterricht käme kein Mensch auf die Idee, intellektuell anspruchsvolle Inhalte mit dem Hinweis in Frage zu stellen, dass es der Schule doch nicht darum gehe, seine Schüler zu Biologen oder Mathematikern auszubilden. Aber dies ist nur die eine Seite des Problems. Dem schulischen Religionsunterricht steht nämlich andererseits eine akademische Theologie gegenüber, die sich kaum noch für dieje-

⁴ Es handelt sich hier um den Einleitungsvortrag, mit dem das Erzbistum Köln am 7.10.2019 seine „Pädagogische Woche“ eröffnete.

nigen Orte interessiert, an denen die genannte „Rechenschaft über unsere Hoffnung“ intellektuell geleistet werden kann. Hansjürgen Verweyen hat die Effizienz unserer theologischen Arbeit einmal mit der „kaiserlichen Botschaft“ Franz Kafkas verglichen.⁵ Sie verhallt im Labyrinth unseres akademischen Palastes und kommt nie an. Nun mag man einwenden, dies sei nun einmal so: Jede Wissenschaft entwickle ihr eigenes Fachchinesisch, und es sei die Aufgabe von Multiplikatoren, die Ergebnisse akademischer Forschung in ein allgemeinverständliches Deutsch zu übersetzen. So wie einem normalen Patienten ein fachärztlicher Befundbericht in der Regel nicht verständlich ist, sondern er sich damit an seinen Hausarzt wende, seien eben Religionslehrer und Seelsorger die theologischen „Hausärzte“, welche die Ergebnisse theologischer Arbeit in ihrer das Leben erhellenden Relevanz verständlich machen. Doch dem ist nicht so. Die akademischen Botschaften kommen viel zu oft nicht einmal bei den „Hausärzten“ an. Und das liegt auch, aber nicht nur an ihnen. Es gibt vor allem im Bereich der systematischen Theologie akademische Schulen und Richtungen, deren Vertreter sich zwar innerhalb der von ihnen geschaffenen Sprachkulturen zu verständigen vermögen, denen dies aber untereinander nur mit Mühe gelingt. So muss auch ich als Vertreter der genannten Zunft zugeben: Es gibt im Bereich der systematischen Theologie Publikationen, die ich schlechterdings nicht verstehe.

Dazu kommt, dass nach der Bologna-Reform unserer Studiengänge die alte Weisheit, dass man für das Leben und nicht für die Schule lerne, eine Umkehrung erfahren hat, die ich nie für möglich gehalten

habe. An die Stelle der Frage „Was bringt mir das?“, mit der frühere Generationen die Lebensrelevanz akademischer Lerninhalte erkundeten, ist inzwischen die Frage „Kommt das in der Klausur vor?“ getreten. Das darf den Studenten nicht einmal zum Vorwurf gemacht werden, denn das Bestehen von Klausuren ist für sie eine Angelegenheit des akademischen Überlebens. In Frage gestellt werden muss aber die – wiederum von mir nie für möglich gehaltene – Verschulung, die nicht nur das Theologiestudium ergriffen hat. Dies ist umso bemerkenswerter, als das gymnasiale Lernen zuvor im Schüler den autonomen Gestalter seines eigenen Lernprozesses entdeckt hat, dem der Lehrer lediglich ein Lernbegleiter ist, der ihn mit passenden Materialien und Anstößen versorgt.

4 Ein autobiografischer Rückblick

Hilfreich ist hier ein Rückblick auf die Entwicklung von Schule und Studium, die mir in dieser Form nur altersbedingt möglich ist. In dem inzwischen legendären Jahr 1968 waren meine Klassenkameraden und ich 16 Jahre alt, sodass die entwicklungsbedingte Neigung, alles Überlieferte zu hinterfragen, durch den 68er-Geist zusätzlichen Rückendwind bekam. Besonders der Religionsunterricht hatte es zwangsläufig schwer, und mein Religionslehrer war überhaupt nicht denjenigen Herausforderungen gewachsen, die ein marxistischer Zeitgeist für ihn bereithielt, von dem viele tonangebende Mitschüler imprägniert waren. Auch wenn es nur phrasenhafte Versatzstücke aus religionskritischen Texten von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und

⁵ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage 2000, 33 f.

Friedrich Nietzsche waren, so reichten diese doch aus, um einen geordneten Religionsunterricht durch eine – wie es damals hieß – „Strategie der Verunsicherung“ zu demontieren. Außerhalb meines Religionsunterrichts gab es aber etliche gläubige Menschen, die in mir den Eindruck erzeugten, dass mein Glaube nicht nur atheistischen Anfragen standhält, sondern gereift und reflektiert aus der Begegnung mit ihnen hervorgeht. Dies ermutigte mich zum Studium der Katholischen Theologie und veranlasste mich, dieses Studium schwerpunktmäßig als eines der Begegnung von Theologie und Philosophie anzulegen. Denn seinerzeit räumte die Studienordnung uns eine für heutige Verhältnisse unvorstellbare Freiheit ein, und ich muss rückblickend feststellen: Ich war ganz tief von dem Wunsch geprägt, künftig als Religionslehrer denjenigen kritischen Anfragen in einem metakritischen Sinne gewachsen zu sein, vor dem der Unterricht versagt hatte, der mir als Schüler zuteil geworden war. Dies war dann auch der Fall, wobei zur Zeit meines Eintritts in den Schuldienst die Verhältnisse sich gleich in zweifacher Hinsicht geändert hatten. Den 68er-Schüler gab es nicht mehr. Er war inzwischen älter geworden und begegnete allenfalls noch in Gestalt von Kollegen, die für das Fach Religion nur Häme übrig hatten. Andernteils war die Religionskritik der Neuzeit, mit der man noch in meiner Schulzeit den Religionsunterricht aus den Angeln heben konnte, inzwischen in den Richtlinien der gymnasialen Oberstufe zu einem ordentlichen Lerngegenstand avanciert, und nach der „Wende“ von 1989 musste ich vereinzelt sogar den Eindruck gewinnen, dass meine Schüler erst durch meinen Unterricht mit atheistischen Argumentationsmustern vertraut gemacht wurden. Überdies hatten die An-

lage meines Studiums und die veränderten Zeichen der Zeit zur Folge, dass ich mich mit vielen neuen Themen vertraut machen musste. So fand ich schon bald ein weiteres Mal den Eindruck bestätigt, den schon meine Seminarausbilder in mir verfestigt hatten: dass eine tiefe Verwurzelung im eigenen Fach eine entscheidende Voraussetzung für einen gelingenden Unterricht bedeutet. Und Unterricht gelingt, wenn die Schüler nach jeder Stunde das Gefühl haben: Wir haben gerade etwas gelernt. Ich machte aber darüber hinaus die in dieser Form nicht von mir erwartete Erfahrung, dass die Erteilung von Religionsunterricht vor die Aufgabe stellt, sich immer wieder neu der akademischen Theologie zuzuwenden.

So bewog mich die Liebe zu meinem Fach sogar bald, mit einer Habilitationsschrift anzufangen, die ich dann sechs Jahre später an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bochum eingereicht habe. Diese Arbeit empfing ganz wesentliche Impulse aus dem schulischen Religionsunterricht – auch wenn deren Reflexionsgestalt dann weit über das hinausging, was mir die schulische Arbeit abverlangte. Wenn ich heute das Camus-Kapitel dieser Studie lese, steht mir immer noch die gerade in Corona-Zeiten wieder aktuelle Lektüre der „Pest“ in einzelnen Oberstufenkursen vor Augen.

So konnte ich in einem Jahrzehnte währenden Erfahrungsprozess feststellen, wie sehr Religionsunterricht und Theologie einander wechselseitig brauchen. Ich hatte das Glück, an meiner Schule bald auf Kollegen zu stoßen, die diese Einstellung mit mir teilten und denen ich bis heute zu Dank verpflichtet bin. So ist es uns gemeinsam gelungen, im Laufe der Jahre dem Fach Katholische Religion an unserer Schule zu einem solchen Ansehen zu

verhelfen, dass es in der Oberstufe als Leistungskursfach angeboten werden konnte.

5 Auf Traumreise

In den Jahren, in denen ich als Fachleiter mit der fachdidaktischen Ausbildung von Referendaren befasst war, musste ich immer wieder an Fortbildungsveranstaltungen und Konferenzen teilnehmen, die uns Arbeitsformen zumuteten, bei denen erwachsene Menschen infantilisiert wurden. Eine dieser Formen war die „Traumreise“, bei der man angesichts eines vorher formulierten Problems die Augen schloss und sich ganz frei seinen Assoziationen überließ. Ich greife diese Reflexionsgestalt im Folgenden einmal positiv auf und schere mich nicht um reale Sachzwänge, wenn ich in Gestalt einzelner pointierter Forderungen darzustellen versuche, wie ich mir das Verhältnis von akademischer Theologie und schulischem Religionsunterricht wünsche:

- Die Studienordnungen sollten dem einzelnen Studenten viel mehr Freiräume einräumen, um seinen ganz persönlichen Interessen nachzugehen. Dazu bedürfte es

Weiterführende Literatur:

Neben meiner Monografie „Glückskekse vom lieben Gott?“ vor allem: *Rudolf Englerl*, *Geht Religion auch ohne Theologie?*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

Während meine Problematisierung des Verhältnisses von akademischer Theologie und religionspädagogischer Lebensweltorientierung autobiografisch geprägt ist, basiert Englerls Monografie auf empirischen Untersuchungen und der Auseinandersetzung mit religionspädagogischen Theorien.

von Anfang an der kontinuierlichen Begleitung durch eine Studienberatung, welche die Motive und das Interesse am Theologiestudium eruiert und von hier aus individuelle Schwerpunkte des Studiums zu finden hilft.

- Gleichmaßen sollten die theologischen Fakultäten und Institute sich von der Vorstellung verabschieden, das, was man bei ihnen nicht gelernt habe, lerne man nimmermehr. In mancherlei Hinsicht fängt das Theologiestudium in der Schule wieder von Neuem an.

- In der Medizin gibt es keinen Professor, der nicht irgendwo und irgendwie auch mit Patienten zu tun hat. Es ist demgegenüber ein Unding, dass man Theologieprofessor sein kann, ohne nach seiner eigenen Schulzeit noch einmal mit der Schule oder mit der pastoralen Arbeit in Berührung gekommen zu sein. So wie es Forschungssemester gibt, könnten für Hochschullehrer auch Praxissemester angeboten werden.

- Studenten, die besonders begabt sind, raten wir in der Regel zur Promotion. Ohne dass mein Vorschlag diesen Rat ausschliesse, wäre es doch auch denkbar, ihnen einen ganz anderen Rat zu geben, den ich dem genannten Vortrag Jürgen Kaubes verdanke: „Sie müssen unbedingt Lehrer werden.“ Dies schließt übrigens den Weg zu einer Promotion nicht aus.

- Der Religionsunterricht sollte sich in seiner verbreiteten Gestalt als ein Fach präsentieren, in dem man etwas über Religion lernt und das sich hinsichtlich seiner Leistungsanforderungen nicht von anderen Fächern unterscheidet. Dies gilt bis in die Zensurenggebung hinein.

- Er sollte sich nicht an vermeintliche Schülerinteressen anbieten, sondern Lernprozesse initiieren, die Schüler über ihre eigene Lebenswelt hinausführen.

– In den 35 Jahren, in denen ich hauptberuflich im Schuldienst war, gab es in der Schulentwicklung eine einzige Konstante: eine nicht enden wollende Reformatitis, in der die Innovation von heute der Irrtum von morgen war. Deren immer neue Organisation hat uns Lehrer vor allem in den letzten Jahren in einem solchen Maße beansprucht, dass der Unterricht selbst bisweilen zur Nebensache wurde. Ich wünsche mir, dass die Lehrer die Planung und Gestaltung ihres Unterrichts als Kerngeschäft wiederentdecken können und ihnen dabei zeitliche Freiräume eingeräumt werden, die es ihnen erlauben, intellektuell sich weiterhin in ihren Unterrichtsfächern zu beheimaten. Denn der Beruf des Religionslehrers ist in mancher Hinsicht anspruchsvoller als der des Professors: Während Letzterer sich im akademischen Diskurs immer auf seine spezielle Disziplin zurückziehen kann und mitunter sogar Prügel bezieht, wenn er in einer anderen theologischen Disziplin wildert, muss der Religionslehrer stets als Vertreter „der“ Theologie auftreten und damit die Fülle der theologischen Einzeldisziplinen in einen umfassenden Horizont integrieren – eine Aufgabe, die ihm an der Universität kaum abverlangt wird.

Der Autor: *Gerd Neuhaus, geb. 1952 in Essen; Studium der Katholischen Theologie, Germanistik und Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum von 1973 bis 1978; erstes Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in Katholischer Theologie und Germanistik; 1978–1981 Verwalter der Stelle eines Wissenschaftlichen Assistenten am Lehrstuhl für philosophisch-theologische Grenzfragen; theologische Promotion 1981; von 1982–1983 Referendariat in Duisburg; 1982–2018 hauptberuflich Lehrer für Katholische Religion und Deutsch am Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn; von 1989–1998 gleichzeitig Fachleiter für Katholische Religion am Studienseminar Oberhausen; 1992 Habilitation im Fach Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum; von 1993–1999 Privatdozent an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät; seit 1999 außerplanmäßiger Professor; Veröffentlichungen: Glaube im Gespräch mit der Gegenwart, Annweiler 2005 [= Predigten aus Schulgottesdiensten]; Fundamentaltheologie – Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg 2013, ²2017; Glückskekse vom lieben Gott? Religionsunterricht zwischen Lebensweltorientierung und Glaubensverantwortung, Regensburg 2019.*

Christoph Lehmann

Religionsunterricht im öffentlichen Disput

Der Fall Pro Reli in Berlin

♦ Als im Jahr 2006 im Bundesland Berlin Ethik für alle Schülerinnen und Schüler als verpflichtendes Unterrichtsfach eingeführt wurde, versuchte eine Bürgerinitiative mit einem Volksbegehren nicht nur die Wahlfreiheit zwischen dem Ethikunterricht und dem der Berliner Sondersituation geschuldeten Status des Religionsunterrichts als nicht ordentliches Lehrfach zu erwirken, sondern auch einen gesellschaftlichen Diskurs über den Mehrwert des konfessionellen Unterrichts in einem demokratischen Staat zu erreichen. Als einer der Initiatoren beschreibt unser Autor aus der Binnenperspektive sehr anschaulich die Gründe, die Vorgehensweise und das Ergebnis der Initiative einschließlich einiger Folgewirkungen. (Redaktion)

Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist häufig Gegenstand didaktischer oder religionspädagogischer Diskussionen, manchmal auch Thema juristischer Diskurse. Solche Diskussionen sind komplex, ausgewogen, häufig wissenschaftlich. Das hat seine Berechtigung und ist wichtig. Vor einigen Jahren – von 2007 bis 2009 – haben wir etwas Ungewöhnliches gewagt, nämlich den Religionsunterricht zum Gegenstand öffentlicher Debatten gemacht, und das in Berlin, einer Stadt, die manche gerne als die europäische Hauptstadt des Atheismus¹ bezeichnen. Immerhin gehörten 2007 nur knapp 20 % der Berliner der evangelischen, etwas weniger als 10 % der katholischen Kirche an, wozu noch rund 6 % Moslems und eine sehr überschaubare Zahl an Mitgliedern der jüdischen Gemeinde kamen. Man kann sich günstigere Voraussetzungen vorstellen.

1 Die Ausgangslage

Der Religionsunterricht hat in Deutschland eine eigenwillige rechtliche Sonderstellung: Artikel 7 Abs. 3 Satz 1 und 2 des Grundgesetzes lautet: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.“

In dieser Bestimmung kommt ein umfassendes Bildungsverständnis zum Ausdruck: Einesteils soll die Schule die Schüler als Gesamtpersonlichkeit bilden und erziehen, weshalb die religiöse Erziehung nicht gänzlich in den außerschulischen Raum verschoben werden soll. Andernteils ist der Staat wegen seiner weltanschaulichen

¹ <https://hpd.de/artikel/berlin-atheistisches-zentrum-europas-13913> vom 23. Dezember 2016 [Abruf: 10.08.2020].

Neutralitätspflicht nicht selbst zur Erteilung des Religionsunterrichts geeignet.² Aufgelöst wird dieser Konflikt, indem der Religionsunterricht gemeinsame Aufgabe der Religionsgemeinschaften und des Staates ist, bei dem die Verantwortungsbereiche beider Institutionen eng miteinander verknüpft sind.³ Bemerkenswert ist dabei, dass die Regelung über den Religionsunterricht nicht etwa bei den Vorschriften des Grundgesetzes zur Organisation des Staates zu finden ist, sondern mitten im Grundrechtskatalog zwischen dem Recht auf Schutz der Familie und der Versammlungsfreiheit steht. Nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Missbrauchs des Schulwesens zur Umerziehung junger Menschen war dem Grundgesetzgeber die Frage der Bildung und der religiösen Unterweisung offensichtlich besonders wichtig. Natürlich ist keiner zur Teilnahme am Religionsunterricht gezwungen: Schüler können sich regelmäßig vom Religionsunterricht abmelden, wobei diese dann zumeist einen verpflichtenden Ersatzunterricht erhalten, etwa in Nordrhein-Westfalen das Fach „praktische Philosophie“ oder „Philosophie“.

Allerdings gilt Art. 7 Abs. 3 GG nicht in ganz Deutschland: Art. 141 regelt, dass Art. 7 Abs. 3 GG keine Anwendung in einem Bundesland findet, in dem am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand. Diese Bestimmung wird gemeinhin „Bremer Klausel“ genannt, weil bei Inkrafttreten des Grundgesetzes die Bremer Landesverfassung von 1947 einen bekenntnisfreien Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemeiner christlicher Grundlage vorsah. Allerdings trafen die Voraussetzungen dieser Vorschrift auch für den Westteil Berlins zu: §§ 13 bis 15 des

Schulgesetzes für Groß-Berlin vom 26. Juni 1948 bestimmten, dass Religionsunterricht kein „ordentliches Lehrfach“ sei. Eine andere Regelung wäre angesichts des Vermächtestatus für ganz Berlin auch politisch kaum durchsetzbar gewesen. Damit galt aber am 1. Januar 1949 in Berlin eine andere landesrechtliche Regelung, so dass Art. 7 Abs. 3 GG in West-Berlin nicht anwendbar war. Mit der Wiedervereinigung Berlins erstreckte sich diese Ausnahme nach überwiegender Ansicht auf ganz Berlin.⁴ Damit muss Religion in Berlin verfassungsrechtlich kein ordentliches Lehrfach sein.

Dies führt zu einer merkwürdigen Situation des Religionsunterrichts in Berlin: § 13 des Berliner Schulgesetzes bestimmt: „Der Religions- und Weltanschauungsunterricht ist Sache der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.“ Träger des Religionsunterrichts ist somit nicht das Land Berlin, sondern die Religionsgemeinschaften. Der Religionsunterricht wird gemäß § 13 Abs. 2 Satz 1 SchulG auch nicht von staatlichen Lehrkräften, sondern von Personen erteilt, welche die Befähigung zum Lehramt und eine Prüfung im Fach Religionslehre aufweisen können oder von Personen, die ein fachwissenschaftliches Studium an einer Hochschule oder eine vergleichbare Ausbildung abgeschlossen haben. Diese Lehrkräfte werden von den Religionsgemeinschaften beauftragt. Vertragliche Vereinbarungen zwischen den Kirchen und dem Land Berlin regeln die Zuschüsse des Landes zu den Personalkosten der Kirchen. Nur einen kleinen Teil der Ausgaben tragen die Religionsgemeinschaften selbst. Ferner ist die Schule für die organisatorische Einfügung des Religionsunterrichts in den Unterrichtsbetrieb zu-

² Vgl. *Helge Sodan*, in: Sodan, Grundgesetz, 42018, Art. 7 Rn. 7.

³ BVerfGE 70, 244, 251.

⁴ Bundesverwaltungsgericht, Urteil vom 23.02.2000, BVerwG 6 C 5/99.

ständig, indem sie für die Erteilung des Religionsunterrichtes wöchentlich zwei Unterrichtsstunden im Stundenplan der Klassen freizuhalten hat und die entsprechenden Unterrichtsräume unentgeltlich zur Verfügung stellt.

In der Praxis löst diese Regelung eine Reihe von Problemen aus, die den Religionsunterricht gegenüber anderen Fächern benachteiligen. Es gibt keine echten Schulnoten, Zeugnisse über die Teilnahme am Religionsunterricht werden getrennt erteilt. Die Religionsstunden werden oft aus organisatorischen Gründen an den Rand des Unterrichtstages gelegt, so dass die Schüler häufig nur die Alternative zwischen Religionsunterricht und Freizeit haben. Religionslehrer werden oftmals an mehreren Schulen eingesetzt und sind damit zumeist in keinem Kollegium voll integriert. Nur wenige Religionslehrer unterrichten auch in einem anderen Fach. Insgesamt ist daher der Religionsunterricht häufig dem Risiko ausgesetzt, den Charakter einer unverbindlichen Arbeitsgemeinschaft anzunehmen. Trotzdem nahmen und nehmen viele Kinder am Religions- und Weltanschauungsunterricht teil: Im Schuljahr 2018/2019 rund 77.000 am evangelischen Religionsunterricht, 24.000 am katholischen, 5.000 am islamischen und 65.000 am Lebenskundeunterricht des Humanistischen Verbandes, einem Weltanschauungsunterricht auf agnostisch-atheistischer Grundlage⁵. Daneben gibt es einige kleinere Anbieter, wie die jüdische Gemeinde zu Berlin.

In Berlin wurde nun im Jahr 2006 nach eingehender und kontroverser Diskussion innerhalb der regierenden Berli-

ner SPD ein für alle Schüler verpflichtendes Schulfach „Ethik“ in der Sekundarstufe II (7.–10. Klasse) eingeführt.⁶ Befeuert wurde dies durch einen „Ehrenmord“ an einer jungen Frau türkischer Abstammung durch ihren Bruder auf offener Straße, weil diese nach seiner Auffassung die Gesetze des Islam missachtet und die Ehre der Familie beschmutzt hatte.

Ethik wird nicht etwa alternativ zum Religionsunterricht angeboten, sondern ist für alle Schüler verpflichtend. Ursprünglich war das Fach rein auf Werteerziehung ausgerichtet. Anders als etwa im Bundesland Brandenburg spielten religionswissenschaftliche Aspekte keine wesentliche Rolle. Dies hat sich später geändert. Heute wird das Ziel in § 12 Abs. 5 des Berliner Schulgesetzes wie folgt definiert:

„Ziel des Ethikunterrichts ist es, die Bereitschaft und Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler unabhängig von ihrer kulturellen, ethnischen, religiösen und weltanschaulichen Herkunft zu fördern, sich gemeinsam mit grundlegenden kulturellen und ethischen Problemen des individuellen Lebens, des gesellschaftlichen Zusammenlebens sowie mit unterschiedlichen Wert- und Sinnangeboten konstruktiv auseinander zu setzen. [...] Das Fach Ethik orientiert sich an den allgemeinen ethischen Grundsätzen, wie sie im Grundgesetz, in der Verfassung von Berlin und im Bildungs- und Erziehungsauftrag der §§ 1 und 3 niedergelegt sind. Es wird weltanschaulich und religiös neutral unterrichtet.“

Die Einführung des Faches Ethik löste erhebliche Proteste unter anderem der Kirchen aus. Es bestand die Befürchtung, dass Religionsunterricht in der Sekundar-

⁵ <https://fowid.de/meldung/berlin-religions-und-weltanschauungsunterricht-201819> [Abruf: 10. 08.2020].

⁶ Vgl. hierzu *Otmar Jung*, Direkte Demokratie in Berlin, Der Fall „Pro Reli“ 2007–2009, Berlin 2011, 18 ff.

stufe I noch mehr an den Rand gedrückt würde. Insbesondere angesichts der Verkürzung der gymnasialen Schulzeit von 13 auf 12 Jahren und der damit verbundenen Verdichtung der Stundentafel war das eine sicherlich berechnete Befürchtung.

2 Die Kampagne

Im Rahmen der Abgeordnetenhauswahlen des Jahres 2006 wurden die Voraussetzungen für die Durchführung von Volksbegehren deutlich vereinfacht. Gleichzeitig wurden Umfragen veröffentlicht, wonach die Mehrheit der Berliner eine Wahlfreiheit zwischen der Teilnahme am Religions- und Ethikunterricht befürworten würde. So entstand die Initiative Pro Reli.

Wenn ich über diese Initiative schreibe, so spreche ich zugleich über ein Stück meiner eigenen Lebensgeschichte. Die Initiative war zu Beginn das Ergebnis eines Gesprächs am Frühstückstisch mit meiner Frau und unseren vier damals schulpflichtigen Kindern. Die Idee war einfach: Wir wollten die neuen Möglichkeiten der direkten Demokratie dazu nutzen, Wahlfreiheit zwischen Religions- und Ethikunterricht herbeizuführen. Mit anderen Worten: Wir wollten in Berlin eine ähnliche Rechtslage herstellen wie praktisch im ganzen Rest des Landes. Jeder Schüler sollte die freie Wahl haben, ob er am Ethik- oder einem Religionsunterricht teilnehmen will.

Teilweise ist darüber spekuliert worden, ob meine Familie und ich von den Kirchen nur vorgeschoben worden seien. Das Gegenteil war der Fall: Meine Frau und ich, wir kennen die Kirchen und ihre Trägheit. Daher beschlossen wir, selbst in Vorleistung

zu gehen: Wir gründeten mit Gleichgesinnten einen Verein, stellten einen jungen engagierten Mann für die Geschäftsführung ein und mieteten ein Büro an. Erst als wir diese Struktur geschaffen hatten, sind wir auf die Kirchen zugegangen. Noch heute erinnere ich mich mit Vergnügen an manche Begegnungen. Als ich etwa bei einem Empfang dem damaligen Diözesanratsvorsitzenden von unseren Plänen erzählte, wollte dieser mit mir in ein Gespräch darüber eintreten, ob das denn alles sinnvoll sei. Das war genau die Art von Diskussion, die wir nicht führen wollten. Ich erwiderte, dass das Volksbegehren stattfinden werde, die Kirchen könnten sich nur entscheiden, mitzumachen oder nicht. Ich bin heute noch sicher, dass die ganze Kampagne ohne unser Vorpreschen auf eigenes Risiko und auf eigene Kosten schnell zerredet worden wäre. Das Konzept ging auf: Sehr schnell stellten sich die Kirchen hinter die Initiative. Sehr bald gewannen wir auch zahlreiche andere institutionelle Unterstützer.⁷

Dabei haben wir nicht unbedingt auf Sieg setzen können. Als ich den ehemaligen Regierenden Bürgermeister von Berlin, Eberhard Diepgen, anrief, um ihn als Unterstützer zu gewinnen, sagte er mir sogleich: „Sie wissen schon, dass Sie am Ende keinen Erfolg haben werden, aber ich finde die Initiative wichtig und unterstütze sie.“ In einer Stadt, in der die deutliche Mehrheit keiner Religionsgemeinschaft angehört, ist es schon reichlich gewagt, ein religionspolitisches Thema zur Volksabstimmung führen zu wollen. Natürlich hatten wir (in manchen Phasen mehr, in anderen weniger) die vage Hoffnung, uns vielleicht doch durchzusetzen. Aber es ging uns wenigstens darum zu zeigen, dass eine solche Maßnahme

⁷ Neben zahlreichen kirchlichen Institutionen wurde die Initiative auch von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, dem Dachverband „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion“ e.V., der CDU Berlin und der FDP Berlin unterstützt.

zulasten der Religionsgemeinschaften ihren politischen Preis hat. Damit wollten wir gleichzeitig ein Signal an andere Landesregierungen senden: Wenn wir zeigen konnten, dass selbst in dem vermeintlich so atheistischen Berlin ein Angriff auf den Religionsunterricht breiten gesellschaftlichen Widerstand auslösen würde, würde das andere Bundesländer davon abhalten, dem Berliner Vorbild zu folgen. Schließlich wollten wir einen gesellschaftlichen Diskurs über das Verhältnis von Staat und Religion und letztlich auch die gesellschaftliche Bedeutung von Religion anstoßen.

Die Geschichte der Initiative ist in nackten Zahlen schnell erzählt. Ein Volksbegehren in Berlin ist dreistufig. In einem ersten Schritt müssen die Initiatoren 20.000 Unterschriften sammeln, um das eigentliche Volksbegehren zu initiieren. Dafür stehen sechs Monate zur Verfügung. Im zweiten Schritt braucht man für das Volksbegehren die Unterschriften von 7 % der wahlberechtigten Bevölkerung, das waren seinerzeit in Berlin knapp 171.000 Personen. Ist diese Hürde genommen, kommt es zur Volksabstimmung, bei der die Mehrheit der Abstimmenden zustimmen muss. Allerdings muss diese Mehrheit aus mindestens 25 % aller Wahlberechtigten bestehen.

Die erste Stufe – 20.000 Unterschriften zu sammeln ist schwerer, als man anfänglich denkt – haben wir im Wesentlichen mit „Bordmitteln“ bewältigt. Wir versuchten ein Netzwerk über die Kirchengemeinden aufzubauen. Mit Erfolg: Nach sechs Monaten hatten wir über 34.000 gültige Unterschriften gesammelt. In dieser Phase war die Kommunikation stark auf die Kernklientel zugeschnitten und betonte die Vorteile einer schulischen Religionserziehung.

Schwieriger wurde bereits die Sammlung der Unterschriften in der zweiten Stufe. Die Zahl, die dafür benötigt wurde,

überstieg das, was über die kirchennahen Kanäle zu organisieren gewesen wäre. Bevor wir die Kampagne für die zweite Stufe starteten, führten wir sogenannte Focus-group Meetings durch. Dabei lädt man nach demoskopischen Gesichtspunkten ausgewählte Personen ein, die gemeinsam mit einem Moderator eine gewisse Zeit diskutieren. Die Personen wissen nicht, wer sie einlädt und was das Ziel der Untersuchung ist. Wir führten drei solcher Treffen durch, jeweils 12 Personen diskutierten.

Das Ergebnis war ernüchternd. Uns wurde klar, dass wir allein mit dem Thema Religion und Bildung nichts würden erreichen können. Religion – und erst recht Religionsunterricht – ließ die Menschen gleichgültig. Wir waren eben doch in dem religiös eher unterentwickelten Berlin. Das einzige, was die Menschen zu interessieren schien, war das Thema Freiheit und Toleranz. Daher stellten wir die Kampagne völlig auf das Thema der freien Wahl ein. Das Motto wurde „Freie Wahl zwischen Ethik und Religion“. Ferner setzten wir auf prominente Unterstützer: Der Fernsehmoderator Günther Jauch, die Schauspielerin Marielle Ahrens, der Fußballer Arne Friedrich oder auch der damals noch nicht ganz so bekannte Eckart von Hirschhausen waren mit von der Partie. In dieser Phase engagierten sich die Kirchen sehr: Wir führten Sammlungen auf der Straße durch, vor Gottesdiensten wurde gesammelt, der damalige evangelische Berliner Bischof Wolfgang Huber sammelte selbst auf Weihnachtsmärkten sowie vor den von ihm gehaltenen Weihnachtsgottesdiensten. Die Unterstützung, die wir aus dem katholischen Deutschland erhielten, war schlicht überwältigend. CDU und FDP unterstützten das Volksbegehren, auch viele Einzelpersonlichkeiten aus der SPD; Andrea Nahles und Wolfgang Thierse seien stell-

vertretend erwähnt. Die große Herausforderung war allerdings, die Initiative nicht als eine solche der damaligen Oppositions-Parteien erscheinen zu lassen (was sie ja auch nicht war). Daher: Unterstützung einerseits, Distanz andererseits. Glücklicherweise haben die Parteien das verstanden.

Die Diskussion wurde kontroverser und polemischer, aber – und das war uns wichtig – wir hatten eine breite öffentliche Debatte. Das Ergebnis war schließlich beeindruckend: Wir zählten am Ende dieser Phase selbst 307.000 Unterstützerterschriften, nach der Prüfung wurden gut 265.000 anerkannt.

Dem eigentlichen Datum der Abstimmung gingen erneut heiße öffentliche Diskussionen voraus, beide Seiten, die Befürworter wie die Gegner der Initiative, plakatierten im öffentlichen Straßenraum. Unserer Forderung nach Wahlfreiheit wurde der Wahlzwang entgegengesetzt: Wenn ein Wahlpflichtfach eingeführt würde, müssten die Schüler zwischen Religion oder Ethik wählen und könnten nicht beide Fächer belegen. Der Berliner Senat veröffentlichte mit Steuermitteln bezahlte Anzeigen gegen unsere Initiative, jedenfalls bis das Oberverwaltungsgericht dies untersagte.⁸ Die Nerven lagen blank.

Am 26. April 2009 erfolgte die Volksabstimmung. Wir verfehlten nicht nur das Quorum von 25 % der Stimmberechtigten, es sprach sich auch eine knappe Mehrheit der Abstimmenden gegen unsere Initiative aus. Natürlich war dies eine große Enttäuschung. Ob es uns nicht gelungen war, unsere Klientel ausreichend zu mobilisieren oder die Stimmung doch gekippt war, werden wir wohl nie erfahren.

3 Einige Argumente

Der Platz hier reicht nicht aus, um die vollständige Diskussion oder auch nur die Argumentation der Initiative und ihrer Gegner halbwegs wiederzugeben. Dennoch möchte ich wenigstens einige wenige Grundüberlegungen darlegen.

– *Der Staat hat ein Interesse an religiöser Bildung:* Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann.⁹ Dieses berühmte Zitat des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde beschreibt das Grundinteresse von Gesellschaft auch an religiöser Bildung. Der Staat braucht die Werteorientierung seiner Bürger, ohne dass er diese Werte allgemeinverbindlich vorgeben darf. Daher muss er Pluralität auch in der Wertevermittlung garantieren, den Rahmen dafür schaffen, dass die Voraussetzungen seiner Existenz sich ohne seine direkte Einflussnahme entwickeln können. Zwar hat sich der Staat inhaltlich neutral zu verhalten, aber er hat ein Interesse daran, die Herausbildung von Werten, Lebensanschauungen und religiösen Inhalten generell zu fördern.

– *Religion ohne Bildung ist gefährlich:* Religion ist mehr als ein Gefühl. Eine rein subjektiv empfundene, von der Basis der Vernunft getrennte Religiosität lässt sich leicht in die Irre leiten. Der theologisch schlecht begründete Fanatismus eines „Islamischen Staats“ ist dafür ebenso ein Beispiel wie manche fundamental christliche Bewegung etwa in den USA. Wer die Vernunft als allgemeine Diskussions- und Reflexionsebene verlässt, kann über verschiedene Glaubensrichtungen hinweg keine Gemeinsamkeit mehr erzielen. Daher hat

⁸ OVG Berlin-Brandenburg, Beschluss vom 23.04.2009 – OVG 3 S 43.09.

⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M. 2006, 112 f.

die Gesellschaft ein Interesse daran, dass gerade dieser Zusammenhang oder jedenfalls die Widerspruchsfreiheit von Religion und Vernunft erkannt wird. Dies lässt sich ohne religiöse Bildung nicht erreichen.

– *Religionsunterricht ist ein Mittel der Integration:* Im Religionsunterricht werden die Schüler dort abgeholt, wo sie herkommen. Gerade in einer kulturell vielfältigen Gesellschaft ist es wichtig, dass junge Menschen sich auch in ihrer eigenen kulturellen Identität angenommen fühlen und lernen, sich mit ihren hergebrachten Glaubensvorstellungen in unsere Gesellschaft einzubringen. Hierfür sollen sie auch in ihrem religiösen Umfeld sprachfähig sein. Einfach ausgedrückt: Man kann einem islamischen Jungen im Ethikunterricht zeigen, dass der Mensch edel, hilfreich und gut ist, im Übrigen Männer und Frauen im Wesentlichen gleichberechtigt sind. Erklärt diesem Jungen jedoch sein Vater beim Abendbrot, dass dessen ungeachtet seine Schwester ein Kopftuch zu tragen habe, weil das schließlich so im Koran stehe, wird er nichts zu entgegnen haben. Lernt dasselbe Kind aber im islamischen Religionsunterricht etwas über den Ursprung des Kopftuchtragens und kann es unter Umständen seinem Vater beispielsweise erklären, dass das Tragen des Kopftuchs vorislamischen Ursprungs und keineswegs ein zwingendes Gebot des Korans ist, wird es mit seinem Vater eine ganz andere Diskussion führen können. Vater wie Sohn werden lernen können, ihre westliche Lebens-

wirklichkeit mit seiner/ihrer eigenen religiösen Tradition in Einklang bringen zu können. Wer mithin an wirklicher ethischer Bildung interessiert ist, darf religiöse Gegebenheiten nicht außer Acht lassen.

– *Religion ist ein menschliches Grundbedürfnis:* Der bedingungslose Glaube an die Erkenntnisfähigkeit der Naturwissenschaften dürfte spätestens seit Einstein der Vergangenheit angehören. Wir wissen, dass wir vielleicht Erkenntnisse widerlegen können, sie aber regelmäßig ohne Grundannahmen nicht positiv beweisen können. Wir sind daher, wenn wir überhaupt etwas wissen wollen, in gewisser Weise zum Glauben verurteilt. Mithin gehört Glauben jedenfalls für die nachdenklichen Menschen zu einer Grundbedingung ihrer menschlichen Existenz. Ohne Glauben ist Erkenntnis schlicht nicht möglich. Glauben gehört daher nicht nur zu den Grundbedürfnissen, sondern auch zu den Grundvoraussetzungen eigentlichen Menschseins. Es steht dem Staat gut an, dieses Bedürfnis als Teil der Persönlichkeitsentfaltung zu fördern, auch mit einem Angebot für Religionsunterricht.

– *Gesellschaft braucht Persönlichkeitsbildung:* Eine Gesellschaft lebt nicht nur von der Summe des in ihr angesammelten Wissens, sondern auch durch die aus ihr hervorgegangenen Persönlichkeiten. Zur Persönlichkeitsbildung gehört jedoch wesentlich das Ringen mit der eigenen Existenz generell und mit der Gottesfrage im Besonderen. In einer pluralen Gesellschaft muss so der Staat ein Interesse daran haben, dass jeder seinen Weg findet, um zur ausgeglichenen und in sich ruhenden Persönlichkeit zu werden. Schon aus diesem Grund hat die Gesellschaft jedes Interesse daran, den Einzelnen auch religiös fortzubilden.

– *Wissen um Religion gehört zum kulturellen Grundwissen:* Das Wissen über Re-

Weiterführende Literatur:

Otmar Jung, Direkte Demokratie in Berlin, Der Fall „Pro Reli“ 2007–2009, Berlin 2011. Eine umfassende Darstellung der gesamten Kampagne sowie Analyse unter politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten.

ligion und religiöse Unterschiede ist in unserer Gesellschaft zum Teil erschreckend gering. Über viele persönliche Gesprächserlebnisse könnte ich hier berichten, in denen mir ansonsten hervorragend ausgebildete Menschen nicht einmal ansatzweise erklären konnten, welche Grundunterschiede zwischen den christlichen Konfessionen oder diesen und anderen Religionen bestehen. Die Kenntnisse über andere Religionen, insbesondere von Islam und Judentum, sind meist nicht einmal rudimentär vorhanden. Verantwortet zu glauben setzt voraus zu wissen, woran man glaubt, aber auch, was den eigenen Glauben von anderen Überzeugungen unterscheidet.

4 Nachwirkung

Nach etwas mehr als zehn Jahren stellt sich die Frage, ob uns diese Initiative heute noch etwas zu sagen hat. Ich meine ja!

4.1 Innere Wirkung

Es ist uns gelungen, im Rahmen der Unterschriftensammlung Menschen dazu zu bewegen, für ein religiöses Thema auf die Straße zu gehen. Dies war für viele eine völlig neue Erfahrung, auf der Straße zu stehen, Unterschriften zu sammeln und sich dabei mitunter sogar beschimpfen zu lassen, und zwar letztlich für eine Handlung aus innerer Glaubensüberzeugung. Am Ende jedoch waren viele stolz auf das, was sie gemacht hatten. Das hat nachgewirkt.

Eine evangelische Religionslehrerin erzählte mir gegen Ende der Initiative, welch schönes ökumenisches Erlebnis es für sie gewesen sei, gemeinsam mit ihren

katholischen Mitchristen etwas unternommen zu haben, ohne dass es gleich um unterschiedliche Sakramentsverständnisse gegangen sei. Es war dies ein Schritt von der Ökumene des sich Betrachtens hin zu einer Ökumene des gemeinsamen Handelns – für viele ein echter Perspektivwechsel.

4.2 Äußere Wirkung

Die Anzahl der am Religionsunterricht Teilnehmenden hat zwar in den letzten Jahren abgenommen, allerdings nur sehr gering. Nach Einschätzung eines Vertreters der katholischen Kirche in Berlin mag dies auch daran gelegen haben, dass den Eltern und Schülern die Bedeutung des Religionsunterrichts vor Augen geführt wurde. Wenn sich schon die ganze Stadt darum streitet, kann der Religionsunterricht nicht so ganz belanglos sein.

Viele Menschen in der Stadt haben zum ersten Mal erlebt, dass die Frage nach Gott in die Mitte einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung gestellt wurde. Bei der Anhörung im Abgeordnetenhaus vom 22. Mai 2008 äußerte sich ein Vertreter des Humanistischen Verbands Deutschland in Bezug auf den Lehrplan der evangelischen Kirche. Danach sollen die Schüler lernen, die Frage nach Gott zu stellen. Er meinte: „Es mag in Regionen, z.B. im Süden Deutschlands, noch üblich sein, dass man ein solches Lernziel in der öffentlichen Schule nicht besonders in Frage stellt. Aber in einer aufgeklärten, liberalen und mehrheitlich säkular orientierten Stadt wie Berlin kann ein solches Lernziel doch nicht ernsthaft Teil des staatlichen Curriculums sein.“¹⁰ Deutlicher kann man den Unterschied zu unserer Kampagne gar nicht machen: Die Frage

¹⁰ Abgeordnetenhaus von Berlin, 16. Wahlperiode Wortprotokoll BildJugFam 16 / 24 vom 22. Mai 2008, 8.

nach Gott ist eine urmenschliche Frage, sie aus der Bildung zu verdrängen, wäre nicht nur kulturell ein Armutszeugnis, Unterricht ohne diese Frage würde einem ganzheitlichen Bildungsideal nicht gerecht.

Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich in Berlin und Brandenburg eher verbessert. Die Kirchen wurden als gesellschaftlich relevant wahrgenommen, das kirchliche Milieu als eines, das gegebenenfalls für seine Interessen genauso kämpfen kann wie andere soziale Gruppen. Das jedoch ist in einer Demokratie wichtig. Immerhin ist Demokratie die ständige Auseinandersetzung mit Meinungen; ein Beharren auf tradierten Rechten und Pflichten hilft auf lange Sicht nichts. Vielleicht mag es ein Zufall sein: Als die Bundesregierung mit den Ministerpräsidenten während der Corona-Krise in einem gemeinsamen Papier ausdrücklich ein Verbot des Abhaltens von Gottesdiensten aussprach (was in diesem Kontext ziemlich eindeutig verfassungswidrig gewesen sein dürfte), wurde dies von Berlin und Brandenburg so nicht umgesetzt. Vielleicht hat man einfach Respekt vor der gesellschaftlichen Kraft der Kirchen. Die Kirchen haben sich dennoch an die allgemeinen Regelungen für Versammlungen gehalten.

5 Ausblick

In der Sache hat die Debatte einen gesellschaftlichen Grunddissens offenbart: Leben wir in einer Gesellschaft, die mit Pluralität nicht nur umgeht, sondern sie fördert? Streben wir eine bedingungslose Harmonie an oder leben wir mit den unterschiedlichen Lebensentwürfen, ja fördern sie gar?

Der Staat hat die Rahmenbedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens zu garantieren. Dabei hat er nicht nur ein kon-

fliktfreies Miteinander zu ermöglichen, er hat auch die Grundbedürfnisse der Menschen zu fördern. Zu diesen gehört wesentlich die religiöse Frage, die Frage nach Gott. Diese darf der Staat nicht selbst beantworten, er würde sich damit an die Stelle des obersten Wertvermittlers setzen, die ihm nicht zusteht. Lediglich den Rahmen kann er setzen. Ein staatlicherseits verpflichtendes Fach Ethik, in dem gezielt Werte vermittelt werden sollen, steht immer in der Gefahr dieser Übergriffigkeit. In keinem Fall kann es leisten, was es will: weltanschaulich neutral zu bleiben und gleichzeitig einen echten Beitrag zur Wertebildung der Schüler zu leisten.

Ich meine daher, dass die Berliner Lösung nicht die letzte Antwort ist. Letztlich wird eine von den Grundfragen menschlicher Existenz losgelöste Ethik immer ihre Schwächen haben, zumal wenn sie vom Staat vermittelt wird. Freilich ist das Aushalten von Unterschieden, die Förderung der Herausbildung unterschiedlicher Überzeugungen immer das größere Wagnis. Dies jedoch liegt in der Natur einer freien Gesellschaft. Und nur diese Freiheit bringt eine Gesellschaft wirklich voran.

Der Autor: *Christoph Lehmann, geboren 1961 in Berlin, Studium der Rechtswissenschaft an der Freien Universität Berlin, der Université de Genève und der University of Texas at Austin, Referendariat in Berlin, 1989 Promotion zum Dr. iur., seit 1990 Rechtsanwalt zunächst in Hamburg, ab 1992 in Berlin, seit 1996 auch als Notar zugelassen; in verschiedenen parteipolitischen Funktionen aktiv sowie Justitiar der CDU Berlin; im Erzbistum Berlin unter anderem im Diözesanvermögensverwaltungsrat und im Diözesanrat tätig; ferner stellvertretender Bundesvorsitzender der Katholischen Elternschaft Deutschlands.*

Martin Blay

Mit Jugendlichen Geister unterscheiden lernen

Pfarreien als Exerzitienort für junge Menschen

Die Fruchtbarmachung des ignatianischen Konzepts einer Unterscheidung der Geister für die gesamte Kirche gehört zu den zentralen Anliegen des Pontifikats des Jesuitenpapstes Franziskus, das er in seinem Apostolischen Schreiben *Gaudete et exsultate* ausführlich beschrieben und im nachsynodalen Dokument *Christus vivit* noch einmal dezidiert auf die weltkirchliche Jugendarbeit hin entfaltet hat.¹ Insbesondere weist er dabei auf die Frage der Berufungsklä rung hin, welche in der Findungsphase der späten Adoleszenz eine Suche nach den eigenen Kraftquellen und der spezifischen Gottesbeziehung des einzelnen Christen ermöglichen soll. In diesem Zusammenhang ist es eine bislang zu wenig beachtete Sinnspitze des Abschlussdokumentes zur Jugendsynode, dass ein solcher Exerzitien- und Begleitungsprozess nicht nur als Aufgabe etwa einer überregional agierenden Berufungspastoral angesehen wird, sondern auch das konkrete Leben in den einzelnen Pfarreien vor Ort prägen

soll.² Nimmt man diese Forderung ernst, dann ist es eine zentrale Aufgabe zukünftiger Gemeindepastoral, Formate geistlicher Begleitung und Berufungsklä rung von Jugendlichen in ihrer gewohnten Alltagsumgebung anzubieten. Darüber hinaus ergibt sich für Katechese und Religionsunterricht der Grundauftrag, die Frage nach der Unterscheidung der Geister in jugendgemäßer Weise so zu stellen, dass sie die unvoreingenommene und freiheitliche Wahl des eigenen Lebensweges thematisiert. Daher versteht sich die folgende Dokumentation eines Jugendexerzitienprojektes in der Pfarreiengemeinschaft Königsbrunn als Beitrag zur konkreten Umsetzung der Vorschläge der Jugendsynode in einer Vorstadtgemeinde des Bistums Augsburg.

1 Biografischer Zugang

Die Äußerungen von Papst Franziskus zur Unterscheidung der Geister treffen in

¹ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit* von Papst Franziskus an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 218), Bonn 2019, 278–298; online: https://www.dbk-shop.de/de/nachsynodales-apostolisches-schreiben-christus-vivit-papst-franziskus-jungen-menschen-ganze-volk-gottes.html?info=29101&dl_media=30964 [Abruf: 12.08.2020]; *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, 170; online: https://www.dbk-shop.de/de/deutsche-bischofskonferenz/verlautbarungen-des-apostolischen-stuhls/apostolisches-schreiben-gaudete-et-exsultate-heiligen-vaters-papst-franziskus-ruf-heiligkeit-welt-heute.html?info=27727&dl_media=28241 [Abruf: 12.08.2020].

² Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit* (s. Anm. 1), 216, 250–277.

Deutschland auf eine kirchliche und gesellschaftliche Gemengelage, die vielfach von Ungleichzeitigkeiten und Ambiguitäten geprägt ist. Insofern verbietet es sich für kirchliche Mitarbeitende von vornherein, einfach Jugendexerzitien „zu machen“, da sonst die Gefahr besteht, ein spirituelles Programm an den inneren Bedürfnissen der Jugendlichen vorbei abzuspuhlen.³ Vielmehr gilt es zunächst, den durch ein solches Projekt angestoßenen Prozess als Schwellenerfahrung wahrzunehmen, wenn im Anschluss an Fowler angenommen werden darf, dass sich ein Großteil der Teilnehmenden auf der synthetisch-konventionellen Stufe des Glaubens befindet, sodass im Großen und Ganzen noch die vom familiären Umfeld und Freundeskreis übernommenen religiösen Ansichten tonangebend sind.⁴ In dieser für die Pubertät und auch das späte Jugendalter typischen Phase sind Angebote besonders wichtig, die behutsam ein bereits eher individuierend-reflektierendes Glaubensverständnis vorbereiten, bei dem junge Erwachsene selbst Verantwortung für ihre Wertvorstellungen übernehmen. Ignatianische Jugendexerzitien können in diesem Sinne als Anleitung zu autonomem Denken und Handeln verstanden werden, wodurch sich der Glaube in gesunder Weise von übernommenen Denkmustern eman-

zipiert und dialogisch neu auf seine Umgebung hin ausrichtet, sodass er im mittleren Lebensabschnitt tragfähig bleibt. Insofern ist von vornherein klar, dass ein solcher Ansatz Jugendliche und junge Erwachsene selbst in die Erarbeitung der Exerzitienwoche miteinbindet, weil die Fähigkeit, verantwortete Entscheidungen zu treffen, nicht erst im Rahmen der Übungen erworben wird, sondern im Sinne eines zumindest partiell selbstgesteuerten Lernens von Beginn an die Planung und Gestaltung der gemeinsamen Tage prägen sollte.

In diesem Zusammenhang kann die Beschäftigung mit der Biografie des Ignatius von Loyola als Glücksfall für die Begegnung heutiger Jugendlicher mit einem klassischen Heiligen der katholischen Kirche gesehen werden – gerade weil er ein bewegtes, in manchem auch fragwürdiges und umstrittenes Leben geführt hat. Im Sinne biografischen Lernens ist denn auch eine Konzentration auf jene biografischen Lebenswenden interessant, an denen Ignatius sich neu ausgerichtet und umorientiert hat, sodass nicht nur der Vorbildcharakter, sondern auch die Brüchigkeit seiner Lebensgeschichte sichtbar zu werden vermag.⁵ So kann sichergestellt werden, dass nicht nur idealisierte Höhepunkte, sondern auch die Widersprüchlichkeiten und Sackgassen seiner Vita zu Lernorten für

³ Zur Problematik einer bloßen Unterweisung junger Menschen vgl. ebd., 212. Für den soziologischen Hintergrund sind hier die Ergebnisse der Shell-Jugendstudie erhellend, die zumindest implizit die Notwendigkeit einer Entscheidungskompetenz auf dem pluralen Markt der Möglichkeiten verdeutlichen; vgl. *shell-youth-study-summary-2019-de-1.pdf_jugendstudie_2019_CC2018*, 16–29, online: <https://www.shell.de/ueber-uns/shell-jugendstudie.html> [Abruf: 12.08.2020].

⁴ Vgl. *Georg Hilger / Hans-Georg Ziebertz*, II.4 Wer lernt? – Die Schülerinnen und Schüler als Subjekte religiösen Lernens, in: *Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz* (Hg.) *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2010, 175–193, hier: 189.

⁵ Zur Theorie des biografischen Lernens vgl. besonders *Hans Mendl*, *Modelle – Vorbilder – Leitfiguren. Lernen an außergewöhnlichen Biographien*, Stuttgart 2015, 127–150.

Entscheidungsprozesse junger Menschen werden.⁶ Auch wenn heutige Jugendliche aus dem Bereich der bürgerlichen Mitte kaum Kriegserfahrungen oder Bekehrungserlebnisse wie Ignatius erlebt haben dürften, so kennen sie doch Zeiten innerer Leere, die ebenso von Langeweile wie von Unrast geprägt sein können.⁷ Ebenso lässt sich von längeren Urlauben, Work-and-Travel-Aufenthalten oder Erasmussemestern, die für viele Jugendliche etwa aus den Reihen der Mittelschicht oder der aktiven Performer beinahe selbstverständlich zum Lebenslauf gehören,⁸ eine Brücke zum Leben des Ignatius schlagen, der im Laufe seiner Ausbildung nacheinander Barcelona, Paris, Venedig und schließlich Rom bereiste. Hinsichtlich des späteren Lebens des Ignatius ergibt sich zudem ein Anknüpfungspunkt durch seine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den Autoritäten seiner Zeit, die zwar nicht auf eine generelle Systemkritik, wohl aber auf die Anerkennung eines veränderten Lebensgefühls abzielten.⁹ Wohlbehütete Kindheit, exzessiver Lebensdurst in der Adoleszenz, Sinnsuche in der Berufsfindungsphase und Eintreten für die eigenen Ideale machen daher, bei aller bleibenden Fremdheit, die Biografie des Ignatius zu einem idealen Feld der Auseinandersetzung

mit Grundanliegen der Exerzitien ebenso wie des eigenen Lebens.

2 Maßnahmen an Ignatius

Von daher gilt es, aus dem vielgestaltigen Material seiner geistlichen Übungen eine wohlbegründete Auswahl zu treffen, die wiederum in engem Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit der Teilnehmenden steht. Dabei bietet sich zunächst ein Maßnehmen an der Differenzierung zwischen lebensfördernden und das Leben einengenden Möglichkeiten an, die Ignatius auf dem Krankenlager bei der Lektüre von Ritterromanen und des Lebens Jesu und der Heiligen empfand.¹⁰ Das hieraus entwickelte Konzept einer Unterscheidung der Geister ist als Methode für Entscheidungsprozesse konzipiert, und zwar sowohl für scheinbar triviale Handlungsoptionen im Alltag als auch für die Wahl eines bestimmten Lebensweges oder der eigenen Berufung.¹¹ Natürlich darf Berufungsklä rung hierbei nicht in einem engen und letztendlich fragwürdigen Sinne als Werbung für den Priester- oder Ordensberuf verstanden werden, sondern als ganzheitliche Frage nach dem Willen Gottes für das eigene Leben und dem sich daraus er-

⁶ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers. Übers. von Peter Knauer, Würzburg 2015, bes. Nr. 1–11, 18–31, 73–86; *Stefan Kiechle*, Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität, Würzburg 2010, 11–82.

⁷ Vgl. der Hinweis auf die heilsame Wirkung ignatianischer Spiritualität angesichts einer Kultur des „Zappings“ und der Überforderung vieler junger Menschen durch den technischen Fortschritt im Alltag in *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christus vivit (s. Anm. 1), 279.

⁸ Vgl. hierzu die aktuelle Milieugliederung der Sinusstudie: <https://www.sinus-institut.de/sinus-loesungen/sinus-milieus-deutschland/> [Abruf: 12.08.2020].

⁹ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers (s. Anm. 6), Nr. 73–86.

¹⁰ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen. Übers. von Peter Knauer, Würzburg 2015, Nr. 313–327; *Stefan Kiechle*, Ignatius von Loyola (s. Anm. 6), 106–113.

¹¹ Vgl. *Peter Köster*, Zur Freiheit befähigen. Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Ein Kommentar mit Hinweisen für die Praxis des Begleitens, Würzburg 2017, 143–144.

gebenden sinnstiftenden Einsatz der eigenen Ressourcen und Fähigkeiten. Angesichts des Privilegs und der Bürde, in der heutigen Zeit selbstbestimmt eigene Wege gehen zu dürfen und sich nicht mehr bedingungslos auf von der Umgebung vorgegebene traditionelle Muster verlassen zu können, ist die Fähigkeit, wohldurchdachte Entscheidungen zu treffen und eigene Standpunkte einzunehmen, eine zentrale persönliche Kompetenz in Beruf und Alltag. Insofern geht es bei der Unterscheidung der Geister zuallererst um die anfanghafte Einführung in eine Methode, die den Exerzitanten dann vielleicht auf lange Sicht gesehen durch Wahrnehmungsübungen zu einem vertieften Verständnis seiner selbst führen kann.¹² Ganz folgerichtig umfassen die von Ignatius dafür vorgeschlagenen Regeln als zentrale Elemente zunächst das Nachspüren eigener Gefühle und innerer Regungen, sodann deren Erkenntnis, Unterscheidung und Benennung sowie schließlich eine Beurteilung für die Lebensausrichtung des Betrachtenden.¹³

Selbstverständlich war bereits für Ignatius klar, dass die geistliche Analyse der eigenen Persönlichkeit einer zuträglichen Umgebung bedarf, in der die nötige Ruhe und Gelassenheit für die Ergründung innerer Hindernisse und Ressourcen herrscht. Gleichzeitig hat er bewusst darauf verzichtet, den von ihm begleiteten Menschen über das gesamtkirchliche Leben hinausgehende fixe Gebetspraktiken aufzuerlegen. Bezieht man die im Ge-

folge des Zweiten Vatikanischen Konzils neu erkannte Bedeutung der Tagzeitenliturgie in die Überlegungen mit ein und denkt an die Vorgaben zur täglichen Gewissenserforschung im Exerzitienbuch, kommt daher festen Gebetszeiten am Morgen, Mittag und Abend besonderes Gewicht zu.¹⁴ Allerdings muss an dieser Stelle die gegenwärtige Skepsis von Jugendlichen gegenüber vorgefertigten und überkommenen Ordnungen oder Traditionen in Rechnung gestellt werden. Diesem Umstand kann nur dadurch begegnet werden, dass die Teilnehmenden in die Planung des Tagesablaufs und von Stille- und Gebetszeiten miteinbezogen werden und eigene Vorschläge aktiv einbringen können. In jedem Falle sollte durch die Grundhaltung der Leiter deutlich werden, dass es gerade nicht um das stupide Abarbeiten eines auferlegten Gebetspensums oder einer festgefügt Tagesstruktur gehen kann. Transparentes Ziel sollte vielmehr die Pflege eines gelungenen Miteinanders mit Gott sein.

Schließlich ist der Gemeinschaftsbezug der Jugendexerzitien ins Bewusstsein zu heben, weil das Zusammenleben in der Gruppe nicht nur aus organisatorischen Gesichtspunkten erfolgt, sondern ein wesentliches Element des geistlichen Prozesses selbst darstellt. Zum einen kann die Exerzitiengruppe den gemeinsamen Austausch des tagsüber Erlebten sowie der inneren Prozesse gewährleisten, soweit Jugendliche dies mit anderen teilen möchten.¹⁵ Zum anderen können die hier skiz-

¹² Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen (s. Anm. 10), Nr. 315–316; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit* (s. Anm. 1), 280–281.

¹³ Vgl. *Peter Köster*, Zur Freiheit befähigen (s. Anm. 11), 147.

¹⁴ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen (s. Anm. 10), Nr. 24–26; *Angelus A. Häußling*, Tagzeitenliturgie, in: LThK 9³1993, 1232–1241, hier: 1240.

¹⁵ Vgl. *Georg Mühlenbrock*, Aktion nach Innen. Exerzitien und Einkehrtage für die Jugend, Düsseldorf 1960, 21–24.

zierten Jugendexerzitien neben der persönlichen Frucht für die Teilnehmenden auch zur spirituellen Vertiefung von Pfarreigruppen, wie etwa einer Pfarrjugend oder einer Ministrantengemeinschaft, führen, sodass hier im besten Fall Kirche im Kleinen erfahrbar wird. Eine solche Ausrichtung steht in engem Bezug zur Wiederentdeckung monastischer Traditionen, welche auch den zeitlich begrenzten Rückzug aus der gewohnten Alltagswelt und die Annahme eines asketischen Lebensstiles kennt, der durch bewussten Verzicht auf Überfluss eine Rückbesinnung auf die eigentlichen Grundbedürfnisse des Lebens ermöglichen will. Ignatius selbst greift diesen Gedanken im Exerzitienbuch in der Rede vom rechten Maß auf, wobei es ihm hierbei in erster Linie nicht um die Vollbringung frommer Werke geht, sondern um das Finden einer Balance für das eigene Leben inmitten der Bedürfnisse und Ansprüche der Alltagswelt.¹⁶ Für heutige Jugendliche ergibt sich daraus eine große Nähe zur Suche nach einem sozial rück-sichtsvollen und ökologisch ausgeglichenen Lebensstil, der sich, bei allem Streben nach größerer Lebensfülle, durch gemeinschaftliches Leben und Verzicht auf überbordenden Konsum auszeichnet.

3 Partizipative Vorbereitungsstruktur

Bei der Planung und Hinführung auf die Jugendexerzitien ist davon auszugehen, dass auch kirchlich gebundenen Jugendlichen eine für sie fremde und nicht einfach zugängliche Dimension des Glaubens erschlossen wird, die gelegentlich zwar subkutan auch anderen pfarrlichen Angeboten zugrunde liegen mag, aber kaum einmal explizit ins Bewusstsein gehoben wird. Um mögliche Teilnehmende zu einer echten Entscheidung gegenüber dem angebotenen Projekt zu befähigen, ist es daher unerlässlich, bereits in den Monaten vor der Durchführung immer wieder Elemente ignatianischer Spiritualität in geistliche Impulse, Jugendgebete oder Jugendgottesdienste einfließen zu lassen, sodass eine gewisse Vertrautheit angebahnt werden kann. Wichtig ist es, nach deren Durchführung jeweils eine kurze Reflexion anzuschließen, bei der noch offene Fragen oder Bedenken geklärt werden können und bei den Anleitenden ein Gespür für bleibende Fremdheit und wachsende Vertrautheit entsteht.¹⁷

Ganz bewusst sollte im Kontext der Pfarrei auf eine öffentliche Ausschreibung

¹⁶ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen (s. Anm. 10), Nr. 83–84. Zum New Monasticism vgl. *Ian Mobsby/Mark Berry*, *A New Monastic Handbook. From Vision to Practice*. Norwich 2014.

¹⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint auch der Begriff „Jugendexerzitien“, der seit den 1960er-Jahren vielfach harschen Angriffen ausgesetzt war und heute kaum noch verwendet wird, als unproblematisch. Zur kritischen Einordnung vgl. *Jan H. Schneider*, Die Umkehr üben. Trainingstage für junge Menschen, Hamm ²1988, 7; vgl. auch *Maria-Regina Bottermann*, Religiöse Orientierungstage. 12 Modelle für Gymnasien, Real- und Berufsschulen, München 1983, 10. Inhaltlich besteht eine gewisse Nähe zu verwandten geistlichen Übungsformen wie Straßenexerzitien, Time-Out-Projekten oder Konfi-WGs im protestantischen Bereich; vgl. hierzu etwa *Christian Herwartz*, Am Anfang eine Bitte und am Ende Dankbarkeit über die empfangenen Geschenke, in: *Christian Herwartz* u. a. (Hg.) *Im Alltag der Straße Gottes Spuren suchen. Persönliche Begegnungen in Straßenexerzitien*. Neukirchen-Vluyn 2016, 10–13; https://www.firmung-feiern.de/materialien/#acco_d8eba34a_6 [Abruf: 12.08.2020]; *Irena Güttel*, Ohne Eltern – Leben in der Konfirmanden-WG, 2011, online: http://www.kruschel-kinder.de/wissen/deine-welt/Ohne_Eltern_-_Leben_in_der_Konfirmanden-WG_11275965.htm [Abruf: 12.08.2020].

verzichtet und eher das persönliche Gespräch mit geeigneten Jugendlichen und jungen Erwachsenen gesucht werden. So können Missverständnisse zügig ausgeräumt und Fragen sofort beantwortet werden, wobei gleichzeitig sichergestellt ist, dass sich nur Personen auf das Wagnis der Exerzitien einlassen, die eine entsprechende Charakterfestigkeit besitzen. Hinzu kommt, dass die zu erwartende Intensität der gemeinsam verbrachten Zeit eine überschaubare Gruppengröße erfordert, sodass die Höchstteilnehmerzahl zehn Personen nicht überschreiten sollte. Ansonsten besteht die Gefahr, dass der ganz persönliche Entwicklungsprozess des Einzelnen nicht mehr ausreichend in Form von individuellen Gesprächsangeboten begleitet werden kann und sich die Leitenden selbst überfordern. Um jede Form von Druck zur Teilnahme zu vermeiden, aber dennoch auf eine gewisse Verbindlichkeit hinzuwirken, kann ein schlichter Anmeldezettel erstellt werden, auf dem zentrale Anforderungen wie Schweigephasen, regelmäßige Gebetszeiten sowie ein Zusammenleben auf engstem Raum benannt werden und von den Interessenten zunächst die Teilnahme am Vorbereitungsabend, nicht aber für die gesamte Exerzitienwoche zugesagt wird.¹⁸

Größte Bedeutung für das Gelingen des Projektes kommt dem Vorbereitungsabend zu, der am besten circa zwei Wochen vor Beginn der Exerzitienwoche angesetzt werden sollte, um den Teilnehmenden noch einmal ausreichend Zeit zu geben, die erhaltenen Informationen sacken zu lassen, in sich zu gehen und ihre tatsächliche Bereitschaft zur Teilnahme zu erwägen. An erster Stelle sollte der Abend jungen Menschen ermöglichen, der Bio-

grafie des Ignatius von Loyola zu begegnen, wobei sich beispielsweise ein visueller Einstieg mit Bildkarten empfiehlt, die Szenen aus dem Leben des Ignatius, Postkarten der von ihm aufgesuchten Städte oder abstrakte Imaginationen der Inhalte seiner geistlichen Übungen umfassen. Erlaubt man den Teilnehmenden – zu Beginn und ohne vorherige Erklärung – eine Bildkarte auszuwählen und sich mit dieser kurz vorzustellen, erhöht sich die Chance, dass von Anfang an eine Verknüpfung zwischen dem Lebensweg des Ignatius bzw. seiner Spiritualität und eigenen lebensbedeutsamen Erfahrungen entsteht. Je nach Leistungsstärke der Gruppe kann sich daran eine kürzere oder längere Vertiefung in Kleingruppen zu ausgewählten Gesichtspunkten des Exerzitienbuches anschließen, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Unterscheidung der Geister, die Bedeutung von Gebetszeiten und das gemeinschaftliche Leben gelegt werden sollte. Der zweite Schwerpunkt des Vorbereitungsabends kann sodann der konkreten Planung der Exerzitienwoche gelten und den Teilnehmenden eine möglichst weitreichende Mitbestimmung bei der Festlegung von Essens- und Gebetszeiten sowie weiteren organisatorischen Rahmenbedingungen einräumen. Einerseits wird so im Sinne des selbstgesteuerten Lernens die Übertragung des bisher Erlernten auf die Lebenswirklichkeit der Jugendlichen ermöglicht, während die Teilnehmenden andererseits von Beginn an animiert werden, selbst Verantwortung für das Gelingen der gemeinsamen Tage zu übernehmen. Zum Abschluss des Vorbereitungsabends bietet es sich an, im Sinne einer punktuellen Partizipation an authentischen Formen von Spiritualität zum Tagesrückblick ein Ge-

¹⁸ Vgl. Georg Mühlenbrock, *Aktion nach Innen* (s. Anm. 15), 21–24.

bet der liebenden Aufmerksamkeit durchzuführen, weil dieses bei Interesse auch ohne größeren Aufwand von den Teilnehmern eigenständig im Vorfeld der Exerzitien durchgeführt werden kann.¹⁹

4 Spirituelle Ausgestaltung

Für das hier vorgestellte Exerzitienprojekt ist, unabhängig von der konkreten Ausformulierung für einen bestimmten Teilnehmerkreis, hinsichtlich der inhaltlich-methodischen Gestaltung die Unterscheidung der Geister das wichtigste Element der geistlichen Übungen, weil es Jugendlichen und jungen Erwachsenen ein Modell für Entscheidungsprozesse in ihrem Leben anbietet. In Anbetracht der gegenwärtigen Kommunikationspsychologie kann dieser etwas sperrige spiritualitätsgeschichtliche Fachbegriff für heutige Exerzitanten vielleicht am besten mit einem Hören auf die innere(n) Stimme(n) verdeutlicht werden. Legt man etwa das Modell des inneren Teams von Schulz von Thun zugrunde, so können eigene Antriebe, Motivationen und Charakterzüge herausgefiltert werden, indem sie als Persönlichkeitsanteile interpretiert werden, die sich in verschiedenen Situationen mit ihrer je eigenen Welt-sicht einbringen und zu einem konkreten Sprechverhalten führen.²⁰ Davon ausgehend kann die Unterscheidung der Geister für heutige Jugendliche in dreifacher Weise zum Gegenstand des geistlichen Prozesses werden: Zum einen ist bei der Auswahl von Schrifttexten darauf zu achten, Ab-

schnitte zu wählen, die den Umgang mit eigenen Begabungen oder inneren Regungen thematisieren – man denke beispielsweise an die Versuchungsgeschichte oder das Gleichnis von den Talenten. Zum anderen sollten die Begleitenden im Einzelgespräch ein offenes Ohr für anstehende Entscheidungsprozesse und die Wahl eines je größeren Lebenszieles haben und die Verbindung zu intrapersonalen Antrieben ins Bewusstsein heben. Und schließlich kann eine eigene thematische Einheit zum Hören auf die inneren Stimmen angeboten werden, bei der diese bewusst wahrgenommen, benannt, visualisiert und mit typischen Äußerungen versehen werden, um sie sowohl in ihrer Bedeutung als auch in ihrer Begrenztheit für persönliche Lebensentscheidungen erkennen zu können.

Daneben kommt dem Einfinden in einen persönlichen Gebetsrhythmus besondere Bedeutung zu, der unbedingt auch von längeren Zeiten der Stille geprägt sein sollte, um der inneren Entwicklung und dem Nachgehen der Impulse Raum zu geben. Von diesem Gesichtspunkt her lässt sich das Morgengebet als etwa zwanzig Minuten dauernde Frühschicht ansetzen, die durch eine Einladung zu bestimmten Beobachtungen oder Handlungen das Betrachtungsmotiv für den jeweiligen Tag vorgibt. Unbedingt sollte bereits an dieser Stelle das Leitmedium für den Tag – also im Regelfall die passende Bibelstelle – mit entsprechenden Impulsen verteilt werden. Der Problematik unterschiedlicher Aufstehzeiten bei den Teilnehmenden kann etwa dadurch begegnet werden, dass

¹⁹ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen (s. Anm. 10), Nr. 43. Zum Konzept einer punktuellen Partizipation in der Religionsdidaktik vgl. *Hans Mendl*, Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder, München 2008, 72–81.

²⁰ Vgl. *Friedemann Schulz von Thun*, Miteinander reden: 3. Das „Innere Team“ und situationsgerechte Kommunikation. Kommunikation, Person, Situation. Reinbek b. Hamburg ²⁷2018, 21–22.

die Frühschicht einmal für „Frühaufsteher“ und einmal für „Langschläfer“ angeboten wird, was unterschiedlichen Arbeitsrhythmen Rechnung trägt. Das Mittagsgebet hingegen kann in Form eines kurzen Innehaltens erfolgen, das eine Auszeit vom hektischen Getriebe des Alltags ermöglicht und den morgendlichen Impuls für den Tag wachzuhalten versucht. Durch häufigen Nachmittagsunterricht und diverse Freizeitaktivitäten muss dabei von stark wechselnden Teilnehmerzahlen ausgegangen werden, sodass im Sinne des gemeinschaftlichen Prozesses keine neuen Impulsaufgaben gegeben werden sollten, sondern eher auf eine Vertiefung der Inhalte der Frühschicht wertzu legen ist. Wichtigste Einheit des Tages ist das Abendgebet mit dem gemeinschaftlichen Gebet der liebenden Aufmerksamkeit. Dabei geht es zunächst darum, sich für die Gegenwart Gottes zu öffnen, Stille zuzulassen und innerlich zur Ruhe zu kommen. Anschließend folgt eine Wahrnehmungsübung, in welcher der vergangene Tag abschnittsweise durchgegangen wird, um alles zu sehen, was an positiven oder negativen Begebenheiten erspürt werden kann. So können bestärkende und ermutigende ebenso wie von Angst und Versagen geprägte Situationen noch einmal bewusst nachvollzogen und in Form einer Bitte, einer Klage, eines Bekenntnisses oder eines Lobpreises vor Gott gebracht werden. Schließlich sind die Teilnehmenden in einer Gesprächsrunde dazu eingeladen, anderen von ihren Erfahrungen zu berichten, wobei nach Mög-

lichkeit zwei Kleingruppen gebildet werden sollten, um ausreichend Möglichkeit zur Aussprache zu eröffnen. Dabei ist auf eine wertschätzende und diskrete Atmosphäre zu achten, in der sich die Jugendlichen gerne öffnen und mehr und mehr auch als Wegbegleitende füreinander da sind. Schließlich ist in Verbindung mit den Gebetszeiten auf die gemeinsame Mahlgemeinschaft bei Frühstück, Mittagessen und Abendessen zu achten, weil sich in ihr das Brotbrechen als zentrales christliches Erkennungszeichen realisiert, dadurch die Gebetsgemeinschaft weiter ausgedeutet und so die sakramentale Verbindung untereinander präfiguriert wird.

5 Charismenorientierte Begleitung

Die hier vorgestellten Jugendexerzitien bieten für Begleitende die Chance zu einer unverfälschten Begegnung mit der Lebensrealität kirchlich gebundener Jugendlicher. Das einwöchige Zusammenleben unter einem Dach bedeutet ein Fühlen am Puls der Zeit und das Teilen gemeinsamer Erfahrungen während der Exerzitientage, das im Idealfall in ein echtes Mitgehen im Alltag junger Menschen übergeht, woraus ein tieferes Verständnis für deren Probleme und Sorgen, aber auch für ihre inneren Antriebe und Energien wachsen kann.²¹ Damit weitet sich freilich der Blick auf ein dringend notwendiges, verändertes Rollenverständnis pastoraler Berufsgruppen in einer Kirche, die sich von einer Versorgungsan-

²¹ Vgl. zu dieser gesamtkirchlichen Aufgabenstellung *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 46; online: https://www.dbk-shop.de/de/deutsche-bischofskonferenz/verlautbarungen-des-apostolischen-stuhls/apostolisches-schreiben-evangelii-gaudium-papst-franziskus.html?info=21936&dl_media=19148 [Abruf: 12.08.2020].

stalt zur Selbstvergewisserung der bürgerlichen Mitte zu einer offenen und einladenden Gemeinschaft für möglichst breite Gesellschaftsgruppen wandeln wird müssen. Wenn es stimmt, dass Seelsorge unter diesen Vorzeichen nicht mehr nur als breitflächige Sakramentenvorbereitung gedacht werden kann, sondern sich der Stärkung des Charismas lebendiger kleinerer Gemeinschaften und einzelner Gläubiger zuwenden muss, könnte das hier vorgeschlagene Konzept vielleicht als Übergangsmodell verstanden werden: Parallel zur regulären Jugendarbeit (und potenziell auch in anderen Altersgruppen) erfolgt ein zeitlich begrenzter Rückzug in Kleingruppen, der zur Neujustierung und Vertiefung der eigenen Gottesbeziehung im Alltag einlädt. Die pastoral Mitarbeitenden in einer Pfarrei treten dabei als punktuell Begleitende mit dem Ziel einer Stärkung des jeweili-

gen Charismas sowie der Entdeckung persönlicher Berufungswege auf. Eine so konzipierte Unterscheidung der Geister könnte dann wirklich Grundlage für einen spirituellen Neuaufbruch von Kirche im Sinne von Papst Franziskus werden.

Der Autor: *Martin Blay, Dr. theol., arbeitet im Mentorat für Lehramtsstudierende des Bistums Augsburg; seit seiner Dissertation zum Thema Wunder (Natürliche Wunder?! Eine Rekonstruktion des Wunderbegriffes im Horizont der Emergenztheorie, Münster 2018) beschäftigt er sich schwerpunktmäßig mit der Vermittlung philosophischer und spiritueller Konzepte an Jugendliche und Junge Erwachsene (zus. mit Michael Winklmann [Hg.] Philosophieren über Gott und die Welt mit Calvin und Hobbes, Freiburg 2018).*

Hanjo Sauer

Von höchster fundamental-theologischer Relevanz

„Auch eine Geschichte der Philosophie“ –
Eine Leseerfahrung mit Habermas

1 Warum ist Habermas für die Theologie interessant?

Im Gegensatz zu einem neuscholastischen Ansatz, der versucht hat, das überzeitlich Bleibende zur Geltung zu bringen, ist heute in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Pastoralkonstitution, die lehrt, auf die „Zeichen der Zeit“ zu achten, eine zeit- und gesellschaftsunsensible Theologie nicht mehr denkbar. Zeitdiagnosen bieten unterschiedliche geisteswissenschaftliche Disziplinen. Einer der prominentesten Versuche, das „säkulare Zeitalter“¹ zu erklären, findet sich bei Max Weber. Er sieht in Folge des Zusammenbruchs religiöser und metaphysischer Weltanschauungen, der sich schrittweise mit der Aufklärung vollzieht, das Entstehen unterschiedlicher Diskurse im Bereich von Wissenschaft, Moral, Recht und ebenso im Bereich der Kunst. Mit dem Entstehen dieser Diskurse, die zunehmend mehr von Experten geführt werden, geht für die meisten Mitglieder der Gesellschaft, die nicht zu diesen Expertengruppen gehören, eine Verarmung der Lebenswelt einher.² Auf diesen Erklärungsversuch bezieht sich Jür-

gen Habermas. Seine Bedeutung wird von dem britischen Publizisten Stuart Jeffries so charakterisiert: „Kein deutscher Philosoph und Sozialtheoretiker seit Kant und Hegel hat ein vergleichbar komplexes intellektuelles System ausgearbeitet. Dabei beruht dieses interdisziplinäre System auf einer einzigen schlichten Idee: Wir überwinden unsere egozentrischen und ethnozentrischen Perspektiven und unsere Voreingenommenheiten, indem wir vernünftig kommunizieren, und gelangen so zu einem Konsens oder errichten sogar eine Gemeinschaft der Vernunft. [...] Für Habermas können wir lediglich durch vernünftige Diskussion in dem Rahmen, den er als ‚unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft‘ bezeichnet, zu einem rationalen Konsens gelangen.“³ Dieser Ansatz geht gleichzeitig mit einer Frontstellung gegen die als Relativismus empfundene Postmoderne einher. Deutlich macht sich auch hier das Erbe Kants bemerkbar, der sein Denken als Antwort auf die berühmten drei Orientierungsfragen des menschlichen Lebens sah.

Entscheidend für unsere Überlegungen ist die Frage, welcher Stellenwert reli-

¹ So der bekannte Titel von *Charles Taylor*. Sein Buch „Ein säkulares Zeitalter“ ist auf Deutsch erstmals 2009 erschienen. Inzwischen vielfach kommentiert, z.B. *Michael Kühnlein* (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2019.

² Vgl. dazu: *Stuart Jeffries*, *Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit*, Stuttgart 2019, 436.

³ Ebd., 425 f.

giösen Traditionen und ihren Geltungsansprüchen eingeräumt wird. In seiner Publikation „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ führt Habermas aus: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisende Überlieferungen in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“⁴ Im Hinblick auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube wird gesagt: „Die religiöse Seite muss die Autorität der ‚natürlichen‘ Vernunft anerkennen als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.“⁵

2 Der Leitfaden des Diskurses: Die Beziehung von Glauben und Wissen

Nun legte Jürgen Habermas im Jahr 2019 ein monumentales Werk mit über 1700 Seiten mit dem Titel „Auch eine Geschichte der Philosophie“⁶ vor. Wie im Vorwort erläutert, hätte der Titel ursprünglich heißen sollen: „Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen.“ (I,9)

Habermas gab den Bedenken des Verlanges gegen den zu kompliziert erscheinenden Titel nach und war mit einer Verkürzung einverstanden. Interessant ist vor allem das Formalobjekt der Untersuchung, dass nämlich die Beziehung von Glauben und Wissen als Schlüssel zur Entstehung des nachmetaphysischen Denkens angesehen wird. Im Vorwort heißt es: „Das Zeitalter der Weltbilder ist seit dem 17. Jahrhundert aus guten Gründen vorbei. Mich bewegt die Frage, was von der Philosophie übrigbleiben würde, wenn sie nicht nach wie vor versuchte, zur *rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen“ (I,12).⁷

In der okzidentalischen Konstellation von Glauben und Wissen hat nach Habermas die Entwicklung des christlichen Glaubensverständnisses selbst zu einem Schub der Vernunft und damit auch zu einer zunehmenden Säkularisierung beigetragen: „Schon die reformatorischen Bewegungen, die der Luther'schen Reformation vorausgegangen, aber innerkirchlich noch aufgefangen worden waren, sind zugleich Protestbewegungen eines verinnerlichten Glaubens und gleichzeitig Schübe zur Verweltlichung, das heißt zu einer ‚Säkularisierung‘ gewesen. [...] Aber mit dieser Bewegung *verselbständigt* sich die ‚Säkularisierung‘ und schlägt auf Kirche und Glauben selbst zurück. Mit einer gewissen Zeitverzögerung antworten dann Hobbes und Spinoza auf Luthers entschieden *theologische* Entkoppelung des Glaubens vom Wissen mit einer *philosophischen* Distanzierung der Wissenschaft vom historisierten

⁴ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, Frankfurt a. Main 2008, 14.

⁵ Ebd., 27.

⁶ Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

⁷ Hervorhebungen jeweils im Original.

Glauben.“ (I,24) Damit ist einer der entscheidenden Paradigmenwechsel in der Beziehung von Glauben und Wissen benannt, der das okzidentale Denken geprägt hat. Ursprünglich theologische Impulse haben eine Entwicklung der Ausdifferenzierung eingeleitet, in deren Rahmen sich Kirche und Theologie aus der Gesellschaft zurückziehen, um dem Ansatz eines „sola fide“ die entsprechende Geltung zu verschaffen. Habermas entwickelt diesen Gedanken weiter: „Im Verhältnis von Theologie und Philosophie bereitet Luther gewissermaßen einen Stabwechsel vor. Indem er den Glauben vom Wissen entkoppelt, zerbricht die Theologie selbst den Rahmen, innerhalb dessen sich der Diskurs über Glauben und Wissen bewegt hatte. Sie beendet das Zeitalter des Weltbildes und verweist die Philosophie in die Schranken nachmetaphysischen Denkens. [...] Mit dieser ausschließenden Konzentration auf das Eigene enthüllt sich die Ironie ihrer Selbstentmachtung darin, dass die Theologie fortan der jeweils zeitgenössischen Philosophie die Sprache entlehnen muss, um über ihr Proprium verständlich reden zu können.“ (I,162 f.)

3 Worum geht es Habermas in seiner Genealogie?

Habermas erläutert seine Intention: „Der Versuch einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens soll die Frage beantworten, ob und gegebenenfalls wie die philosophische Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen dieser Art auch unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens fortgeführt worden ist.“ (I,28) Die Krisenszenarien in philosophischen Großtheorien des 20. Jahrhunderts entwickelt Habermas an vier ausgewählten Autoren

und resümiert: „Ein Vergleich der vier philosophischen Zeitdiagnosen lässt Gemeinsamkeiten erkennen. Die Autoren greifen jeweils einen prägnanten Zug aus dem Komplex der Moderne heraus:

- die Säkularisierung der Staatsgewalt und die Entwicklung des demokratischen Rechtsstaates (Carl Schmitt);

- die Positivierung einer Rechtsordnung, die von der antiken Vorstellung eines kollektiv verbindlichen Ethos verteilender Gerechtigkeit auf die gleichen subjektiven Rechte für jeden und auf den Vorrang privater Handlungsspielräume vor der Verbindlichkeit verpflichtender Normen umgestellt wird (Leo Strauss);

- die Entstehung eines historischen Bewusstseins, das die Vergangenheit aus dem Horizont der Zukunft auslegt und die Menschen von der Natur, und von der Orientierung an ihr, entfremdet (Karl Löwith); sowie

- die Durchsetzung der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaften und die transformierende Kraft des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die die Kultur und Gesellschaft im Ganzen erfassen (Martin Heidegger).“ (I,63)

Ein zentrales Phänomen, das Hegel als Ausdruck des „objektiven Geistes“ gesehen hat, ist die Religion. Wie lässt sich deren Stellung und Bedeutung in der modernen Gesellschaft beschreiben? Habermas einleitend dazu: „Die Religion hat bisher ihren Platz im differenzierten Gehäuse der Moderne auch dort behauptet, wo sich die säkulare Mentalität in der Bevölkerung ausbreitet und die Kirchen Mitglieder verlieren. Sie bleibt, solange sie als zivilgesellschaftlicher Akteur ernst genommen werden muss, ein Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft, die einstweilen nicht viel anderes als ‚Medikamente‘

für den Umgang mit schweren existentiellen Risiken bereithält. Bedingung für das Fortbestehen von Religionsgemeinschaften in Gesellschaften, die sich fortwährend säkularisieren, ist allerdings ein reflexives Selbstverständnis im Verhältnis zu den modernen Lebensgrundlagen und zu den jeweils anderen Religionen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die drei anderen Dimensionen, für die ein Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung behauptet wird:

- Die Folgen der kulturellen und wissenschaftlichen Rationalisierung sind keineswegs eindeutig. Innerhalb der christlichen Theologie hat die Begegnung mit moderner Wissenschaft und humanistischer Aufklärung einen Reflexionsschub ausgelöst, der es möglich gemacht hat, einerseits die Glaubenswahrheiten mit der Autorität der Wissenschaften und den säkularen Grundlagen von Moral und Recht zu versöhnen, andererseits den religiösen Traditionalismus der Lebensführung auf rationale Lebensformen umzustellen. [...]

- Die Individualisierung von Gesellschaft und Lebensstil erfasst auch die religiöse Erfahrung und die Form der Religionsausübung. [...] Aber fortschreitende Individualisierungsprozesse müssen im Lebenshaushalt des Einzelnen nicht zwangsläufig zu einem Bedeutungsverlust der Religion führen; in der Regel intensivieren sie sogar die religiösen Erfahrungen.

- Ähnliches gilt schließlich für die Pluralisierung der Weltbilder, Religionen und Lebensformen. Die Vervielfachung der religiösen Angebote mag religiöse Bindungen schwächen, aber sie können auch

eine stimulierende Wirkung auf religiöse Interessen ausüben.“ (I,86f.)

Mit dieser Analyse wird das breite Spektrum der religionssoziologischen Forschung aufgenommen, das hinsichtlich der Beziehung von Säkularisierungsschüben und religiöser Erfahrung bzw. dem Interesse an religiös verstandener Spiritualität zu keinem eindeutigen Ergebnis kommt, sondern das Nebeneinander, Miteinander und auch Gegeneinander beider Einstellungen konstatieren muss.

4 Die sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen

Detailliert geht Habermas der Frage nach den sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen nach. Er holt geschichtlich denkbar weit aus, genauer gesagt bis zu den Ursprüngen dessen, was aufgrund von bezeugten Quellen überhaupt in den Blick zu nehmen ist. Die vielfältigen Wurzeln reichen von Konfuzius und Laotse, Buddha, den Upanishaden, Zarathustra und den Propheten Israels bis zu den Philosophen Griechenlands. Von Karl Jaspers, den Habermas zitiert, werden sie so zusammengefasst: „Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten⁸, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. [...] Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. [...] Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.“ (I,178) Bei Habermas werden diese Wurzeln im Hinblick auf einen kognitiven Durchbruch gesichtet, der sich in der Weise vollzieht, dass der sakra-

⁸ Gemeint sind bei Jaspers die Welt der asiatischen Religionen, die der jüdisch-biblischen und die der philosophisch-hellenistischen.

le Kern gewahrt bleibt. In Mythos und Ritus schafft sich dieser sakrale Kern seinen Ort, sodass im religiösen Bewusstsein das Sakrale zugleich bewahrt, aber auch transformiert wird. Auslösend dafür sind Krisenphänomene, die ein Überdenken der Traditionen erzwingen und aus der Erfahrung, dass der bisherige Grund nicht mehr trägt, neue Fragehorizonte eröffnen. Den Weg zur achsenzeitlichen Transformation des religiösen Bewusstseins sucht Habermas an drei Elementen festzumachen:

„– die Herausbildung einer bürokratisch organisierten Herrschaft, die mit dem zentral verwalteten Kultus eine enge Symbiose eingeht;

– die Entstehung einer stark stratifizierten Gesellschaft mit einzelnen städtischen Zentren inmitten der großen Masse der Landbevölkerung; und

– die Erfindung der Schrift als des ersten Kommunikationsmediums, das eine Zeit- und Raumgrenzen übergreifende Externalisierung von Gedächtnisleistungen ermöglicht.“ (I,274)

Diese kulturellen Entwicklungen greifen tief in das Leben der Menschen ein, auch wenn in Rechnung gestellt werden muss, dass sich Prozesse von vergleichbarer Tragweite nicht schlagartig vollziehen, sondern über längere Zeiträume angesetzt werden müssen, wobei sich diese Entwicklung nicht in stetiger Gleichmäßigkeit, sondern oft auch schubweise vollziehen kann.

Von besonderem Interesse ist die Herausbildung des jüdischen Monotheismus, weil sich daran in Zusammenhang mit der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt eine breite Diskussion entzündet hat. Habermas dazu: „Die Schlüsselszene am Sinai belehrt uns darüber, wie sich die Konstellation von Politik und Religion im Licht der verschärf-

ten moralischen Maßstäbe verschoben hat: Der Moralisierung von Heil und Unheil in Gestalt *eines moralisch gesetzgebenden und richtenden* Gottes entspricht die Verpflichtung des Bundesvolkes, jenen 248 Geboten und 365 Verboten der Tora, die Moses in 40 Tagen und Nächten aufgezeichnet hatte, absoluten Gehorsam zu zollen. Aus beidem, der Ausrichtung auf die eschatologische Idee einer künftigen Gottesherrschaft und der Selbstbindung der Juden an die Gebote der Tora, folgt für die Übergangszeit bis zur Ankunft des Messias eine vollständige *Umwertung der politischen Herrschaft*. Diese verliert die Aura, die sie der symbiotischen Verbindung mit der sakralen Macht verdankt hatte. Stattdessen enthüllen die prophetischen Klagen die *Zweischneidigkeit einer Legitimation von Gottes Gnaden*, welche die Person des Herrschers und den Modus seiner Machtausübung ihrerseits einklagbaren (und tatsächlich eingeklagten) moralischen Geboten unterwirft. Der Monotheismus sprengt also die mythische Weltauffassung in der Weise, dass er die *Moralisierung von Heil und Unheil* auf dem Wege einer Übertragung bekannter historisch-politischer Grundbegriffe auf die Sphäre einer welttranszendenten Macht vornimmt.“ (I,331)

5 Die Entstehung der christlichen Theologie als Paradigma der Konstellation von Glauben und Wissen

Im Zentrum der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen steht paradigmatisch die Entstehung der christlichen Theologie in den ersten Jahrhunderten, die hinsichtlich Denkstrukturen und Begrifflichkeit verschiedene Kulturen zu überbrücken hatte. Immer wieder wurde unter

dem Schlagwort einer „Hellenisierung des Christentums“ der Verdacht eines Verrats an der jüdischen Tradition geäußert. Tatsächlich gehörte es zu den großen denkerischen Herausforderungen, sich mit einer kulturell überlegenen hellenistischen Bildungskultur auseinanderzusetzen. Diese Herausforderung ist bereits in den ersten theologischen Entwürfen, etwa bei Paulus, offensichtlich. Der Theorieimport griechischen Bildungsguts und griechischer philosophischer Begrifflichkeit und Denkstrukturen ermöglicht einerseits eine differenzierte Apologetik, etwa zur Abwehr gnostischer Strömungen, andererseits aber auch eine Form der Selbstverständigung auf dem hohen Niveau der griechischen Metaphysik, die in ein immer differenzierter ausgebautes dogmatisches Lehrgebäude einmündet.

Der Diskurs über das Verhältnis von Glauben und Wissen wird bis ins Zentrum theologischer Tradition geführt. Bereits Augustinus hat zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt unterschieden. Diese Unterscheidung wird von Habermas unter Bezug auf Überlegungen von Karl Jaspers aufgegriffen: „Die Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Religion soll in der Art eines Glaubensmodus bestehen, den schon Augustin als die Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur* bestimmt hatte: Der Glaubensinhalt ist von den Akten des Glaubens als der Ressource, woraus eine Person im Vollzug ihrer Existenz lebt, nicht zu trennen. [...] Glaube ist der Grund vor aller Erkenntnis. Er wird im Erkennen heller, aber nie bewiesen.“ (I,103) Tatsächlich stehen die ersten Jahrhunderte in der Rekonstruktion von Habermas unter dem Titel einer „Symbiose von Glauben und Wissen“ (I,481), einer Symbiose, die sich erst mit der fortschreitenden Differenzierung von Sacerdotium und Regnum

in der Zeit des Mittelalters wieder auflöst.

Dass sich Habermas bei der Rekonstruktion der Entfaltung der christlichen Theologie tief in spekulative Gedankengänge einlässt, macht seine Darstellung der Trinitätstheologie in ihrer Beziehung zum menschlichen Geist, der sie spiegelt und der gleichzeitig von ihr abhängt, deutlich: „Augustin betrachtet den menschlichen Geist aus der epistemischen Einstellung einer sich reflexiv im Gespräch mit Gott erlebenden Person als ein Spiegelbild des göttlichen Geistes. Indem der menschliche Geist sich im Nachvollzug dieser Begegnung reflexiv einholt, also in diesem performativen Sinn ‚sich denkt‘, erkennt er explizit, was er intuitiv schon wusste, aber ‚woran er nicht dachte‘ (trin. XIV, 5, 8). Wenn er sich seine eigene, ihm immer schon bekannte trinitarische Verfassung explizit bewusst macht, kann er darin eine Spiegelung der analogen Struktur des göttlichen Geistes erfassen und gleichzeitig erkennen, dass dieser, von dessen Allmacht wir abhängen, unsere Selbstreflexion erst ermöglicht. Diese Spekulation – eine Spiegelung im wörtlichen Sinne – ist nicht nur akademische Übung, sondern zugleich ein Exerzitium, das uns zu Bewusstsein bringt, dass das ‚Denken der Trinität‘ nicht im Sinne eines *genetivus objectivus* unser eigenes Werk ist, sondern von dieser Trinität selbst, im Sinne eines *genetivus subjectivus*, ins Werk gesetzt wird – *cogitatio cogitatur*. Andernfalls wäre nicht zu erklären, wie die alles übersteigende göttliche Natur dem endlichen Geiste, der bei sich selber bleibt, überhaupt zugänglich ist.“ (I,579)

Einen Schwerpunkt der Phänomenologie des Glaubensmodus und seiner theologischen Durchdringung sieht Habermas bereits bei den alexandrinischen Kirchenvätern, die den Grundstock für die spätere theologische Begrifflichkeit vorzeich-

nen: „Daher entwickeln bereits die alexandrinischen Kirchenväter eine interessante Bestimmung des Glaubens, die sich in der theologischen Tradition durchsetzen wird: ‚Glauben‘ heißt demnach *allgemein*, ‚der Behauptung eines ›Sachverhalts‹ zuzustimmen‘. Das Für-wahr-Halten eines ›gewussten‹ Sachverhaltes drängt sich von der Sache selbst her auf, wenn der behauptete Sachverhalt (durch Wahrnehmung oder Intuition) offensichtlich ist oder wenn überzeugende Gründe für die Behauptung der entsprechenden Aussage vorliegen. Hingegen verändert sich der Modus des Für-wahr-Haltens vom ‚Wissen‘ zum ‚Glauben‘ in einem *spezifischen* Sinne, wenn die Überzeugung von der Wahrheit einer Aussage eines zusätzlichen Aktes der *willentlichen* Zustimmung bedarf, um eine praktische, für die Lebensführung der zustimmenden und damit gläubigen Person *tragende* Wirkung zu erlangen. Im Hintergrund steht natürlich die klassische Unterscheidung zwischen der *fides quae*, dem Für-wahr-Halten von Aussageinhalten, und der *fides qua*, der performativen, in Leben und Handeln orientierenden Kraft von Glaubenswahrheiten.“ (I,624)

6 Die kühne Symbiose von Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin

Verschiedene Faktoren haben dazu beigetragen, dass sich im frühen Mittelalter ein Bedarf an vernunftgemäßer Durchdringung der Glaubenswahrheiten zeigt, den es seit der Zeit der Kirchenväter nicht mehr gegeben hat. Institutionell entspricht diesem Bestreben das Entstehen der Universitäten als Institutionen, in deren Rah-

men – entlastet von den Zwängen der lebenswichtigen Produktion von Lebensmitteln – sich eine intellektuelle Elite der Entwicklung einer wissenschaftlichen Theoriebildung widmet.⁹ Einen besonderen Ort fand diese Befassung mit den Fragen nach Sinn und Bedeutung des Glaubens insbesondere in den Orden. Wie wenige andere ist Thomas von Aquin das Beispiel eines theologischen Theoretikers, der sich dem Zusammenhang von Wissen und Glauben widmet. Habermas dazu: „Wissenschaftliche Erkenntnis muss von Wahrnehmungen ausgehen, um dann im Lichte von Prinzipien den Was-Gehalt des Seienden zu erkennen, den der menschliche Intellekt in Art- und Gattungsbegriffen aus der Materie heraushebt und als *essentia* vom *ens*, dem Sein des Seienden unterscheidet. Aber Gott ist weder mit den Sinnen erfassbar noch kann er unter einen Gattungsbegriff (wie ‚Lebewesen‘) oder einen Artbegriff (wie ‚Mensch‘ oder ‚Pflanze‘) fallen. Sonst wäre er lediglich eines unter anderen zusammengesetzten Seienden. Mittels unserer natürlichen Vernunft können wir nur indirekt, aus den Wirkungen, die Gott in der Welt verursacht, auf Gottes Existenz *schließen*. Wir erkennen, dass es ihn gibt, aber nicht, wer, oder was er ist – nicht einmal, ob er ein Wer oder ein Was ist (ScG I,25). Diese Konsequenz war für Aristoteles, der die Metaphysik, wie gezeigt, von Heilserwartungen entlastet hatte, weniger gravierend als für einen Theologen, der sich nicht damit zufriedengeben kann, dass wir ‚Gott am Ende unserer Erkenntnis gleichsam als einen Unbekannten erkennen‘ (*Super Boeth. De trin.* q.1, a.2). Umso dringlicher wird die inhaltliche Markierung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, also die Frage, wie weit das wis-

⁹ Vgl. Frank Rexroth, Fröhliche Scholastik, München 2008.

senschaftlich zwingende Wissen in den Bereich der Glaubenswahrheiten hineinreicht. Thomas wählt zwei indirekte Wege, auf denen der menschliche Geist sich allein mithilfe metaphysischer Begriffe wenigstens eines Schattenrisses des göttlichen Wesens vergewissern kann – zum einen die *via negationis*, den Weg der Negierung von allgemeinen Aussagen, mit denen wir charakterisieren, was wir am innerweltlichen Geschehen als solchem typischerweise als unvollkommen wahrnehmen; zum anderen die *analogia entis*, also den Weg der analogen Auffassung von steigerungsfähigen Eigenschaften, die wir bevorzugten Gegenständen und vor allem bewunderungswürdigen Personen zusprechen. In beiden Fällen wird nicht nur von vornherein der teleologische Aufbau des Seienenden im Ganzen vorausgesetzt, stillschweigend müssen wir auch schon von der persönlichen Natur Gottes ausgehen. Denn andernfalls könnte dessen Wesen nicht *via negationis* als die überschwängliche Kompensation der wahrgenommenen Mängel oder *per analogiam* als die infinitesimale Perfektionierung der am höchsten bewerteten Vermögen des *menschlichen*, also personal verkörperten und individuierten Geistes erkannt werden.“ (I,696f.)

Das Auseinanderbrechen dieser kühnen Symbiose von Glauben und Wissen vollzieht sich im unmittelbaren Anschluss an die Hochscholastik bereits bei Dun Scotus. Die spekulative Erkenntnis Gottes hat nicht länger eine Grundlage in der Metaphysik. Die Theologie soll sich fortan nur mehr als praktische Wissenschaft zur Erklärung des geoffenbarten Heilswissens verstehen. Dazu Habermas: „Die Brücken sind abgebrochen, denn Glauben und Wissen unterscheiden sich nun grundsätzlich im Hinblick auf ihren Habitus und ihren Wahrheitsanspruch: ‚Weder ist der Glau-

be ein spekulativer Habitus noch das Glauben ein spekulativer Akt, noch ist die Gotteschau, die dem Glauben folgt, eine spekulative Schau, sondern eine praktische.“ (I,781)

7 Kant und die Grenzen der Vernunft

Zu Beginn der Neuzeit steht der bereits erwähnte tiefgreifende Paradigmenwechsel im Verhältnis von Glauben und Vernunft bei Martin Luther und den Reformatoren. Aus dem leidenschaftlichen Versuch, dem Proprium des Glaubens gerecht zu werden – ausgehend von der Zuspitzung der theologischen Konzepte unter den Leitworten „sola scriptura“, „sola fide“, „sola gratia“ – wird die Selbstisolierung des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund einer Dualität von Gott und Welt, Glauben und Wissen, Theologie und Wissenschaft. Die bisherigen Autoritäten haben ihre Glaubwürdigkeit für die Bezeugung des eigenen Glaubens verloren. „Wie erinnerlich spielt auch in Thomas von Aquins scharfsinniger Analyse des Glaubensaktes die Vertrauenswürdigkeit von Personen eine Rolle. Aber dabei geht es um die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse der Apostel und Evangelisten als *Belege für die Wahrheit* der Worte Christi. Denn für Thomas bemisst sich die Gültigkeit des Glaubens selbstverständlich an der Wahrheit des Inhalts der Verkündigung. Deren Wahrheit hatten Philosophie und Theologie bis zu Luther auf dem Wege der *Einbettung der Glaubensinhalte in den Kontext eines begründeten Weltbildes*, also mit dem Nachweis der Kohärenz von Glauben und Wissen darlegen wollen. Luther steht dieser Weg nicht mehr offen, nachdem er die epistemischen Brücken zwischen der inneren Sphäre des Gottesverhältnisses

und dem Verhältnis zur externen Welt abgebrochen hatte. *Aus dem coram mundo gesammelten Wissen lässt sich für die Glaubenserfahrungen coram Deo nichts lernen.*“ (II,35 f.)

Auf philosophischer Ebene vollzieht Immanuel Kant eine transzendentalphilosophische Wende. Dies geschieht in der Absicht, das universalistische Begriffspotenzial der jüdisch-christlichen Tradition aufzugreifen und für eine tragfähige Subjektphilosophie fruchtbar zu machen. Nach einer kompromisslos durchgeführten Kritik der Vernunft bleibt nur mehr Raum für eine – von allen kulturellen und emotionalen Wurzeln abgeschnittene – „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“¹⁰. Welche Intention für Kant erkenntnisleitend ist, beschreibt Habermas so: „Anders als Humes Vernunftskepsis, lebt Kants Denken aus dem Impuls, mit dem ‚Vernunftglauben‘ einem in der Vernunft selbst brütenden Defätismus zu begegnen. Auf ihrem Wege von Athen über Rom, Paris, Salamanca und Oxford bis Königsberg hatte die Philosophie diese Aufklärungsarbeit auch anderthalb Jahrtausende lang in einer Arbeitsteilung mit der Theologie geleistet. Anders als Hume will Kant jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen so rekonstruieren, dass sie noch unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens mit guten Gründen beantwortet werden können.“ (II,299)

In seinen drei berühmten Kritiken geht es Kant jeweils darum, den legitimen Gebrauch eines bestimmten Vernunftvermögens darzulegen. In seiner Religionsphilosophie behandelt er kein weiteres Vermö-

gen des Menschen. Es geht ihm vielmehr um „einen Modus des Für-wahr-Haltens, der in Beantwortung der Frage ‚Was darf ich hoffen?‘ entweder als ‚doktrinaler‘ oder als ‚moralischer‘ Glaube problematische Ausprägungen annimmt (KrV, A 820 ff./ B 848 ff.).“ (II,304)

In allen seinen philosophischen Bemühungen verfolgt Kant die Absicht, den Menschen als ein freies Wesen zu begründen. Um seine Pflicht zu erkennen, bedarf es für Kant weder einer übergeordneten Idee, noch eines dem Menschen übergeordneten Wesens. Seine Vernunft begründet die Unbedingtheit seiner ihm innewohnenden Pflicht und damit auch seiner Freiheit.¹¹ Diese innere Verknüpfung von Vernunft und Freiheit beschreibt Habermas so: „Die Pointe besteht darin, dass beide im Begriff der Autonomie miteinander verschränkt sind: ‚Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück.‘ (KpV, AA 05: 29) Diese *Gleichursprünglichkeit* von Freiheit und vernünftiger Einsicht, die für dieses völlig neue *Konzept der vernünftigen Freiheit* spezifisch ist, können wir uns am Kreisprozess des Bewusstwerdens beider Elemente klarmachen.“ (II,343)

8 Geschichtlichkeit und Freiheit

Die weitere philosophische Entwicklung von Kant zu Hegel stellt Habermas unter den Titel: „Hegels Assimilation von Glauben und Wissen“ (II,468). Mit dem Perspektivenwechsel, der sich von Kant zum Geschichtsbewusstsein des 19. Jahrhunderts vollzieht, kommen die gesellschaftlichen Kontexte in den Blick, in denen sich

¹⁰ Vgl. dazu II,227.

¹¹ Vgl. II,320.

die Subjekte befinden und die ihr Handeln bestimmen.¹² Diese Dimension des Handelns wird dann im späteren Pragmatismus in den Blick genommen.

Habermas hat seine Genealogie des nachmetaphysischen Denkens in praktischer Absicht entwickelt. Entsprechend zieht er auch das folgende Resümee: „Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die praktische Alternative hinauslaufen, ob wir auf den historischen Spuren der Lernprozesse endlicher Subjekte im Bewusstsein unserer Fallibilität nach wie vor versuchen können, von unserer Vernunft einen autonomen, also von selbstgegebenen Normen geleiteten Gebrauch zu machen, um auf unser gesellschaftliches Dasein doch noch einen, wie immer geringen, aber praktisch *gestaltenden* Einfluss zu nehmen oder ob es dafür keinen Spielraum gibt, sodass wir zu der fatalistischen beziehungsweise ‚realistischen‘ Einsicht genötigt sind, gegebene Präferenzen auf der Grundlage des technisch verwertbaren Wissens der objektivierenden Wissenschaften an die selbsterzeugte gesellschaftliche Komplexität *unbeherrschbarer* systemischer Zusammenhänge auf kluge Weise *anzupassen*. Eine nichtdefätistische Antwort wird davon abhängen, ob es philosophisch überzeugend gelungen ist und weiterhin gelingt, in nachmetaphysischen Begriffen wie ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ – unter Verzicht auf die Idee einer rettenden Gerechtigkeit – aus religiösen Überlieferungen einen normativen Kern vernünftig anzueignen.“ (II,588f.)

Obwohl sich Habermas ausdrücklich vom Grundduktus der kritischen Theorie

eines Horkheimer und Adorno abgrenzt, sind in vielfacher Hinsicht auch Abhängigkeiten und Affinitäten zu erkennen. Eine solche zeigt sich in seinem Verweis auf ein Wort Adornos, das ihn fasziniert: „Es gibt einen enigmatischen Satz von Adorno, der mich seit langem fasziniert: ‚Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ (II,806) Adorno war ein Meister in dem Vermögen, traditionelle Gedankengänge auf neue Horizonte hin durchlässig zu machen. Genau dies beansprucht er auch für theologische Gehalte. Somit stellt sich von theologischer Seite her die Frage, ob dieses Bemühen als illegitime Vereinnahmung oder als innovative Anschlussfähigkeit interpretiert wird. Habermas sieht diese Berührung der beiden Welten, nämlich des religiösen Bewusstseins und des nachmetaphysischen Denkens, als Chance von beiden: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegen-

¹² Als Schlüsselautoren dieser Entwicklung sieht Habermas Kierkegaard, Hegel und Marx: „Dass Kierkegaard die Dimension der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz entdeckt, hat ein ähnliches philosophisches Gewicht wie Kants Entdeckung der Autonomie, Hegels Verwicklung dieser vernünftigen Freiheit in den objektiven Geist und Marxens nachmetaphysisch ernüchterte Übersetzung dieses Begriffs in die historische Naturwüchsigkeit der Gesellschaft.“ (II,682)

wärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“ (II,807)

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück, was Habermas für die Theologie interessant macht. In aller Prägnanz: 1. Seine bewundernswerte Vertrautheit mit den Diskursen der Theologie. 2. Sein mit allen Kräften versuchter und genealogisch vollzogener Brückenschlag von Glauben und Wissen. Und 3. das Angebot einer Partnerschaft im Kampf gegen die Inhumanität der Zeit.

Der Autor: *Hanjo Sauer*, geb. 1944, Promotion über den Theologiebegriff bei Franz von Baader (1765–1841) in Innsbruck, Habilitation über die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Würzburg, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz 1993–2009, seitdem emeritiert. Aus den Publikationen: *Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 2013; *Glaube und Erfahrung. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. M. 1993. Weitere Publikationen: <https://hanjosauer.de/index.php/publikationen>.

Grundlagen – kompetent erklärt

Martin Dürnberger

BASICS SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben

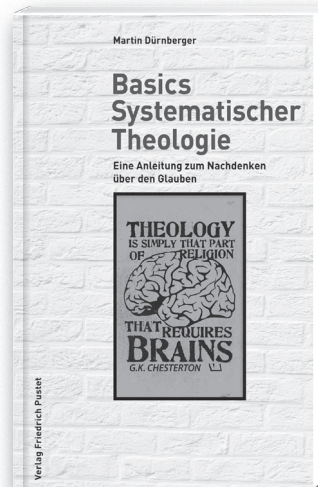
»Theology is simply that part of religion that requires brains.«

GILBERT K. CHESTERTON

Die Theologie steht vor der Herausforderung, neu für das Nachdenken über den Glauben zu werben. Dieser innovative Entwurf führt allgemein verständlich in Fragen, Probleme und Diskurse Systematischer Theologie ein.

512 S., kart., ISBN 978-3-7917-3051-6

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Das aktuelle theologische Buch

♦ Gärtner, Claudia / Herbst, Jan-Hendrik (Hg.): *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung*. Springer VS Verlag, Wiesbaden 2019. (649) Pb. Euro 69,99 (D) / Euro 71,95 (A) / CHF 77,50. ISBN 978-3-658-28758-0.

In den 1960er-Jahren geriet die Religionspädagogik aufgrund gesellschaftlicher Kritik an Religion, Kirche und religiöser Bildung im Strom des gesamtgesellschaftlichen Wandels unter Druck. Dieser sorgte auf mehreren Ebenen (u. a. wissenschaftstheoretisch, bildungstheoretisch, religionsdidaktisch) für einen fundamentalen Wandel ihres Selbstentwurfs, der historisch mit dem zur Chiffre avancierten Jahr 1968 sowie den Leitbegriffen „Emanzipation“ und „Kritik“ verknüpft ist. Nachdem diese Leitbegriffe zwischenzeitlich in den Hintergrund traten (2–4), sind es aktuell verschiedene zeitgeschichtliche Phänomene, welche diese u. a. in der Pädagogik, in der politischen Bildung und auch der Religionspädagogik erneut aufs Tableau bringen.

Die Beiträge des von Claudia Gärtner und Jan-Hendrik Herbst herausgegebenen Sammelbandes „Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik“ widmen sich in einer beeindruckenden Breite und Vielfalt diesen Zusammenhängen mit dem primären Ziel, „die komplexen Begriffe ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ religionspädagogisch annähernd zu erschließen“ (19), um damit die „Potenziale, Perspektiven und Probleme einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik interdisziplinär zu vermessen“ und die „politische Dimension religiöser Bildung“ zu reflektieren. (V)

Dass diese ambitionierten Ziele erreicht werden, liegt v. a. an der luziden Konzeption des Bandes, welcher die 35 (!) Beiträge zu einer harmonischen Komposition arrangiert. Auf der Makroebene sorgt dafür die Gliederung in fünf Teile: Im Ersten geht es mit einer diachronen Perspektive um „historische Selbstvergewisserungen“ (21–124). Unter der Überschrift „Religionspädagogische Reflexionen“ werden im zweiten Teil (125–213) systematisch-synchrone



Vergewisserungen angestellt. Mit „politisch-theologische(n) Reflexionen“ (233–330) sowie „kritisch-pädagogische(n) Reflexionen“ (331–419) wird der Blick in den Teilen drei und vier schließlich interdisziplinär über den Tellerrand der Religionspädagogik geweitet. Und auch die aktuelle (religiöse) Bildungspraxis kommt mit dem Kapitel „exemplarische Praxisfelder“ (421–609) nicht zu kurz.

Auf der Mesoebene ist es die sorgsam angelegte Ausrichtung der Beiträge, die multiperspektivische, meist sich ergänzende, teils auch spannungsvolle Positionen zu einem thematischen Aspekt verhandeln. Leser*innen werden zudem mittels gelungener Kapiteleinführungen des/r Herausgeber*in durch den mächtigen Band geleitet.

Auf der Mikroebene sind es thematische „Fluchtpunkte“, welche die einzelnen Artikel konzentriert halten, wie u. a. die historischen Hintergründe der 1968er-Bewegung und die 2015 veröffentlichte Frankfurter Erklärung „Für eine kritisch-emanzipatorische Politische Bildung“. Der zentrale hermeneutische Schlüssel des Bandes besteht jedoch in einer „doppelten Hermeneutik“ (26): Gegen den impliziten Mainstream einer „evolutive[n] Perspektive“ (8)

im Wissenschaftsverständnis der Religionspädagogik geht es dem/r Herausgeber*in nicht nur darum, aus der Gegenwart Rückschau zu halten, sondern die Vergangenheit u. a. als „Gradmesser“ und „Seismograph“ (14) der aktuellen Religionspädagogik zu verstehen. In diesem Licht erhellt sich auch der Titel der Tagung, die dem Sammelband zugrunde liegt: „Zurück in die Zukunft? Kritik und Emanzipation in politischer und religiöser Bildung“ (Schwerte 2019).

Ein paradigmatisches Beispiel für dieses Programm und das Zusammenspiel einzelner Artikel bietet sich gleich im ersten Teil, in dem es um einen historischen Rückblick auf die Reformdekade um 1968 sowie den problemorientierten Religionsunterricht geht: Angesichts gegenwärtiger „Paradoxien kapitalistischer Vergesellschaftung“ (63–67) sieht *Thorsten Knauth* bleibende Potenziale des problemorientierten Religionsunterrichts sowie einer problemorientierten Religionspädagogik, die sich durch eine Neujustierung zentraler Leitbegriffe erzielen lassen (67–75): Wenn Politik nicht nur als Ringen um soziale Gerechtigkeit, sondern als die Möglichkeit pluraler Lebensformen und -stile verstanden wird (68–70), Emanzipation als „Idee sozialer Freiheit“ (71) und Kritik als „Verhältnis zwischen Anerkennung und Kritik von Lebensformen“ (73), dann ließen sich von Seiten der Religionspädagogik Religion und religiöse Bildung als Befreiungspraxis buchstabieren (75–80). Einer derart agierenden Religionspädagogik erwüchse die Aufgabe, als kritisch verstandene Bildungswissenschaft Religion als befreiendes Potenzial in die (Bildungs-)Praxis einzuspielen (80–82). Intentional übereinstimmend, aber mit deutlich mehr Pathos werben auch die Protagonist*innen der ersten Stunde (u. a. *Siegfried Vierzig* und *Hubertus Halbfas*) in zwei nachgeschalteten, teils sehr launigen und teils historisch erhellenden Interviewparts für die einstige und bleibende Relevanz eines problemorientierten Ansatzes (83–124).

Eingeleitet wird dieser erste Teil – entgegen des bisherigen Duktus – jedoch von *Bernhard Grümme*s differenziertem Beitrag, der das im problemorientierten Religionsunterricht kultivierte und teils auch heute vorhandene „ungebrochene Emanzipationsvertrauen“ (46) der Religionspädagogik kritisiert, wodurch die Ge-

fahr bestünde, die „Eigenlogik des Religiösen“ (35) zu unterlaufen. Obwohl auch für Grümme der Emanzipationsbegriff „unverzichtbar“ (49) bleibt, warnt er vor „einer hypermoralisch aufgeladenen Politisierung“ (37) bzw. einem erkenntnistheoretischen „Universalismus“ (46 f.). Aus seiner Sicht bedürfe es zwar einer Revitalisierung des Emanzipationsbegriffes – allerdings „unter der Voraussetzung seiner selbstreflexiv-kritischen Wiedergewinnung unter spätmodernen-nachmetaphysischen Bedingungen“ (50).

Zum Ende des ersten Teils kristallisiert sich damit eine Erkenntnis heraus, die den gesamten Band durchzieht und vom Herausgeberteam abschließend *expressis verbis* formuliert wird: Weder auf unterrichtspraktischer und bildungstheoretischer noch auf wissenschaftstheoretischer Ebene empfiehlt sich ein blindes Aufgreifen kritisch-emanzipatorischer Paradigmen, Theorien und Begriffe. Als „historischer Impuls“ (614–620) kann vielmehr destilliert werden, den kritischen Bezug von Theorie bzw. religiöser Bildung auf die Gesellschaft als grundsätzlichen „Drive“ zu übernehmen und diesen im Spiegel der Gegenwart und jüngerer Theoriebildung (u. a. Poststrukturalismus, Postkolonialismus, Gouvernementalitätsforschung) weiterzudenken.

Was dies auf dem Spielfeld der Religionspädagogik konkret bedeuten kann, wird im Band auf zwei Ebenen durchgespielt: Im fünften Teil finden sich zehn Beiträge, die im Spiegel der bereits erwähnten Frankfurter Erklärung – verstanden als Konzentrat kritisch-emanzipatorischer Bildung (425) – das entsprechende Potenzial religiöser Bildung anhand kirchlich-religiöser Praxisfelder (u. a. Tage der Orientierung, Compassion-Projekte) exemplarisch einholen (421–609). Mit dieser bunten, im Reflexionsniveau unterschiedlich starken Feldvermessung liegt zwar kein holistisches Bild kritisch-emanzipatorischer Bildungspraxis vor, wohl zeigen sich aber wichtige Perspektiven bzw. Desiderate – wie beispielsweise die notwendige Verschränkung zwischen schulischer und außerschulischer Bildungspraxis (624–626).

Was es auf der Ebene religionspädagogischer Reflexion grundlegend bedeutet, kritisch-emanzipatorische Ansätze weiterzuentwickeln, zeigen die Beiträge des zweiten Teils:

Andrea Lehner Hartmann optiert zum Beispiel für ein sich selbst gegenüber kritisches (148–151), konsequent von den Subjekten aus zu entwickelndes (151f.) und sich theologisch am biblischen Gottesbild ausrichtendes (152–154) Verständnis von Emanzipation. Diese sei nicht als fertiges Programm zu verstehen, sondern – beispielsweise angesichts von Selbstoptimierungszwängen (156–159) – als „ständig neu zu konzipierendes Unterfangen vor Augen zu stellen, das Schwachstellen [...] offen legt und Befreiung als dynamisches Dauerprojekt vorstellt“ (162). Bei ihren Ausführungen zur Politischen Religionspädagogik kommt Judith Könnemann zu analogen Akzenten: Auf der Grundlage einer erhellenden Unterscheidung zwischen Mündigkeit als passivem Reifungsprozess und reziprok auf sie verwiesener Emanzipation als aktivem selbst-reflexivem Moment wird verdeutlicht, dass der Emanzipationsprozess nicht hegemonial oder heteronom bestimmt, sondern nur durch das Subjekt vollzogen werden kann (209–210). Gerahmt von institutionellen und kollektiven Strukturen, die dies ermöglichen, müssten emanzipatorische (religiöse) Lern- und Bildungsprozesse so angelegt sein, dass sie die Freiheit zu „selbsttätigen Aneignungsprozesse[n]“ (213) schaffen.

Wie jedoch dieser individuelle Ansatz und die Gestaltung struktureller Erfordernisse zusammengedacht werden können (228–229), inwiefern sich (Praktische) Theologie, die post-strukturalistische und postkoloniale Theorie ernst nimmt, u.a. gegen kirchliche Macht- und Missbrauchsstrukturen einbringen darf (225–228) und welche gesellschaftsrelevante Aufgabe der Religionspädagogik dabei zukommt, wird von Viera Pirker angefragt (auch: 643–645). Mit der anthropozentrischen Einführung markiert Simone Horstmann ein weiteres Desiderat religionspädagogisch-systematischer Reflexion. (181–194)

Vertiefungsmöglichkeiten bieten ferner die beiden verbleibenden Abschnitte: Anhand des dritten Teils lässt sich schließlich die intentionale Verwandtschaft der jüngeren kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik mit den Ansätzen der Politischen Theologie (Beiträge v. Ulrich Engel, Ansgar Kreutzer, Jürgen Kroth, Andreas Hellgermann) nachvollziehen, zugleich aber auch deren Pluralität (233–330). Alle abge-

bildeten Ansätze mit ihren prägenden Referenzen (v.a. auf Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle) kommen – trotz großer Unterschiede im Detail – darin überein, Politische Theologie „als kritisch-emanzipatorischen Ansatz [zu begreifen], in dessen Zentrum die solidarische Subjektwerdung aller steht“ (242). Mit dieser treffenden Analyse Jan-Hendrik Herbsts ist zugleich die lohnende Option eines deutlicheren religionspädagogischen Rekurses auf Politische Theologie verbunden (623). Ein analoges Potenzial schreiben die Herausgeber*innen – abermals sehr weitsichtig und konzeptuell stimmig – v.a. dem interdisziplinären Gespräch mit der kritischen politischen Bildung zu (333–339; 620–623). Für (Religions-)Lehrer*innen lohnt dabei v.a. Bettina Löschs Auseinandersetzung mit dem Beutelsbacher Konsens und der Frage nach dem Gebot politischer Neutralität von Bildung und Lehrkräften (383–402).

Abgerundet wird der Band vom Herausgeberduo schließlich mit einem abermals bestehend systematisierenden Rück- und Ausblick (611–649), der bei Weitem nicht nur Thesen reformuliert, sondern Ergebnisse des Bandes über alle Artikel hinweg als rote Fäden ausweist und anregende Impulsfragen als Forschungsdesiderate stellt. „Konstellativ“ (4) entstehen so über den Band hinweg wahrhaft plurale und gerade deshalb ausgewogene Konturen von Emanzipation und Kritik sowie Potenziale einer auf ihnen fußenden Religionspädagogik. Eine solche weiterzuentwickeln und dabei ausstehende Fragen – wie diejenige nach der Legitimität einer politischen Positionierung der Religionspädagogik (643–645) – zu bearbeiten, ist zwar tatsächlich eine noch zu bewältigende Aufgabe der Zukunft (648–649). Der vorliegende Band stellt dazu jedoch einen wahrlich umfänglichen und überzeugend aufgearbeiteten Fundus an Überlegungen zur Verfügung. Bleibt zu hoffen, dass die künftige Debatte um Emanzipation und Kritik in der Religionspädagogik sich der gleichen Attribute schmücken darf, wie dies dem vorliegenden Band ansteht und wie sie in den gezwungenermaßen eklektischen Beschreibungen deutlich wurden – umfänglich, plural, kontrovers, interdisziplinär, vergangenheitsbewusst, gegenwartsorientiert und zukunfts offen.

Mainz Johannes Heger

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ Berg-Chan, Esther / Luber, Markus (Hg.): *Christentum medial. Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur* (Weltkirche und Mission 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (187) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3154-4.

Die Rolle und Bedeutung von Medialität und Medienwandel im Christentum in einer weltkirchlichen Hinsicht zu betrachten, war das Anliegen der Jahrestagung 2018 des Instituts für Weltkirche und Mission (IWM) in Frankfurt am Main. Unter dem Titel „Christentum Medial“ entstand daraus ein Band, der gewissermaßen seiner Corona-bedingt gestiegenen Tagesaktualität nur um wenige Wochen voraus war und damit Perspektiven zu einem wichtigen rezenten Thema wissenschaftlicher Forschung und kirchlicher Selbstverständigung einholt.

Die Beiträge des Bandes decken unterschiedliche disziplinäre Zugänge, Untersuchungsfelder und -interessen ab. Insgesamt umfasst der Band neben einer Einleitung neun weitere Beiträge, darunter zwei englischsprachige, was freilich für die Zielgruppe des Bandes kein Problem darstellen dürfte. Unter den insgesamt elf Beitragenden befinden sich nur zwei Autorinnen, die internationale Perspektive wird breiter durch AutorInnen aus Deutschland, Australien, Brasilien, Italien und den Philippinen eingeholt, darüber hinaus nehmen Fallstudien Beispiele aus Singapur und den USA in den Blick.

Berg-Chan und Luber, die Herausgebenden und Verfasserinnen der Einleitung, formulieren als thematische Anliegen der Tagung und mithin des Bandes, den Wechselbeziehungen zwischen Wandel von Medien einerseits, christlichen Diskursen, Praktiken, Wahrnehmungserfahrungen und Vergemeinschaftungserfahrungen andererseits auf die Spur zu kommen, und den Blick auf die missionswissenschaftliche

Beurteilung der Digitalisierung zu richten (vgl. 10). In einigen der Beiträge wird dafür die Geschichte des Medienwandels und ihr Verhältnis zur Christentumsgeschichte fokussiert. Dies erörtert insbesondere Peter Horsfield mit einer luziden Aufarbeitung zu einer frühchristlichen Auseinandersetzung mit Schreiben als Technik der religiösen Vermittlung. Deutlich arbeitet er dabei auch heraus, wie Medien jeweils den Zugangsrestriktionen bestimmter Milieus, Institutionen u.ä. unterliegen, mithin nicht zu leichtfertig als pures Werkzeug der Vermittlung abgetan werden dürfen, sondern – wie im Falle der Schrift – manifeste Auswirkungen darauf haben, wer religiöse Inhalte verbreiten und weiterentwickeln kann. Auch in der Einleitung (Berg-Chan, Luber) wird deutlich, dass Medien und Technologien aus theologischer, insbesondere auch missionswissenschaftlicher Perspektive immer relevant waren und Konsequenzen für Formen, aber auch Inhalte religiöser Kommunikation hatten.

Andere Beiträge richten den Blick stärker auf die gegenwärtigen Herausforderungen der Digitalisierung für Glaubenskommunikation. Wolfgang Beck blickt auf die Bedingungen einer Kultur der Digitalität, die in ambivalenten Verhältnissen der Dezentralisierung von Kontrolle und Hierarchie bei gleichzeitiger gesteigerter Überwachung des Einzelnen resultieren und schnell den Boden für problematische Populismen bereiten. Paul Tighe fragt nach den Auswirkungen des digitalen Zeitalters auf die katholische Soziallehre. Er warnt vor den Konsequenzen eines Wahrheitsrelativismus dieser Ära als Gegenstück einer objektiven Ethik und vor der Einrichtung in Echokammern statt der Realisierung eines Dialoges; Antonio Spadaro erörtert Herausforderungen und Chancen des Internets als Technologie für das Christentum.

Ein weiterer Schwerpunkt des Bandes liegt im Blick auf die medialen Strategien der sogenannten „Megakirchen“. Die Beiträge von Robbie B.H. Goh und Esther Berg-Chan widmen sich diesen protestantischen bzw. neocharismatischen Kirchen und ihren Medienpraktiken. Sie zeigen auf, inwiefern damit eine Art „zweiter Präsenz“ geschaffen wird, welche Vielfalt und Professionalität im Medieneinsatz damit verbunden ist, und welche weitgreifenden Ziele einer gesellschaftlichen Umgestaltung sich damit verbinden können.

Beiträge von Alberto da Silva Moreira zu gegenwärtigen Ästhetisierungserwartungen an

Kirchen, von Agnes M. Brazal zu den Potenzialen digitaler Plattformen für den interreligiösen Dialog sowie von Alexander Bothe und Philipp Schall zu digitaler Pastoral und ganz praktischen Erfahrungen mit drei Apps im Kontext des Ökumenischen Kreuzweges der Jugend und der XII. Internationalen Romwallfahrt der Ministranten runden den Band ab. Der Band „Christentum medial“ versammelt damit eine (nicht durch den Gesamtaufbau des Buches weiter gegliederte) Bandbreite von Auseinandersetzungen, die sich auch in den unterschiedlichen Ausrichtungen der Beiträge als historische oder gegenwartsempirische Analysen, Fallstudien, theoretische Reflexionen oder Praxisberichte zeigt. Als Handbuch oder Überblickswerk ist er nicht angelegt, für LeserInnen, die bereits im Thema sind oder spezifische Interessen weiterverfolgen wollen, bietet er vielfältige Inspiration und wertvolle Überlegungen.

Bochum

Anna Neumaier

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Dohmen, Christoph / Hieke, Thomas: Das Buch der Bücher. Die Bibel – Eine Einführung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (216) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,28. ISBN 978-3-7917-3114-8.

Seit 2005 führen die beiden renommierten kath. Alttestamentler Christoph Dohmen (Regensburg) und Thomas Hieke (Mainz) in einem gemeinsamen Buch in die Bibel ein. Die vorliegende überarbeitete Neuauflage von 2019 macht dieses vergriffene Werk in einer aktualisierten Gestalt und in einer ansprechenden Formatierung wieder zugänglich. Die Überarbeitung wurde durch die revidierte Einheitsübersetzung 2016 (Bibelzitate und Erklärung dieser Übersetzung) als auch durch die für Einleitungswerke wichtigen Aktualisierung der Literatur notwendig.

Das klar gegliederte Buch kann in drei Themenfelder/Abschnitte eingeteilt werden. Zu Beginn (1–3) steht eine umfassende Einführung in die Bibel, ihre Hintergründe und Verständnismöglichkeiten. Wer eine theologische Ausbildung beginnt, erhält auf diesen Seiten eine Erstorientierung zur Bibel, die ihresgleichen an Essenzialität als auch Horizontverknüpfung sucht. Es geht (1) um die Bibel als Büchersammlung, als Traditionsliteratur,

das Wachsen der biblischen Texte in konkreten Zeitumständen, die konkrete Gestalt im Kanon, Gotteswort in Menschenwort und Inspiration; (2) das Verstehen einer christlichen Bibel als zweieine Bibel aus AT und NT; (3) und was bedeutet es, die Bibel als Übersetzung zu lesen. Hier kam mit 3.2 ein eigenes Kapitel zur neuen Einheitsübersetzung hinzu, in dem ihre Genese und Prinzipien dargestellt werden. Die Übersetzung ist „eine interessante Kombination von Übersetzungsansätzen“ mit Blick auf die Sprache der heutigen Menschen als auch auf die Sprache der Menschen, welche die Texte verfasst haben. (67) Als wichtige Neuerung wird die Wiedergabe des unaussprechlichen Gottesnamens durch die typografische Auszeichnung als „Herr“ hervorgehoben, welche im Exkurs zum Gottesnamen im AT (93–95) sehr differenziert nochmals dargelegt wird. Abgeschlossen wird das Themenfeld durch eine Darstellung der antiken Übersetzungen und der Textgeschichte sowie der Auslegungswege in Antike (mehrfache Schriftsinne) und Moderne (historisch-kritische Exegese).

Das zweite Themenfeld (4) bildet eine bibelkundliche Nacherzählung aller (!) biblischen Bücher (kath. Kanon). Es geht um die großen Bögen und Linien und eine „Syn-Optik“ des Ganzen. Exkurse (bedauerlicherweise im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesen) setzen thematisch wichtige Tiefenbohrungen, z. B. 99–100: Das Gebot der Nächstenliebe – die Goldene Regel, im Rahmen der Auslegung von Lev. Die Gliederung dieses Abschnittes wurde nun auch konsequenter an den Kanonteilchen ausgerichtet (vgl. Bücher der Geschichte). Die Aufschlüsselung der ntl. Briefliteratur in Paulinische (4.8) und Katholische (4.9) Briefe ist hilfreich. Wichtige Bibelstellen sind in Grau hinterlegt und sollen parallel gelesen werden. Freilich sind die Erklärungen knappgehalten, doch wird man mit sicherer Hand durch die grundlegenden Inhalte und Themen der Bücher geführt. Hervorzuheben sind u. a. die Ausführungen zu Ex sowie Esr/Neh. Die Darstellungen wurden punktuell auf Verständlichkeit hin hilfreich überarbeitet, z. B.: Dan mit Worterklärung „Enthüllung/apokálypsis“, Logienquelle nicht mehr als Handschrift vorhanden, Röm 18 und die tragende Rolle von Frauen (Junia), weglassen der Frage, ob 2 Kor eine Briefzusammenstellung ist.

Aus dem dritten Abschnitt sind besonders die aktualisierte Literaturzusammenstellung

und die Hinweise zu Bibelsoftware und Internetressourcen hervorzuheben (6). Auch im Glossar (7) wichtiger Namen und Begriffe wurde auf Verständlichkeit hin nachgeschärft bzw. deren ntl. Bezüge ergänzt (z.B.: Flavius, Josephus, Samaria/Samariter, Weisheit).

Im Gesamt ein wirklich hilfreiches Werk, um in die Gesamtzusammenhänge der Bibel als auch die Themen ihrer Bücher einzusteigen!

Linz

Werner Urbanz

♦ Oeming, Manfred (Hg.): Das Alte Testament im Rahmen der antiken Religionen und Kulturen (Beiträge zum Verstehen der Bibel / Contributions to Understanding the Bible 39). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (438) Pb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-643-14392-1.

Die vorliegende Sammlung von vierzehn Beiträgen geht zum größeren Teil auf eine Tagung zurück, die der Herausgeber, Professor für Altes Testament in Heidelberg, organisierte. Damit sollte es Fachleuten aus allen Nachbardisziplinen ermöglicht werden, von ihrem Standpunkt aus die Beziehungen zu den atl. Überlieferungen zu beschreiben und somit einen größeren Kontext für die Bibel zu vermitteln, wie der Herausgeber in der Einleitung betont. Für die weitere Arbeit der Bibliker bietet er eine umfangreiche Bibliografie mit Internetadressen, welche sowohl die Quellentexte der einzelnen Bereiche, die wichtigsten Ergebnisse der Archäologie und Ikonografie sowie Hinweise auf einschlägige Forschungsbeiträge enthält.

Die ersten drei Beiträge beschäftigen sich mit Ägypten. Bernd U. Schipper plädiert dafür, die atl. Forschung möge sich bei ihren Vergleichen mehr mit der ägyptischen Literatur des 1. Jahrtausends befassen, denn das sei zugleich die Zeit, in der es wesentliche Kulturkontakte zwischen Ägypten und Palästina gegeben habe. Jan Assman wiederum zeichnet Ägypten als jene politische Größe, gegen welche sich die Bibel – vor allem im Buch Exodus – insofern abgrenzte, als sie mit ihrem monotheistischen Ansatz das sakrale Königtum demokratisierte und die Ethik theologisierte, indem sie das Gesetz nicht vom König, sondern von Gott herleitete. Damit bekommt die Erwählung als Gottesvolk ein besonderes Gewicht und grenzt Israel politisch von Ägypten ab. Im dritten Beitrag ver-

gleicht Joachim Friedrich Quack das biblische Hohelied mit der ägyptischen Liebesdichtung, von welcher es viel mehr Belege gibt. Damit könne man nicht nur besser auf die Lebenswelt schließen, sondern auch einen ausführlichen Vergleich in der Bildsprache anstellen.

Die mesopotamische Welt wird in zwei Beiträgen beschrieben. Stefan Maul beschäftigt sich ausführlich mit der assyrischen Religion. Er zeigt dabei auf, dass viele Elemente der Religion auf sumerisch-babylonische Überlieferungen zurückgehen. Der Hauptgott Assur dagegen nimmt eine ganz eigene Stellung ein, er kann nur in der Hauptstadt vom König recht verehrt werden. Die spätere Verbindung mit Enlil steigerte schließlich die Macht des Gottes, sodass er zum Weltengott und Vater aller Götter aufstieg, was in der Auseinandersetzung mit Babylon weitreichende Folgen hatte. David S. Vanderhooft beschreibt anschließend die Hauptepochen der Geschichte Babylons in ihrem Auf und Ab und mit ihren jeweiligen kulturellen und politischen Errungenschaften. Am Ende geht er auch auf das Exil der Judäer in Babylon sowie auf die möglichen literarischen und kulturellen Einflüsse ein.

Die nächsten Beiträge befassen sich mit den nördlichen Nachbarn Israels. Hans-Peter Mathys zeigt zunächst, was Hunde oder das Verbot des Haarschneidens mit den Phöniziern zu tun haben und diskutiert anschließend die biblischen Belege der Kontakte angefangen von Salomo bis in die Perserzeit. Angelika Berlejung befasst sich mit den Aramäern, genauer den aramäisch sprechenden Stämmen, welche den südsyrischen und nordpalästinensischen Raum bevölkerten und sich in der Folge in kleinere Stadtstaaten zusammenschlossen. Unter diesen ragt später vor allem Aram-Damaskus hervor, welches mit dem Nordreich Israel in zahlreiche Konflikte verwickelt war, bis letztendlich beide Staaten im 8. Jahrhundert den Ausbreitungstendenzen der Assyrier zum Opfer fielen. Als wesentliche Hinterlassenschaft der Aramäer muss aber ihre Sprache betrachtet werden, die sich weit über diesen engen Raum hinaus verbreitete und lange Zeit in Gebrauch blieb.

Den ostjordanischen Raum mit den Bereichen Ammon, Moab, Edom und Idumäa deckt der nächste Block an Beiträgen ab. Ulrich Hübner macht anhand einer Stellenübersicht auf die widersprüchlichen Aussagen der Bibel über die Ammoniter aufmerksam und belegt dieses Ergebnis in weiterer Folge mit der Analyse einiger

Textbeispiele. Axel Knauf zeigt mit den in der Priesterschrift und in den Völkerorakeln vorliegenden biblischen Überlieferungen den unterschiedlichen Verlauf der Beziehungen zwischen Feindschaft und Schicksalsgemeinschaft und weist dabei auch auf kulturelle Einflüsse hin. Anschließend analysiert Filip Čapek noch die Ergebnisse der archäologischen Arbeiten in Khirbet Qeiyafa und fragt, was sich daraus für die Frühzeit von Judah ableiten lässt.

Der nächste Teil mit der Überschrift „Griechenland“ bringt zunächst den Beitrag von *Diamantis Panagiotopoulos*, der sich mit dem „Land der Bibel als Krisenregion in der Späten Bronzezeit“ beschäftigt. Ausgehend von dem Umstand, dass die Jezreel-Ebene zu den meist umkämpften Gebieten gehört, greift der Autor die Zeit der ägyptischen Feldzüge unter den Herrschern der 18. Dynastie heraus und skizziert sie anhand der Quellen mit besonderer Berücksichtigung der Amarna-Korrespondenz.

Anschließend beleuchtet *Andrea Jördens* „Das Alltagsleben von Juden im hellenistischen und römischen Ägypten“, wobei sie die große Anzahl von Dokumenten analysiert, die aus dieser Zeit erhalten sind. Die Bedeutung dieser Schriftstücke liegt darin, dass es sich „um die einzigen Schriftdokumente aus der klassischen Antike handelt, die vom Leben des ‚Kleinen Mannes‘ [...] künden“ (351), was die Verfasserin an einigen Beispielen illustriert.

Die letzten zwei Beiträge stehen unter der Überschrift „Persien“; der erste von *Josef Wiesenhöfer* stellt zunächst die besonderen politischen Strukturen im Perserreich dar und zeigt, wie die Herrscher mit massivem Einsatz religiöser Konzepte ihre Herrschaft legitimieren und den Vielvölkerstaat regieren. Ein Blick auf die politische und soziale Situation in Jehud und die Wirksamkeit von Nehemia und Esra beschließen den interessanten Beitrag. Zuletzt behandelt *Volker Grunert* unter dem Titel „Lux ex oriente“ das Buch Ijob unter dem Aspekt, wie im Blick auf die literarischen Gepflogenheiten des Alten Orients die viel diskutierte Frage nach dem Zusammenspiel von Prosa und Poesie zu deuten sein könnte. Die unterschiedliche Verwendung dieser Textsorten und der Blick auf die altorientalischen Vorstellungen von Kosmos und Chaos führen den Verfasser zu einer interessanten Lösung des „Hiobproblems“. Zu ergänzen ist, dass fast allen Beiträgen ein umfassendes Literaturverzeichnis angeschlossen ist.

Abschließend darf gesagt werden, dass dieser informative Rundblick auf die das Alte Testament umgebenden Kulturen viel zu einer kontextuellen Lektüre der Bibel beiträgt.

Linz

Franz Hubmann

♦ Zenger, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch. Herausgegeben von Paul Deselaers und Christoph Dohmen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (552, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 61,00. ISBN 978-3-451-39057-9.

Anlässlich seines 10. Todestages haben die beiden Schüler 30 weit verstreut publizierte Beiträge Zengers zusammen mit sechs unveröffentlichten Texten, klug gegliedert in sechs Kapiteln, herausgegeben und sie mit zweien der Herausgeber im siebten Kapitel unter dem Titel „Resonanzen“ abgerundet. So ist ein respektabler Band zustande gekommen, dessen Texte Zengers Lehren und leidenschaftliches Eifern für das Alte Testament von den Anfängen bis zum viel zu frühen Ende seines Lebens umgreifen.

Das erste Kapitel, überschrieben mit „Biographische Anhaltspunkte zum Bibelstudium“ (19–57) lässt ein wenig hineinblicken in Zengers Herkunft und Bildungsweg. Es zeigt, wie manche Themen späterer Bibelarbeit – z.B. Ijob, Leid und Tod oder auch die Auseinandersetzung mit dem Judentum – hier schon verankert sind; für letztere spielte der Studienaufenthalt in Israel eine große Rolle.

Im zweiten Kapitel sind Aufsätze versammelt, in welchen die Frage nach Gott und seiner Beziehung zum Volk Israel gestellt wird (61–147). Wenn in diesen Beiträgen die Psalmen einen wichtigen Platz einnehmen, dann wird damit hervorgehoben, welch besondere Rolle diese Texte in Zengers Forschung und Spiritualität eingenommen haben. Vor allem sind hier zu nennen der Aufsatz zur Gottesmystik in den Psalmen mit dem Titel „Mein Gott bist Du allein“ (Ps 16,2) (106–125) sowie die Auslegung von Ps 121: „Der Hüter Israels. Die Theopoesie von Ps 121“ (129–147). In ersterem geht es vor allem um Zeugnisse individueller Gottesbeziehung, illustriert am Beispiel von Ps 16; Ps 73 und Ps 139, in denen Zenger eine „Frühform

jüdischer Mystik“ bzw. „mystische Erfahrungswisheit“ zu erkennen meint. Die Analyse von Ps 121 wiederum hat den Schwerpunkt in den für den Gott Israels verwendeten sprachlichen Bildern.

Das dritte und umfangreichste Kapitel enthält Aufsätze, die sich mit dem christlichen Umgang mit dem AT angesichts des Judentums beschäftigen (151–295). Am Anfang steht – gut gewählt – der Text der Abschiedsvorlesung; darin greift Zenger noch einmal jene Momente seines Lebens auf, die seine Beschäftigung mit dem Alten Testament geprägt haben. Dazu gehört die Begegnung mit dem Judentum und mit Juden im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs, die ihm bewusst machte, dass Christen nicht die Erstadressaten des AT sind und sich deshalb die Frage stellt, wie sich christliche Leseweise vor Juden verantworten lässt. Einen wichtigen Platz nimmt darin das Thema „Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel“ (183–220) ein, aber ebenso wichtig ist die Frage, wie die Kirche in Lehre und Liturgie mit dem ersten Teil ihrer Bibel umgeht. Diesbezüglich setzt sich Zenger u. a. nicht nur mit den diversen Formulierungen der Karfreitagsbitte im Laufe der Zeit auseinander (171–182), sondern auch mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der Christlichen Bibel“ und dessen Blick auf die jüdische Exegese, sowie mit der Frage der kirchlichen Mitschuld an der Scho'a (283–295). Dazu kommen grundsätzliche Überlegungen über „Die Bedeutung des jüdischen Gesetzes für das Christentum“ (221–253), erläutert anhand einer Auslegung von Ps 119, sowie über die Bedeutung der jüdischen Bibel für die Kirche und ihre Beziehung zum Judentum (250–262 sowie 263–282). Kein Zweifel, in diesem Kapitel drückt sich ein zentrales Anliegen im Schaffen von E. Zenger aus.

Das kurze vierte Kapitel, überschrieben mit „Gottes Schöpfung und der Mensch“ (299–359), setzt ein mit einer exemplarischen Auslegung von Ps 8, die für „Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament“ geschrieben wurde (299–322). Dieses international und mit jüdischer Beteiligung konzipierte Kommentarwerk sollte Zengers Schaffen krönen, muss aber jetzt von seinen Schülern zu Ende geführt werden. Das Thema Schöpfung wird in diesem Kapitel einerseits mit einer Auslegung von Gen 1,1–2,3 abgehandelt, wobei nicht nur die Bild-

haftigkeit der Erzählung beschrieben, sondern zugleich der Anspruch des Textes an das Verhalten des Menschen als Hüter dieses ‚Lebenshauses‘ herausgearbeitet wird (323–342). Zum anderen kommt Ps 104 zur Sprache, jetzt unter dem Aspekt der Erneuerung der Schöpfung und aktualisiert in ökologischer Perspektive (343–358). Das Thema Mensch deckt schließlich die Auseinandersetzung mit der Erzählung vom Brudermord ab, in der die Frage nach dem Bruder (Gen 4,10) im Zentrum steht (359–375).

Das fünfte Kapitel besteht in der Hauptsache aus einer Reihe von kurzen Beiträgen, die um das Thema Leid und Tod kreisen (379–450). Erwartungsgemäß ist hier häufig vom Buch Ijob und den Klagepsalmen die Rede, wo die Frage nach dem Sinn des Leides gestellt und leidenschaftlich mit Gott um das Leben gekämpft wird. Immer wieder klingen im Hintergrund auch pastorale Erfahrungen an, denen Zenger widerspricht und sie mit biblischen Texten zu überwinden sucht.

Unter dem Titel „Grenzgänge“ sind schließlich im sechsten Kapitel Texte vereint, die dem Sammelband einen positiven Ausklang verleihen, wenn z. B. gezeigt wird, wie im AT die rechte Lehre sich immer auch am Leben bewähren muss (vgl. 473–485), das Phänomen der Prophetie mit der bezeichnenden Überschrift: „Verückt sind diese Propheten ...“ entfaltet wird (vgl. 456–472) und schließlich in zwei Beiträgen von der Leiblichkeit des Menschen, der Beziehung von Mann und Frau und von Sexualität die Rede ist (vgl. 486–502 sowie 503–522).

Das Schlusskapitel schreiben die Herausgeber; es besteht zum einen aus der Laudatio, die Christoph Dohmen anlässlich der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen am 6. August 2009 gehalten hat und unbewusst zur Zusammenfassung von Zengers Lebenswerk wurde. Der andere Beitrag gibt die Predigt wieder, die Paul Deselaers anlässlich des Begräbnisses gehalten hat; sie geht von der Emmausperikope aus, die den verzagten Jüngern zeigt, dass nur „(D)urch den Karfreitag hindurch ... (...) sich österlich das neue Leben (bahnt), das den Tod hinter sich und in sich hat, das stärker ist als der Tod.“ (546)

Wer immer also lehrend, verkündigend oder lesend sich mit dem AT beschäftigt, findet in dieser Sammlung von Texten entscheidende Impulse für einen respektvollen Umgang mit dem ersten Teil unserer Bibel.

Linz

Franz Hubmann

DOGMATIK

♦ Danz, Christian / Essen, Georg (Hg.): *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung* (Ratio fidei 70). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (320) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3118-6.

Während bis in die frühe Neuzeit hinein eine als „Zweinaturenlehre“ substanzontologisch konstruierte Christologie allem Anschein nach hinreichte, die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth und dessen Heilsbedeutung begrifflich zu artikulieren, trägt ein solcher Zugang offenkundig nicht mehr in der Moderne. Diese nämlich nötigt der Christologie einen gleich in mehrfacher Hinsicht veränderten Verstehensrahmen auf. Als in christologischer Hinsicht herausfordernd erweisen sich die nunmehr problematisch gewordenen Beziehungen zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „dogmatischen Christus“, der Wandel vom traditionellen Hypostasen- zum neuzeitlichen Personbegriff und nicht zuletzt das Verhältnis zwischen partikulärem Offenbarungsereignis und universaler Vernunftwahrheit.

Voraussetzungen und Konsequenzen der gewöhnlich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert datierten Auflösung der „metaphysischen Denkform“ für Theologie und Christologie werden seit einigen Jahren innerhalb der christlichen Konfessionen wie auch zwischen ihnen kontrovers diskutiert. Der vom Wiener evangelischen Systematiker Christian Danz und dem Berliner katholischen Theologen Georg Essen herausgegebene Band zur „Dogmatischen Christologie in der Moderne“ vermittelt einen substanziellen Einblick in diese Debatten. Die insgesamt 15 Beiträge des Bandes sind aus einem Symposium protestantischer und katholischer Theologinnen und Theologen im Mai 2015 hervorgegangen. Dabei werden sowohl materiale als auch formale Aspekte der Christologie berührt.

Im Anschluss an eine einleitende Skizze von Georg Essen zu „Diskurskonstellationen der Christologie in der Moderne“ (9–18) stellt der reformierte Theologe Jan Rohls mit dem Zürcher Theologen Alois Emanuel Biedermann (1819–1885) die „letzte Christologie der Hegelschule“ vor (19–47). Mit seinem Versuch einer Rekonstruktion der religiösen Persönlich-

keit Jesu strebte Biedermann eine Christologie an, die eine Alternative zu Schleiermachers Bewusstseins-Christologie einerseits und Hegels spekulativem Idealismus andererseits bietet. Der dazu unternommene, methodisch freilich problematische Rückgriff auf den historischen Jesus und dessen religiöse Persönlichkeit bewährt sich nach Biedermann darin, dass „der Glaube das Prinzip mit der Person des Stifters identifiziert“. (46)

Ebenfalls mit Blick auf das 19. Jahrhundert erinnert die Grazer Dogmatikerin Gunda Werner an die Auseinandersetzung des katholischen Theologen Johannes Evangelist von Kuhn mit David Friedrich Strauß (49–67). Dessen Interpretation der Evangelien im Sinne altorientalischer Mythen begegnet Kuhn damit, dass er das geschichtliche Fundament der Christologie zur Geltung bringt, ohne den Anspruch auf die universale Geltung und rationale Einsichtigkeit der christologischen Dogmen aufzugeben. Beides ist nach Kuhn zu unterscheiden, nicht aber voneinander zu trennen. Im Anschluss an Walter Kasper deutet Werner Kuhns Methodologie als „Determinationsdialektik“ (66): Offenbarung und Geschichte bestimmen einander wechselseitig; keiner von beiden kommt ein methodischer Vorrang zu.

Die in Dublin lehrende katholische Theologin Maureen Junker-Kenny analysiert die Kritik, welche Friedrich Schleiermacher an David Friedrich Strauß übte. (69–88) Erstmals nach Kant wird dabei die Christologie konsequent aus der Anthropologie heraus entwickelt. In der zweiten Auflage der Glaubenslehre bestimmt Schleiermacher die Differenz im menschlichen Bewusstsein zwischen „Sichselbstsetzen“ und „schlechthinniger Abhängigkeit“ (73) nicht psychologisch, sondern transzendental. Damit gewinnt Schleiermacher die Möglichkeit, im Sinne der *demonstratio religiosa* die Empfänglichkeit des Menschen für Gott im Bewusstsein auszuweisen. Christus erscheint als die Vollenendung des Menschen. (87) Allerdings überdehnt Schleiermacher seinen Ansatz bei der Anthropologie, so Junker-Kenny, indem er das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit mit dem Gottesbewusstsein identifiziert und damit die prinzipielle Offenheit menschlicher Freiheit verfehlt.

Den drei historisch-systematischen Vergewisserungen des Wandels, den die Theologie in der religionsphilosophischen „Sattelzeit der Moderne“ (Koselleck) erfahren hat, folgen Beiträge zum Verhältnis von historischer Rück-

Neuerscheinungen



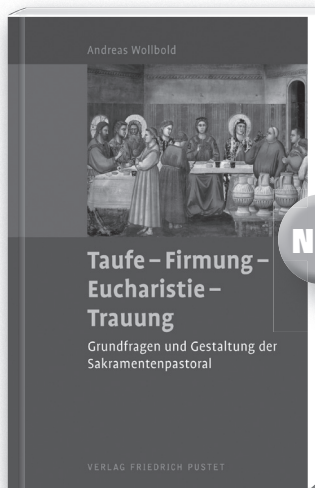
Stephan Schmid-Keiser

WENN GOTT ZUR SPRACHE KOMMT

Zur Erschließung des Lesejahres B

Stephan Schmid-Keiser erschließt Perspektiven eines Lesejahres mit den facettenreichen Spuren seiner biblischen Texte. Der Band vermittelt Anregungen für eine spirituelle Theologie und bietet eine Handreichung zu einem tieferen Verständnis der Liturgie.

ca. 300 S., kart., ISBN 978-3-7917-3204-6
ca. € (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook
erscheint Ende Oktober 2020



Andreas Wollbold

TAUFE – FIRUNG – EUCHARISTIE – TRAUUNG

Grundfragen und Gestaltung der Sakramentenpastoral

Dieses Handbuch führt umfassend in die Grundfragen der Sakramentenpastoral und in die einzelnen Sakramente ein. Pastorale Fragestellungen werden theologisch fundiert, doch stets in den Dienst der konkreten Praxis gestellt. Andreas Wollbold will mit diesem Buch die Freude an der Begegnung mit Menschen in entscheidenden Momenten ihres Lebens wecken.

480 S., kart., ISBN 978-3-7917-3205-3
€ (D) 34,95 / € (A) 36,- / auch als eBook
erscheint Ende Oktober 2020

frage und dogmatischer Lehre in der Christologie. Angeregt vom späten Wittgenstein will der Paderborner katholische Theologe *Klaus von Stosch* die Christologie konsequent vom Glaubenszeugnis her entwickeln (89–109). Von Stosch plädiert für eine „radikale Koppelung“ (109) der Christologie an die Soteriologie. Essen in seiner Habilitationsschrift vertretene Auffassung, Jesu Freiheit sei formell identisch mit der des göttlichen Logos, und Jesus habe im Bewusstsein einer „unvermittelten Unmittelbarkeit“ zum Vater gelebt, widerspricht nach von Stosch dem Dogma, dass in Christus eine wahre menschliche Natur anzutreffen ist. Verheißungsvoller sei Menkes Vorschlag zu einer relationalen Christologie, die allerdings pneumatologisch entfaltet werden müsse. (96f.)

Der Paderborner Dogmatiker *Benjamin Dahlke* zeichnet die theologiegeschichtliche Herkunft der Unterscheidung zwischen dem „Jesus der Geschichte“ und dem „Christus des Glaubens“ nach. (111–131) Indem Dahlke die „bleibende Bedeutung der historischen Jesusfrage“ betont, will er „eine der zentralen Erkenntnisbedingungen der Moderne“ (129) anerkannt wissen: die Perspektivität. Damit ist zunächst die Pluralität historischer Rekonstruktionen legitimiert, wie sie besonders im sog. „Third Quest“ hervorgetreten ist. Allerdings sei die Kategorie der Perspektivität auch auf sich selbst anzuwenden: „Wer Perspektivität feststellt, ist selbst perspektivgebunden“. (130)

Auch für den Göttinger reformierten Theologen *Martin Laube* ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus unverzichtbar (133–152). Damit wendet er sich kritisch gegen Ansätze wie die von Christian Danz und Folkart Wittekind, welche die Christologie als symbolischen Ausdruck der Selbstverständigung des glaubenden Individuums verstanden wissen wollen. Nach Laube hingegen hat Christologie – mit einer Formulierung von Ernst Troeltsch – die „Zusammenbestehbarkeit“ des Glaubens mit den „Gegebenheiten des modernen Denkens“ (150) zu gewährleisten. Zwar sei aus der historischen Rekonstruktion keine positive Christologie zu gewinnen; wohl aber will Laube die Einspruchsmöglichkeit des historischen Rückgriffs auf die Person Jesu geltend machen.

Die für ihn ebenfalls unverzichtbare Rückfrage nach dem historischen Jesus resümiert der Münchner evangelische Systematiker *Gunther Wenz* (153–178). Ausgehend von der Lebens-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts unterschei-

det Wenz verschiedene Perioden der Rückfrage nach dem historischen Jesus: „old quest“, „no quest“, „new quest“, „third quest“ und „last quest“. Den hermeneutischen Schlüssel der Theologie für den Zugang zum historischen Jesus, aber auch zur dogmatischen Christologie erblickt Wenz im Glauben an die Auferstehung Jesu. (vgl. 170)

Der evangelische Theologe *Michael Murrmann-Kahl* macht aus einer vermeintlichen Not der Pluralität christologischer Ansätze eine Tugend (179–196): Insofern jedwede historische Erkenntnis zweideutig bleibt, könne von der erinnernden Vergegenwärtigung Jesu keine Eindeutigkeit erwartet werden. Christologie habe deshalb die Aufgabe zu beobachten und zu verstehen, „warum es die permanente Produktion von Christus-Vorstellungen in und außerhalb der Kirchen gibt und welches Thema sich in ihnen ausdrückt“. (195) Hierzu zählt auch die unausweichliche Spannung zwischen der Pluralität der Zugänge, die der „third quest“ hat zutage treten lassen, und dem mit jeder Christologie untrennbar verbundenen Anspruch auf universale Gültigkeit. Christologisch sei diese Aufgabe mit dem Begriff der „Person“ indiziert, insofern dieser Allgemeinheit und Besonderheit miteinander vermittelt. (193)

Der Person-Begriff steht auch im Zentrum der Auseinandersetzung, die der Freiburger Dogmatiker *Helmuth Hoping* mit dem christologischen Entwurf von Georg Essen führt (197–205). Grundlegender noch als der von Essen favorisierte Ansatz bei der formal unbedingten Freiheit des Menschen sei die Möglichkeit eines ursprünglichen Sich-Eröffnens in der Lebensphilosophie von Michel Henry dazu geeignet, Jesu freien Selbstvollzug in seiner Einheit mit dem Vater zu denken: „Die Personeneinheit Christi ist nicht in seiner freien Subjektivität begründet“, so Hoping gegen Essen, „sondern in der göttlichen Ipseität dieses Lebens“. (205)

Der ebenfalls in Freiburg lehrende katholische Dogmatiker *Karlheinz Ruhstorfer* setzt sich kritisch mit dem christologischen Ansatz von Christian Danz auseinander (207–237). Diesem bescheinigt er eine „Flucht“ gleichermaßen vor dem Dogma wie vor der Geschichte. Stattdessen sei der christologisch fundamentalen Einsicht Rechnung zu tragen, „dass der *geschichtliche* Jesus am Anfang seiner Interpretation als Signifikat (Wahrheit), als Referent (Wirklichkeit) und als Signifikant (Metapher) steht“. (218) Die von Ruhstorfer als „neuprotestantisch“ apo-

strophierten Christologien von Danz, Wittekind und Falk Wagner würden dieser Forderung nicht gerecht. Im Rahmen einer umfassenden kulturgeschichtlichen Analyse der (Post-)Moderne skizziert Ruhstorfer eine Christologie, die mit dem Gedanken der „gottmenschlichen Würde des Individuums“ nicht weniger beansprucht, als einen Schlüssel zum Verständnis der europäischen Kultur zu liefern. (237)

Auf der Grundlage christologischer Überlegungen von Karl Rahner sucht der Wiener katholische Theologe *Magnus Lerch* eine Alternative zur freiheitstheoretisch argumentierenden Christologie von Georg Essen zu formulieren (239–261). Wie Klaus von Stosch sieht Lerch bei Essen die Gefahr einer Verkürzung der wahren Menschheit Jesu gegeben. Ausgehend von der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon („ungetrennt und unvermischt“) will Lerch mithilfe der Begriffe „Realsymbol“ und „Selbstmitteilung“ der Gefahr begegnen, der menschlichen Natur Christi einen Sonderstatus zuzubilligen. Um der von Essen selbst vertretenen „Kenosis-Christologie“ gerecht zu werden, so Lerch, sei bei Jesus eine symbolisch vermittelte Gottunmittelbarkeit anzunehmen, nicht aber eine unvermittelte Unmittelbarkeit.

Ob und inwiefern Jesu menschliche Natur von der allgemeinemenschlichen Natur unterschieden ist, erörtert der Münsteraner katholische Theologe *Bernhard Nitsche* mit Blick auf die Frage nach der Unsündlichkeit Jesu (263–285). Unter Rückgriff auf entsprechende Debatten in der Patristik will Nitsche von einer „Konsonanz“ (272) von menschlicher und göttlicher Freiheit Jesu sprechen. Anzunehmen sei bei Jesus dessen frei vollzogene Entschiedenheit zum Gehorsam gegenüber dem Vater, die jede Tatsünde ausschließe. Dass freilich Jesu Entschiedenheit auf die Präsenz des göttlichen Logos in ihm verweise, während „normale“ Menschen auf die Präsenz des Heiligen Geistes verwiesen sind, stelle ein christologisches Überhangproblem dar. Noch einmal verschärft werde dieses Problem durch die Lehre von der „immaculata conceptio“ Mariens: Wie verhält sich Jesu Unsündlichkeit zu Marias Freiheit von der Erbsünde? (284 f.)

Die letzten Beiträge des Bandes repräsentieren noch einmal die aktuell wohl herausforderndsten christologischen Entwürfe. Angesichts der Ambivalenzen sowohl der historischen Rückfrage nach Jesus wie auch des christologischen Bekenntnisses will der Essener

evangelische Theologe *Folkart Wittekind* die Christologie als Ausdruck einer wissenschaftlichen Selbstverständigung der christlichen Glaubensgemeinschaft verstanden wissen (287–302). Dem entsprechend ist Christus „nicht das Prinzip des Glaubens, sondern das Prinzip dessen, dass der Glaube sich mit Hilfe von Inhalten als funktionierende religiöse Rede realisiert“. (294) Diese Danz und Wagner nahestehende Bestimmung versteht Christologie ausschließlich funktional, nämlich von ihrer soteriologischen Bedeutung für das Gelingen religiöser Kommunikation her. Folgerichtig reduziert sich nach Wittekind die Existenz Gottes auf „seine Funktion für die Selbstdurchsichtigkeit des Funktionierens religiöser Rede“. (298)

In seinem abschließenden Beitrag (303–318) nutzt *Christian Danz* die Aporien inklusiver Verhältnisbestimmungen von Christentum und Judentum dazu, sein Verständnis von Christologie im Sinne einer „Selbstbeschreibung und Selbstdarstellung des gegenwärtigen Glaubensaktes“ zu rechtfertigen: „Das dogmatische Christusbild hat den Status einer Reflexionsebene des freilich stets geschichtlich eingebundenen Glaubensaktes“. (316)

Die ausnahmslos gehaltvollen Beiträge des Bandes vermitteln einen ausgezeichneten Überblick über aktuelle Diskussionsfelder der Christologie. Aufs Ganze betrachtet bestätigen sie die von Georg Essen einleitend formulierte Vermutung, dass das historische Bewusstsein innerhalb der katholischen Theologie „weniger ausgeprägt“ sei als in der evangelischen Theologie. (9) Zu diskutieren bleibt zweifellos die Frage, wie die religiöse Sprache der Selbstreferentialität entgeht. Hat religiöse Sprache einen Inhalt, der über sie selbst hinausweist – und wie wäre dieser Inhalt zu sichern? Indem die Christologie konstitutiv auf ein historisches Faktum bezogen ist, scheint sie in besonderer Weise geeignet, diese Frage zu beantworten.

Frankfurt am Main

Dirk Ansorge

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.

Vorweg: Es geht um den in Niederösterreich bekannten Betriebsseelsorger Karl A. Immervoll und um sein „Innovationsunternehmen Betriebsseelsorge Oberes Waldviertel“ – sowie um dessen 35-jährige Tätigkeit. Ein herkömmlicher Festband aber wäre den Herausgebern zu banal erschienen. Erfreulicherweise legen die Herausgeber stattdessen eine gründliche Reflexion der wichtigsten Impulse und Initiativen vor, die Immervoll realisieren konnte.

Verschiedene Textsorten (Interview, Erfahrungsbericht, Essay ...) und Akteureinnen/Akteure verschiedener Handlungsfelder kommen in dem Band zu Wort: Wolfgang Gratz (Journalist), Maximilian Aichern (Bischof), Fritz Käferböck-Stelzer (Betriebsseelsorger), Peter Röbbke (Musikpädagoge), Nikolaus Dimmel (Armutsforscher), Robert Kramer (Autor), Doris Adensam (Gemeindentwicklung).

Es ist das Verdienst von Manuela Brandstetter, nicht nur in der Einleitung in den Rahmen des Buches einzuführen, sondern die Einzelbeiträge des Bandes sozialwissenschaftlich zu durchdringen, die zugrundeliegenden Konzepte, Menschen- und Gesellschaftsbilder ausfindig zu machen und aus der Perspektive der Sozialwissenschaften (P. Bourdieu, N. Luhmann ...) nochmals auf metatheoretischer Ebene zur Diskussion zu stellen. Das ist über weite Strecken gut gelungen und das ist das große Verdienst des Buches. Schon allein deswegen lohnt sich die Lektüre für alle Praktiker in den thematisierten Bereichen. Die theologischen Reflexionen, die Karl A. Immervoll selber in gewohnter Qualität beisteuert, hätten gerne ausführlicher sein können.

Ob der gewählte Untertitel „Hilfe im kleinstädtischen Milieu“ klug gewählt ist, sei dahingestellt. Zwar wird in der Einleitung der Terminus „Hilfe“ in seiner Ambivalenz problematisiert (Hilfe auf Augenhöhe ist laut G. Simmel eigentlich denkmöglich [9]) und der Leser wird den Eindruck nicht los, dass die Widersprüchlichkeit dieses Begriffs angegangen wurde. Alles in allem lässt der Begriff „Hilfe“ den emanzipatorischen Ansatz der reflektierten Projekte zu sehr im Hintergrund bzw. erzeugt für die Leser/den Leser einen merkwürdigen Widerspruch zum Haupttitel. Begriffe wie „Ermutigung“, „Ermächtigung“ oder „Befreiendes Handeln“ als Ergänzung zum Haupttitel einzuführen, wäre schlüssiger gewesen.

Einige Mankos sollen nicht unerwähnt bleiben: Dem Lektorat sind eine nicht geringe

Menge an Fehlern entgangen (z. B. „Modernde Hilfe“ statt moderne Hilfe [9]). Ein Abkürzungsverzeichnis wäre sehr hilfreich gewesen (AGAB, SROI ...). Auch ein Autor/inn/enverzeichnis hätte den Band durch die dort ausgewiesene Expertise aufgewertet.

Dennoch: Ein insgesamt erfreuliches praktisches und theoretisches Werk für die (nicht zuletzt kirchlich angestoßene) Sozialarbeit einer Region am Beispiel des Oberen Waldviertels.

Linz

Helmut Wagner

♦ Rink, Sigurd: Können Kriege gerecht sein? Glaube, Zweifel, Gewissen – Wie ich als Militärbischof nach Antworten suche. Ullstein Verlag, Berlin 2019. (288) Geb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-550-20004-5.

In der Friedensethik gab es in den letzten Jahren mehrere Neuerscheinungen. Das von I.-J. Werkner und K. Ebeling herausgegebene ‚Handbuch Friedensethik‘, die Monografie ‚Kein Ende der Gewalt?‘ von E. Schockenhoff, die friedensethische Standortbestimmung ‚Konstruktive Konfliktkultur‘ des katholischen Militärbischofs F.-J. Overbeck sowie die zahlreichen Publikationen im Rahmen des an der FEST in Heidelberg angesiedelten Konsultationsprozesses zum gerechten Frieden.

Hier ist der Beitrag Sigurd Rinks, der im Jahr 2014 zum ersten hauptamtlichen Militärbischof der EKD ernannt worden war, einzuordnen, jedoch nicht einfachhin einzureihen, zum einen schon deswegen, weil es sich nicht um eine fachwissenschaftliche Abhandlung handelt, zum anderen weil sich Zugang und Anliegen in vielerlei Hinsicht unterscheiden. Rink will mit diesem Buch, das ein „tastender, fragender Versuch“ sein soll, das Thema ‚Friede und Militär‘, das gesellschaftlich allzu oft ausgeblendet werde, neu einblenden. Es soll „zu einer Debatte“ beitragen und will „keine definitiven Antworten“ geben (11), so die zurückhaltende Zielsetzung.

Im ersten Kapitel ‚Vom Fundamentalpazifisten zum Militärbischof‘ lernt der Leser den Menschen Sigurd Rink kennen. Rink aber bietet mehr als nur einen Abriss seiner eigenen Biografie. Aus der Retrospektive heraus liefert er eine Synthese aus Lebens- und Zeitgeschichte, eine zeithistorisch gerahmte und bedingte Biografie,

was bei Kritikern gegebenenfalls den Vorwurf der Stilisierung hervorrufen mag. Er konturiert dabei seinen von Ver(w)irrungen und bleibenden Zweifeln begleiteten Einstellungswandel vom Idealisten und rigorosen, einer verabsolutierten Gesinnungsethik folgenden Fundamentaltazifisten hin zum verantwortungsethischen Pragmatiker und politischen Realisten. Als entscheidendes ‚Bekehrungserlebnis‘ nennt er den Genozid in Ruanda. Den Pazifismus aber gab Rink in der Folge nicht auf. An die Stelle eines fundamentalen trat ein „relativierter Pazifismus“ (63). Zwar bleibe er dabei: „Krieg ist ein Übel. Er ist böse“ (20). Jedoch denke er nun auch, „dass rechtserhaltende Gewalt unter äußersten Umständen, als Ultima Ratio, gerechtfertigt sein kann“ (27).

Kapitel 2 ist dem Paradigmenwechsel ‚Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden‘ gewidmet. Rink schreitet mehrere bekannte ‚Wegmarken‘ der eigenen friedensethischen Tradition ab, weshalb auch nichts wirklich Überraschendes, wenig Neues und kaum Kritisches geboten wird: Er beginnt bei den Gewaltschilderungen des Alten Testaments, geht weiter über die jesuanische Friedensbotschaft des Neuen Testaments, schlägt die Brücke zur Genese und Weiterentwicklung der klassischen *bellum-justum*-Lehre bei Augustinus und Thomas von Aquin, bevor er auf die Zwei-Regimenten-Lehre Martin Luthers oder die Völkerbundidee bei Immanuel Kant zu sprechen kommt. Die Ausführungen münden zunächst in die knappe Charakterisierung des gegenwärtigen friedensethischen Leitbildes vom ‚gerechten Frieden‘ in vornehmlichem Rekurs auf die EKD-Denkschrift aus dem Jahr 2007.

Rückzufragen wäre mitunter, ob die (protestantische) Tradition hier nicht noch auf andere Denker verweisen könnte oder gar müsste, ob das keineswegs unumstrittene Leitbild ausreichend zur Sprache kommt und ob die aufschlussreichen Erörterungen zum Ende des Kapitels (94–110) über die Bundeswehr, ihre Soldaten(ethik), die Wehrpflicht und die Militärseelsorge nicht ein separates Kapitel verdient gehabt hätten.

Das dritte und umfassendste Kapitel überschreibt Rink mit ‚Ethische Herausforderung – deutsche Militäreinsätze‘. Sukzessive geht er darin auf die Beteiligungen der Bundeswehr im Kosovo, in Mali, in Libyen, im Libanon, im Irak und zuletzt auch in Afghanistan ein. Kaum ein weltpolitischer Krisenort und Akteur kommt

dabei nicht zur Sprache. Der Militärbischof beschreibt die komplexen Hintergründe gut verständlich, lässt die eingesetzten Militärseelsorger zu Wort kommen, spricht hochaktuelle Themen wie die Seenotrettung oder den Küstenschutz an und erprobt eine eigene Positionierung für den Einzelfall. Bemerkenswert sind der Überblick und das Engagement des Militärbischofs angesichts seiner immer noch kurzen Amtszeit, sicherlich auch eine Frucht des neuen Hauptamtes.

Ethische Überlegungen werden immer wieder angedeutet und prinzipielle Orientierungen herausgestellt, sei es das Prinzip der Schutzverantwortung oder das *ownership*-Prinzip, die Forderung nach einer Interessen- und Gerechtigkeitsbalance, der Hinweis auf die Notwendigkeit des Multilateralismus und eines vernetzten, allen voran präventiven Ansatzes (*Comprehensive Approach*) beim Umgang mit Konflikten. Vor allem aber dominieren Schilderungen des weltpolitischen Geschehens der letzten dreißig Jahre, die Beschreibung der jeweiligen militärischen Missionen sowie viele persönliche und militärseelsorgliche Erfahrungs-, Arbeits- und Ortsberichte. Gerade diese Berichte machen den besonderen Gehalt des Kapitels, ja des Bandes insgesamt aus. Rink endet mit einem vierten großen Kapitel ‚Zukunftsfragen‘, das ein Bündel an Debatten und thematischen Aspekten behandelt. Bestimmte Schwerpunktsetzungen stechen nicht heraus.

Insgesamt verknüpft das vornehmlich aus der Ich-Perspektive geschriebene Buch somit persönliche Biografie, politische und militärische Zeitgeschichte, Einsätze der Deutschen Bundeswehr sowie Praxis der evangelischen Militärseelsorge, die Rink als „Zwillingschwester der Inneren Führung“ (102) und als „Zukunftslabor der Kirche“ (137) bestimmt, zu einem größeren Ganzen. Es handelt sich um ein erfahrungsgesättigtes Zeugnis des persönlichen Ringens und der beständigen Reflexion eines nach Antworten suchenden Denkers im Amt des evangelischen Militärbischofs. Als solches ist das Buch zu lesen, nicht als eine wissenschaftliche friedensethische Abhandlung. Dafür sind die ethischen Einlassungen zu allgemein und weithin bekannt. Zudem wird nicht mit Fußnoten gearbeitet. Nur einige Literaturhinweise finden sich am Ende des Bandes.

Rink schreibt auch nicht als Historiker, als Angehöriger des Militärs oder als Politiker, obgleich man bisweilen den Eindruck gewinnen

mag, sondern eben als Militärbischof, als Theologe und als evangelischer Christ. Hiervon hätte man sich sogar noch mehr gewünscht, noch mehr des persönlichen Zeugnisses, noch mehr der Blicke hinter die Kulissen der evangelischen Militärseelsorge, vielleicht auch im Zueinander zum katholischen Pendant, noch mehr der (selbst-)kritischen Worte bei all den (vielleicht auch zu) positiven und optimistischen Worten zur Aufgabe und zu den gegenwärtigen Herausforderungen der (evangelischen) Militärseelsorge und der Deutschen Bundeswehr, noch mehr friedensethischen Tiefgang und weniger geistes-, zeit- und militärgeschichtliches Repetitorium, ohne dessen Informationsgehalt schmälern zu wollen.

So bleibt am Ende der Lektüre in der Tat der Eindruck eines tastenden und fragenden, keineswegs abgeschlossenen Versuchs der friedenspolitischen Positionierung. Gewiss wird er das Interesse einer breiten Leserschaft finden, die Sigurd Rink als Person und Amtsträger sowie sein Denken näher kennenlernen will, die sich einige friedensethische Grundlagen aneignen oder militär- wie zeithistorische Fixpunkte in Erinnerung rufen und einen Einblick in das Tätigkeitsfeld nicht nur der Deutschen Bundeswehr, sondern auch der evangelischen Militärseelsorge gewinnen will.

Hildesheim

Alexander Merkl

KIRCHENGESCHICHTE

◆ 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.

Der Verfasser wurde durch seine zwölf Bände umfassende Kirchengeschichte „von unten“ (Klappentext) bekannt – erschienen in den Jahren 1987 bis 1999 in der Edition Exodus. Doch wer befasst sich schon mit einer so umfangreichen Darstellung der Kirchengeschichte? So liegt der Gedanke nahe, auszugsweise besonders prägnante Texte thematisch geordnet herauszugeben. Tatsächlich haben die Orden in der Geschichte der Kirche eine Schlüsselrolle

gespielt. So erscheint es plausibel, große Gestalten der Ordensgeschichte mit ihren Biografien und ihren Anliegen vorzustellen. Mit vielen interessanten Details versehen, wird von den dargestellten Ordensleuten ein Bild entworfen, das auch für solche, die meinen, sich in der Kirchengeschichte gut auszukennen, überraschend neu erscheint. Gerade die Gestalt des Bernhard von Clairvaux (1090–1153) wird vom Verfasser in all ihrer Ambivalenz dargestellt, einerseits repräsentativ für eine bestimmte Form des Katholizismus seiner Zeit, andererseits aber auch in bestimmter Hinsicht „totalitär“ (53). Ähnliches gilt auch von Dominikus (1170–1221). Der Verfasser zitiert den Historiker Duby „Es ist besser, nicht zu wissen, was Dominikus im blutigen Wirbel dieses Kreuzzugs alles getan hat“ (62). Manche Urteile klingen hart, sind aber doch nicht von der Hand zu weisen, wenn der Verfasser etwa von den Klerikern um Katarina von Siena sagt: „Ihr Leben der Innerlichkeit macht sie blind für das, was sich direkt um sie herum ereignet.“ (97) Manches an der Zusammenstellung erscheint nicht plausibel: einmal wird der Blick auf Biografien gelenkt (wie der Titel der Publikation nahelegt), ein anderes mal auf markante Ereignisse, wie die Gründung der Abtei von Cluny oder die Errichtung des Jesuitenstaats in Paraguay. Man könnte sich auch fragen, mit welchem Recht Savonarola zu den „großen Ordensleuten“ gerechnet wird, zu den tragischen durchaus! Die Stärke der Publikation liegt mehr in einem inspirierenden neuen Blick, der auf die dargestellten Ordensleute geworfen wird, als in einer soliden Grundinformation, wie sie von einem Lexikon zu erwarten ist. Bedauerlicherweise werden sowohl im Inhaltsverzeichnis (5f.) als auch in den einzelnen Kapitelüberschriften statt der Geburtsjahre Daten der Gründung von Institution angegeben: so bei Bernhard von Clairvaux geb. 1090 (und nicht 1115!), Savonarola geb. 1452 (und nicht 1494!), Las Casas geb. 1484 (und nicht 1474!), Angela Merici geb. 1474 (und nicht 1535!), Matteo Ricci geb. 1552 (und nicht 1582!). Auch wenn Historikern / Historikerinnen vom Fach manche Einschätzung problematisch erscheinen mag, kann man sich doch der Faszination eines neuen Blicks nicht entziehen. So kann man sich dem Wunsch des einleitenden Textes von Bruno Kern anschließen, dass „diese kleinen Kostproben aus der abendländischen Ordensgeschichte dazu anregen, nach den heute zeitgemäßen und notwendigen konkreten Lebens-

formen und Lebensoptionen zu suchen, die die solidarische Reich-Gottes-Praxis Jesu deutlich zum Ausdruck bringen.“ (9)

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

◆ Rexroth, Frank: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). C.H. Beck Verlag, München 2019. (505, 8farb. Abb., 6 Karten, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-406-72521-0.

Die grundlegende These des Verfassers findet sich bereits in dem präzis gefassten Untertitel: Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts setzt in Europa eine Entwicklung ein, die nach 1200 mit innerer Konsequenz zu den europäischen Universitäten führt. Diese erste, „recht ungebändigte“ Phase (20) ist charakterisiert durch charismatische Lehrerpersönlichkeiten und die Intimität eines sehr engen Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Im Gegensatz zu dieser für die Entwicklung der Wissenschaft höchst bedeutsamen frühen Phase, die der Verfasser „fröhliche Scholastik“ nennt, wird mit der Ankunft der Organisationsform Universität eine stabile Struktur geschaffen, die „für die Verstetigung des wissenschaftlichen Wissens“ (20) unverzichtbar ist. Damit fällt auf die Epoche des Mittelalters hinsichtlich ihrer innovativen Kräfte ein neues Licht. Noch Jakob Burckhardt sprach vom Mittelalter als einer kulturgeschichtlichen Ära, die gekennzeichnet ist „von Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn“ (26). Erst die italienische Renaissance hätte zu einem Paradigmenwechsel geführt. Unbestreitbar gab es in breitem Ausmaß magische Vorstellungen, auch bei den Bildungseliten. So meint ein Mönch aus Arras im 11. Jh., dass ihm für jeden Buchstaben, den er in mühevoller Arbeit schreibe, eine Sünde vergeben werde. (35) Doch gleichzeitig überrascht die Aussage des Reformpapstes Gregors VII., dass Christus mit seinem Wort, er sei „die Wahrheit und das Leben“ eben nicht gemeint habe, er sei „die Gewohnheit“ (35). Leben und Lernen im früheren Mittelalter charakterisiert der Verfasser als „Schule der Loyalität“ (43) und führt aus: „Die Lehrer lebten, fast schon in einer Art Symbiose mit den Kindern, begleiteten diese tags und nachts, wie ein Schatten“ (54). Liebe „wurde

mit den intimen Praktiken des Küssens und des Schlagens zum Ausdruck gebracht“ (65). Die Schule erschien in der Ära der Kirchenreform „als utopischer Ort“ (79). Sie war geprägt von Freiheit und Enthusiasmus. Indem die geistige Beschäftigung weitgehend handlungsentlastet war, wurden die entscheidenden Bedingungen zur Entwicklung einer wissenschaftlichen Theoriebildung geschaffen. Die Wissenschaft wird autopoietisch, d. h. sie produziert die Elemente, deren sie bedarf, aus sich selbst. (130) Freilich werden auch die Gefahren dieser Entwicklung nicht ausgeblendet. Besonders die Tätigkeit der Logiker konnte auch dazu tendieren, unangenehme Eigenschaften zu befördern: „Selbstbezüglichkeit, szientistische Enge, Arroganz, Streitlust, Fraktionalismus“ (93). Die Formen der Vergemeinschaftung, die sich bereits seit dem 6. Jh. nachweisen lassen, belegt der Verfasser durch ein breites Wortfeld, mit dem sich eine Gruppe sprachlich vertortet: „collegium, consortium, societas und opus“ (101). Die soziale Gemeinschaft wird zur Bedingung der Möglichkeit einer Annäherung an die Wahrheit. Für klerikale Laufbahnen lässt sich ein neues Muster finden: sich dem Studium zu widmen „mit dem Ziel, das höhere wissenschaftliche Wissen zu bereichern und zu verbessern“ (122). Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaft war die Abkoppelung des Irrtums von der Moral. Peter Abaelard (1079–1142) setzte in seinem Werk „Sic et non“ Irrtum nicht mit Lüge und Sünde in eins. Damit begannen sich bereits im 11. Jh. wissenschaftliche Fragen und Arbeitsweisen vom Bereich der Moral zu emanzipieren. Die äußerste Anstrengung zur Suche nach der Wahrheit wird zum Leitideal wissenschaftlichen Arbeitens: „Zweifeln kommt wir nämlich zum Fragen; durch das Fragen aber erfahren wir die Wahrheit“ (183). Abaelard wurde zum Star des Lehrbetriebs. „Witz, Humor, Brillanz, Schlagfertigkeit und [...] eine ausgeprägte Neigung zur Polemik“ zeichneten ihn aus. (156) Mit der Ausdifferenzierung der Bereiche des Lebens und Denkens geraten die Kanzel der Lehre an der Universität und die Kanzel der Predigt in Distanz zueinander. Die Reflexion des Glaubens emanzipiert sich von der Verkündigung. So beginnt im 12. Jahrhundert ein „Kampf der Giganten“, verkörpert durch Abaelard auf der einen und Bernhard von Clairvaux auf der anderen Seite. Wissenschaft und Glaube treten in ein folgenschweres

Spannungsgefüge. Die autoritative Regelung durch kirchliche Instanzen überbrückten diese Spannungen nicht, sondern verschärften sie noch. Abaelard musste seine Theologia „Summi boni“ aufgrund der Verurteilung durch die Synode von Soissons eigenhändig den Flammen übergeben. Bernhard von Clairvaux macht in seinen Predigten den Lehrbetrieb in Paris zur Brutstätte der Sünde: „Flieht aus der Mitte Babylons! Flieht und rettet eure Seelen!“ (243) Mit besonderer Sorgfalt wird vom Verfasser der Sehnsuchtsort wissenschaftlichen Denkens im Europa des 12. Jahrhunderts beschrieben, nämlich Paris. Er konstatiert, dass sich bereits zu dieser Zeit nicht nur zwei, sondern bereits drei Bildungsdiskurse herausgebildet haben: der monastische, der scholastische und der humanistische. (265) Was Paris als Studienort für die Philosophie und Theologie war, wird Bologna für die Juristen. Die Zusammenfassung der örtlichen Schulen „zur universitas magistrorum et scholarium“ (315) legt den Grundstein zur Herausbildung der Universität, deren Modell sich von Paris, Bologna und Oxford aus über ganz Europa verbreitet. Das Bildungsideal, das noch Papst Innozenz III. für die Universität vorschwebt („Der Magister ‚bricht den Kindern, die darum bitten‘ das Brot und labt die hungrigen Seelen mit der Speise des Gotteswortes“, 322), wirkt seltsam anachronistisch und weit abgehoben vom Selbstverständnis der Lehrenden und Lernenden. Längst haben die Universitäten ein neues Selbstbewusstsein entwickelt und werden zum Brennpunkt gesellschaftlicher Innovation. Die Studie, die der Verfasser vorlegt, ist ebenso gescheit wie durch eine glänzende Darstellung (auch mit farbigen Bildtafeln) einladend, sich mit der Wissenschaftsrevolution des Mittelalters zu befassen, ohne die es nie ein modernes Europa gegeben hätte.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Jager, Cornelia: Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung (Behinderung – Theologie – Kirche 11). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2018. (367) Pb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 46,80. ISBN 978-3-17-034469-3.

Das Buch von Cornelia Jager ist 2017 als Dissertation von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel angenommen worden. Für die Veröffentlichung in der Buchreihe „Behinderung – Theologie – Kirche“ ist sie erheblich gekürzt worden. Die Arbeit ist für die Autorin von einer Vision getragen, für die sie ihre Leserinnen und Leser wirbt, nämlich: „Der Vision einer Kirche, in der wahre Begegnung stattfindet: Begegnung zwischen ganz unterschiedlichen Menschen mit ihren je eigenen Fähigkeiten und Begrenzungen, in dieser Arbeit exemplarisch dargestellt anhand von Menschen mit und ohne geistige Behinderung, und Begegnung dieser bunten Gemeinschaft mit Gott.“ (13)

Gleich zu Beginn ihrer Arbeit erläutert die Autorin den Haupttitel des Buches „Gottesdienst ohne Stufen“ und nimmt in sechsfacher Weise eine Eingrenzung ihrer Arbeit vor. Die anvisierte Stufenlosigkeit bezieht sich in Jagers Buch sowohl auf die räumlichen Gegebenheiten des Gottesdienstes als auch auf die Gottesdienstgestaltung und die Einstellung der Gottesdienstfeiernenden zueinander. Ziel ist, auf der Basis der Gleichstellung aller Menschen, jedem und jeder Gottesdienstbesuchenden volle Teilhabe und gleichberechtigte Mitwirkung am Gottesdienst zu ermöglichen. (14)

Im ersten Kapitel (15–24) geht die Autorin dem Begriff der Behinderung nach. Welche Geschichte hat dieser Begriff und wie setzt er sich vom Begriff der Krankheit ab. Ganz klar tritt sie für einen inklusiven Gesundheitsbegriff ein, welcher eine generelle Einteilung von Menschen in Gesunde, Behinderte und Kranke mehr als fragwürdig erachtet. „Die Desillusion im Hinblick auf das Erreichen einer vollkommenen Gesundheit und die Anerkennung der Relativität von Gesundheit fördern die Akzeptanz von Störungen und Begrenzungen im Leben von Menschen.“ (17)

Im zweiten Kapitel (25–39) reflektiert Jager das Dasein des Menschen aus drei verschiedenen Perspektiven: Der Mensch aus technologisch-naturwissenschaftlicher Perspektive, der Mensch aus utilitaristischer Perspektive, der Mensch aus christlicher Perspektive. (25–35) Nach einer Beurteilung der dargestellten Menschenbilder plädiert sie in einem Ausblick u. a. dafür, „die Thematik der Behinderung nicht nur im Rahmen der Diakonie, sondern in allen ihren theologischen Disziplinen“ zu reflektieren. (38)

Zum Mensch-Tier-Verhältnis



Simone Horstmann
**WAS FEHLT, WENN UNS
 DIE TIERE FEHLEN?**
Eine theologische Spurensuche

224 S., kart.
 ISBN 978-3-7917-3196-4
 € (D) 24,95 / € (A) 25,70
 auch als eBook

Mit dem drohenden Verschwinden der Tiere steht weit mehr auf dem Spiel als es die naturwissenschaftlichen Diskurse andeuten: Es geht nicht allein um eine Krise versiegender Rohstoffe oder um den Verlust ökologischer Einflussfaktoren, sondern um eine existentielle Erschütterung, die das Verhältnis zwischen Menschen und (anderen) Tieren in grundsätzlicher Weise betrifft. Die Autorin beleuchtet daher die tieferliegenden theologischen und metaphysischen Gründe jener Angst vor einer Welt, die für die Wirklichkeit der Tiere keinen realen wie gedanklichen Ort mehr hat: Woher rührt das Unbehagen angesichts einer Tierindustrie, die den milliardenfachen Tod von Tieren zum gnadenlos durchexerzierten Normalfall gemacht hat? Welche Folgen hatte die radikale Profanisierung von Tieren, die in der antiken Welt noch nahezu gottgleichen Status innehatten? Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen?

Im dritten Kapitel (40–79) versucht die Autorin eine Annäherung an Menschen mit geistiger Behinderung. Zum einen geht es um die verschiedenen Lebensphasen, um Lebensorte und Wohnformen von Menschen mit geistiger Behinderung. (40–49) Zum anderen geht es um verschiedene Lebensdimensionen, wie Leben und Arbeiten, aber auch die Dimension der Erziehung, Lernen und Bildung und um die Dimension der Religiosität von Menschen mit geistiger Behinderung.

Der Frage nach der Entwicklung des sogenannten Inklusionsprinzips (80) geht ein Teil des vierten Kapitels (80–103) nach. Sie nimmt den Vorschlag von WOCKEN auf und spricht von „Qualitätsstufen“, bei denen die Inklusion in Abgrenzung von Extinktion, Exklusion und Integration eine davon ist. (81) Jäger geht in der Folge der Frage nach den Wurzeln für dieses Prinzip nach, nämlich „eine Bürgerrechtsbewegung von Menschen mit Behinderung und ihren Angehörigen vor mehr als 30 Jahren in den USA.“ (82) Als weiterer wesentlicher Meilenstein findet das „Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen“ Erwähnung. Ebenso geht die Autorin auch der Fragestellung nach, was Inklusion für die Kirche und für die Lebenspraxis der Gemeinden bedeuten und heißen kann. An mehreren Stellen wird betont, „dass es sich bei der Inklusion nicht um einen Status Quo, sondern um einen Prozess handelt, der, gemessen an der Heilsverheißung von der vollendeten Gemeinschaft im Reich Gottes, auf Erden nie an sein Ziel kommen wird.“ (88) In einem weiteren Abschnitt geht sie auf „Einstellungen und Verhalten gegenüber Menschen mit Behinderung“ ein. Was hat das eine, die Einstellung, mit dem anderen, dem Verhalten, zu tun? In welcher Beziehung stehen sie zueinander und was hat das mit dem praktischen Gemeindealltag zu tun? (95–101)

Eine Übersicht über relevante Prinzipien für den Gottesdienst ohne Stufen bietet das fünfte Kapitel (102–105). Sechs wesentliche Prinzipien werden erwähnt und kurz erläutert. Die Prinzipien der Gleichstellung, der Elementarisierung, der Teilhabe usw. seien als Beispiel für einen Gottesdienst ohne Stufen erwähnt.

Das sechste, umfassendste Kapitel (104–304) trägt die gleiche Überschrift wie der Buchtitel: „Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Be-

hinderung.“ Ausgehend von einer Annäherung an ein gegenwärtiges Gottesdienstverständnis geht Jäger ganz konkret an eine mögliche barrierefreie Gottesdienstgestaltung heran, wobei sie sich am Kriterienkatalog des Evangelischen Gottesdienstbuches anhält. Daran anschließend rollt sie die Dimensionen der Sprache, der Musik und des Abendmahles ganz praktisch auf. Als Beispiel sei die Dimension der Sprache erwähnt: Die Autorin geht dabei ganz grundsätzlich den Aspekten der Kommunikation, als auch den Gesetzen und Richtlinien für eine barrierefreie Kommunikation (116) nach und analysiert, was dies denn für die Kommunikation mit Menschen mit geistiger Behinderung im Gottesdienst bedeutet. In der gleichen Herangehensweise beleuchtet sie ebenso die Musik als auch das Abendmahl.

Im siebten Kapitel zieht Cornelia Jäger Resümee und zeigt nochmals einzelne für sie bedeutende Aspekte auf. Ein für die Autorin grundsätzlicher Gesichtspunkt für einen Gottesdienst ohne Stufen bzw. inklusiven Gottesdienst, so Jäger, lautet: „Da jeder christliche Gottesdienst im Sinne seines Gastgebers, des dreieinigen Gottes, stets inklusiv ist, entspricht der Gottesdienst ohne Stufen mit seinem verstärkten Bemühen um Inklusion dem Wesen eines jeden christlichen Gottesdienstes. Die Gemeinschaft von Menschen in all ihrer Verschiedenheit, zu der auch die Gemeinschaft von Menschen mit und ohne geistige Behinderung gehört, ist den christlichen Kirchen aufgetragen und zugemutet“ (330). Wie dieser Inklusionsprozess ganz konkret in die Gänge kommen könnte, reißt sie kurz in den Forschungsperspektiven auf, beispielsweise in der Form, „dass Gemeinden miteinander über ihre Inklusionserfahrungen ins Gespräch kommen und diesen Austausch veröffentlichen“ (333).

Dieses Buch vermag einen Reflexionsprozess für unseren pastoralen Alltag zu initiieren, um in weiterer Folge erste Umsetzungsschritte für eine „stufenlose“ Seelsorge zu planen. Besonders das sechste Kapitel bietet viele praktische Umsetzungsschritte dafür.

Dieser lesenswerte Band aus der Reihe Behinderung – Theologie – Kirche sei, so wie die anderen Bände dieser Reihe, allen Menschen ans Herz gelegt, welche sich um ein Miteinander von Menschen mit Behinderungen bemühen.

Linz

Brigitte Niedermaier

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.): *Wo heute predigen? Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten*. Echter Verlag, Würzburg 2018. (266) kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,29. ISBN 978-3-429-04362-9.

Der Sammelband „Wo heute predigen? Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten“ ist *Pfarrer Dr. Alfred Wallner*, der lange Zeit in Graz als Lektor für Homiletik gewirkt hat, als Festschrift gewidmet. Daher ergibt sich auch der thematische Schwerpunkt des Sammelbandes auf die Homiletik. Die Beiträge der 16 Autorinnen und Autoren teilen sich auf vier Buchteile auf, die das Thema Predigtorte von einem je anderen Blickwinkel her betrachten.

Im ersten Teil des Sammelbandes (13–69) werden klassische Predigtorte untersucht. *Hans Hütter* (47–62) beschäftigt sich mit der Missionspredigt der Redemptoristen und *Sepp Riedl* (63–69) mit der Predigt im Gefängnis. *Christof Buda* (33–46) schreibt über die Predigt beim Schulgottesdienst. *Ewald Huscava* (13–31) bietet einen sehr interessanten Beitrag zum Thema Firmpredigt. Nach einigen grundlegenden Aussagen zur Firmung und den Aufgaben des Firmspenders (13–22) beschreibt *Huscava* das Zusammenspiel dreier Stimmungen in der Gemeinde: Konzentration als erste Stimmung kann freilich nicht den ganzen Gottesdienst über aufrechterhalten werden, weswegen es auch das Element der Entspannung als zweite Stimmung braucht. Als dritten Faktor nennt *Huscava* die Sammlung, die sich einerseits auf die ganze Gottesdienstgemeinde als auch auf die einzelnen Personen bezieht (23 f.). Danach spricht der Autor explizit über die Predigt beim Firmgottesdienst (25–31). Zunächst betont er, dass es nicht nur auf den Inhalt ankommt, sondern auch darauf, wie dieser mitgeteilt wird (Was/Wie-Relation). Seine weiteren Ausführungen orientiert er an der Annahme, dass eine Predigt Orte schaffen müsse, welche die Zuhörer betreten können. Mit den kairologischen Topoi ist die Lebenssituation der Zuhörer angesprochen. Bei den mystagogischen Topoi geht es um Angebote des Berührtwerdens von auf die Firmung bezogenen Glaubensinhalten.

Im zweiten Teil des Bandes (73–122) finden sich drei Artikel zu expliziten Predigtorten.

Veit Neumann thematisiert die Kanzel (87–107), v. a. in der Wahrnehmung der Gegenwart, und *Johann Pock* diskutiert die Predigt im Grünen bei der Osterspessensegnung (109–122). *Frank Muchlinsky* wendet sich in diesem Teil der Verkündigung auf der Straße zu (73–86). Seine Ausführungen verknüpft er eng mit dem Pfingstereignis. Er stellt die Entstehung und Durchführung des Projekts „Mahl ganz anders“ vor, bei dem es sich um eine an Leonardo da Vincis Gemälde „Das letzte Abendmahl“ orientierte Choreographie handelt, die seit 2011 in verschiedenen deutschen Städten am Gründonnerstag auf der Straße inszeniert wird (78 f.). Anhand des Pfingstereignisses wird die Straße als besonderer Predigtort charakterisiert, der mehr Mut und Antrieb erfordert als ein Kirchraum, weil man die Menschen in ihrem Alltagsgeschäft antrifft und darin stört (74–77). Dabei wägt der Autor ab, dass es für diese Störung ein rechtes Maß braucht, damit es keine plumpe Provokation wird, sondern „ein echtes Angebot zum Hinschauen“ (77). An Pfingsten übernahm Petrus die Aufgabe, den Menschen das Geschehen zu erklären. In Analogie dazu entwickelten sich auch bei der Aktion begleitende Elemente wie zusätzliche Personen, die für Rückfragen und Gespräche zur Verfügung standen. Ferner gab es Postkarten mit da Vincis Gemälde und Informationen zum Gründonnerstag (82–84). Mit seinem Beitrag macht *Muchlinsky* deutlich, dass Verkündigung nicht auf das gesprochene Wort allein beschränkt werden. Vielmehr bietet er dabei durchaus interessante Impulse für die klassische Wortpredigt innerhalb eines Gottesdienstes (85 f.).

Der dritte Teil des Bandes (125–215) wendet sich verschiedenen Predigtsituationen und -zugängen zu. *Maria Elisabeth Aigner* (125–140) spricht über die Katholisch-Theologische Fakultät als Lernort für die Predigt, indem sie eine Lehrveranstaltung zur Homiletik der Theologischen Fakultät in Graz vorstellt. Auch *Hildegard Wustmans* (141–159) greift Erfahrungen aus der Lehre auf und thematisiert offen verschiedene Herausforderungen, mit denen ihre Studierenden konfrontiert wurden, wie beispielsweise die Beschaffenheit des Raumes. *Werner Otto* (175–189) wendet sich der Predigt in einer Jugendkirche zu und *Georg Zwula* (191–200) beschreibt das Predigen mit Handpuppen. *Franz Zeffner* (201–215) betrachtet die Besonderheit beim Predigen vor Demenzzkranken.

Hermann Glettler (161–173) liefert einen äußerst lesenswerten Beitrag zum Thema Kunst und Predigt. Insgesamt spricht er sich dabei für eine Einbeziehung traditioneller und moderner Kunst in die Verkündigung aus. Dabei sollen ein konkretes Kunstwerk und ein Schrifttext miteinander verknüpft werden (162). Dazu braucht es in einem ersten Schritt zunächst ein Ankommen in der Situation und den nötigen Freiraum, sich auf Kunstwerk und Text einzulassen (163–167). Die Zuhörerinnen und Zuhörer sollen zu einer besseren Wahrnehmung geführt werden. Sie sollen aus ihrer Zerstreuung geholt werden, sodass ein echtes Nachdenken ermöglicht wird. In einem zweiten Schritt soll das kritische Gegenüber von Wort und Bild verdeutlicht werden (167–170). Bemerkenswert ist, dass der Autor vor zu vielen Worten warnt und die Bedeutung der Stille unterstreicht (170). Offenheit ertragen ist für ihn eine wichtige Eigenschaft des Predigers. Im dritten und letzten Schritt geht es um die Vertiefung des Wahrgenommenen durch die Zuhörer. Das kann unterstützt werden durch einige Impulse des Predigers, die allerdings keinesfalls appellhaft sein sollen (171).

Der vierte Teil des Bandes (219–263) beinhaltet drei Beiträge zum Thema homiletische Lerneffekte. *Christian Bauer* (219–235) beleuchtet homiletische Andersorte anhand des lukanischen Doppelwerkes und *Thomas Hürten* (237–249) beschäftigt sich mit der Laienpredigt. Zuletzt stellt sich *Wolfgang Beck* (251–263) die Frage, was die Homiletik von den modernen Medien lernen kann. Dabei beschreibt er sehr anschaulich, wie die Mechanismen moderner Medien die Gesellschaft prägen. Um den gegenwärtigen Menschen besser erreichen zu können, sei es notwendig, diese prägenden Mechanismen besser zu verstehen (251–253).

Mit Blick auf die Autorinnen und Autoren fällt positiv auf, dass verschiedene Konfessionen vertreten sind, wobei es leserfreundlicher gewesen wäre, die jeweilige Konfession im Autorenverzeichnis anzugeben. Die Autorinnen und Autoren sprechen oft aus praktischer Erfahrung, verbleiben dabei aber nicht in reinen Erlebnisberichten, sondern binden die Praxis zurück an die Theologie. Die Literaturangaben bleiben in allen Beiträgen überschaubar. Neben dem exegetischen Beitrag von *Christian Bauer* hätte man ggf. noch für einen systematischen oder historischen Beitrag plädieren können, wobei die Ausrichtung des Bandes sehr spezifisch ist und dies nicht unbedingt erfordert.

Das Layout der Literaturangaben am Ende der Artikel könnte sich etwas mehr vom Fließtext abheben. An einigen Stellen findet ein gezielter und sinnvoller Einsatz von Farbbildern statt, so z. B. in *Hermann Glettlers* Beitrag „Kunst und Predigt“. Die Einteilung in die vier Teile ist an sich gelungen, jedoch gäbe es wohl auch keine Einwände, würde man bestimmte Beiträge anders aufteilen. Der vierte Teil hat innerhalb des Inhaltsverzeichnisses den Titel „Homiletische Lerneffekte“, innerhalb des Buches ist er betitelt mit „Ausdehnungen“ (217). Abschließend kann gesagt werden, dass die Beiträge dieses Bandes sehr lesenswert sind und dass der Band einen guten, konfessionsübergreifenden Einblick in Praxis und Theorie der Homiletik gibt.

Eichstätt

Klarissa Humml

RELIGIONSIALOG

◆ Bsteh, Petrus / Proksch, Brigitte (Hg.): *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs (Spiritualität im Dialog 4)*. Lit Verlag, Berlin u. a. 2012. (334) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 29,90 (A). ISBN 978-3-643-50332-9.

Die renommierte, vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Religionen unterwegs* enthält in jeder ihrer Nummern ein mehr oder weniger langes Porträt eines Wegbereiters des interreligiösen Dialogs. Von diesen haben die Herausgeber im vorliegenden Band siebenundzwanzig gesammelt und auf diese Weise den Leser/innen kompakt zugänglich gemacht. Die Bandbreite der Porträts ist außerordentlich groß, sie reicht vom 14. Jh. (Meister Eckhart) bis zu dem noch lebenden Bruder des Herausgebers, Andreas Bsteh. Eingeteilt sind sie in drei Bereiche, wobei der erste unter dem Titel „Spuren und Ansätze des Dialogs“ steht und elf Personen umfasst, an deren Spitze Meister Eckhart steht, der sehr ausführlich und gut dokumentiert vorgestellt wird (15–30). Weiters sind hier u. a. zu finden der bedeutende Kirchenmann Nikolaus von Kues (31–38), der durch seine Sprachengabe und Dichtkunst wichtige Vermittler orientalischer Literatur Friedrich Rückert (39–55), der berühmte Ordensbruder des Herausgebers und „Begründer der ‚Wiener Schule der Kulturhistorie‘ Wilhelm Schmidt (69–81) und vor allem auch Papst Paul VI., der als Vollender des 2. Vat. Konzils dem Dialog mit den Religionen in der kath. Kirche eine feste Grundlage gegeben hat

(95–108). Nicht übersehen darf man die einzige Frau in diesem Teil: Maria Alberta Lückner, die sich Zeit ihres Lebens für eine Zusammenarbeit der Religionen für den Frieden eingesetzt hat.

Der zweite Bereich stellt Personen vor, die den Dialog von Christentum und Judentum auf die Wege gebracht und entscheidend vorangetrieben haben; hier finden wir neun Personen vorgestellt, angefangen vom berühmten jüdischen Philosophen und Bibelübersetzer Moses Mendelssohn (143–156) bis zu dem unermüdlich um eine „christliche Theologie des Judentums“ bemühten Clemens Thoma (255–263). Sehr ausführlich beschrieben sind auch die in den Umkreis von Franz Rosenzweig gehörenden Konvertiten Hans Philipp Ehrenberg (157–170) und Eugen Rosenstock-Huessy (171–185) mit ihren ungemein breit gestreuten und einflussreichen Werken. Als ein weiterer zum Christentum konvertierter Jude ist Paul Démann gerade deshalb zu nennen, weil im Zusammenhang mit seinen Bemühungen um die Überwindung des Antisemitismus auch so wichtige Personen wie Géza Vermes, Fadiey Lovsky und besonders Jules Isaac mit ihrem Anteil daran dargestellt werden (221–232). Gern liest man auch die Biografie des bei uns noch gut bekannten Pinchas Lapide (233–246) sowie jene von Simone Weil, der zweiten Frau im Chor der in diesem Band beschriebenen Personen (209–219).

Im dritten Bereich werden aus dem Feld der fernöstlichen Religionen noch sieben Personen vorgestellt, u. a. so berühmte Gestalten wie Rabindranath Tagore (299–311) und Mohandas Karamchand Gandhi (323–330). Von ersterem wird nicht nur seine Auseinandersetzung mit dem Christentum und dem Islam beschrieben, sondern auch von seinem lyrischen Schaffen mit schönen Beispielen berichtet, bei Gandhi hingegen steht sein pazifistisches politisches Wirken im Vordergrund. In diesem Zusammenhang ist auch Bhimrao Ramji Ambedkar zu nennen (331–342), der sich als Angehöriger der Unberührbaren ebenfalls massiv für die Aufhebung des Kastenwesens einsetzte und mit einer Massenkonversion von Dalits zum Buddhismus dieser Religion in Indien einen Platz verschaffte. Schließlich seien noch zwei Europäer erwähnt, welche die Kenntnis der religiösen Texte Indiens ungemein gefördert haben: Friedrich Max Müller (281–299), der durch seine Übersetzungen der Veden die Religionswissenschaft enorm bereichert hat,

und Karl Eugen Neumann (313–322), dessen Einfluss auf deutsche Literaten (Hermann Hesse, Thomas Mann, Stefan Zweig u. a.) aufgrund seiner Übersetzungen buddhistischer Literatur nicht zu überschätzen ist.

Insgesamt ist zu sagen, dass die in diesem Band vereinigten wissenschaftlichen Porträts einen guten Einblick in das riesige Feld der Religionswissenschaft und des interreligiösen Dialogs vermitteln.

Linz

Franz Hubmann

SPIRITUALITÄT

♦ Gassner, Angelika: Brennen ohne Auszubrennen. Das Dornbusch-Prinzip. Spiritualität und Gesundheit. camino Verlag, Stuttgart 2019. (176) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,28. ISBN 978-3-96157-104-8.

In einer Zeit, in der man alle Möglichkeiten hat, scheinen immer weniger Menschen eine Möglichkeit zu sehen, durchzuatmen, in die Stille zu gehen, einfach einmal offline zu sein. Und wenn sich das Rad schneller und schneller dreht, bleibt mit der Puste auch die Energie auf der Strecke. Diese brauchen wir allerdings, um unseren Alltag leben und organisieren zu können. Der Weg ins Burn-Out scheint unausweichlich.

Immer mehr Menschen, vor allem auch jüngere, finden sich im Hamsterrad ihres beruflichen und privaten Lebens wieder, ohne zu wissen, wie sie es stoppen oder herauspringen können. Viele gehen in die Ablenkung durch Events oder stundenlanges „Couching“, andere wieder glauben, dass Wellness der Gottseibeius ist. Dass herkömmliche Wellness nur ein Pflaster ist, das man spätestens am dritten Tag entfernt, merken viele oft noch nicht einmal. Umso wichtiger ist es, Bewusstsein dafür zu bekommen, dass chronische Erschöpfung oder Burn-Out einen Systemwechsel braucht.

Dieses Bewusstsein bekommt man in Angelika Gassners Buch „Brennen ohne auszubrennen – das Dornbusch-Prinzip“. Sie entwickelt entlang des Psalms 23 eine Strategie, wie es gehen könnte, im Hamsterrad die eigene Mitte zu finden und auszusteigen. Nicht aus der örtlichen Verankerung, sondern aus Prägnungen, Glaubenssätzen und Motiven, die sich als unpassend erwiesen haben. Die Theologin, spi-

rituelle Begleiterin und Lebensberaterin zeigt Verständnis dafür, dass man für seinen Beruf brennen kann, ja soll. Und warnt trotzdem davor, sich die Finger daran zu verbrennen. Zu schnell dreht sich unsere Arbeitswelt, als dass wir immer bewusst Entscheidungen nach unserem besten Wissen und Gewissen für uns selbst treffen könnten.

Spiritualität ist deshalb in Gassners Augen unabdingbar beim Umgang mit Burn-Out, ob bereits in der Prävention oder in akuten Situationen. Die Sehnsucht sei groß nach einer Rückkehr zu einem erfüllten Dasein, das nicht von externer Überschwemmung und Unterdrückung bestimmt ist. Sie zeigt in ihrem Buch die unterschiedlichsten Wege auf, wie man Schritt für Schritt wieder bei sich ankommen kann. Einer dieser Schritte sollte zu medizinischen, einer zu spirituellen Experten führen. Diese Säulen stellen die Entscheidung, sich selbst wieder in den Mittelpunkt zu rücken, auf stabilen Grund.

Einen heilsamen Ort zu finden, an dem man zur Ruhe kommen und einfach sein kann, ist eine andere Möglichkeit, die sich relativ leicht in den Alltag einbauen lässt. Auch ein monatlicher Waldtag hilft dabei, wieder in Kontakt mit sich selbst zu kommen und sich als Teil der göttlichen Schöpfung zu empfinden. Gassner plädiert für Selbstfürsorge auf vielen Ebenen. Viele Burn-Out-Gefährdete schlafen beispielsweise schlecht, sind von einer Regeneration weit entfernt. Die verschiedensten Entspannungstechniken können den Übergang begleiten und die Entspannung unterstützen. Dankbare Gedanken geben das Gefühl, mit sich selbst im Reinen sein zu können, bevor man einschläft.

Immer wieder bietet Angelika Gassner Gebete zu den unterschiedlichsten Ritualen an, aber auch zu Themen, denen man sich als Umkehrwilliger stellen sollte. Gibt es Energieräuber in meinem Leben? Woraus schöpfe ich Kraft? Welchen neuen Zielen könnte ich folgen? „Brennen ohne auszubrennen“ macht deutlich, dass Burn-Out bei weitem keine eindimensionale Angelegenheit ist, sondern ein ungesundes Netzwerk, dem man sich zu lange verschrieben hat und das Faden für Faden entknotet werden muss, will man wieder in eine positive Kraft kommen.

Über allen Anregungen Gassners steht das Gottvertrauen. Das Vertrauen darin, dass der Schöpfer bedingungslos liebt. Dass er ei-

nen ans Licht hebt. Dass er sich auch anderer Menschen und der Natur, Träumen und der Intuition bedienen kann, um auf den richtigen Weg hinzuweisen. Um die Zeichen der Gottheit lesen zu können, muss die Achtsamkeit wieder entwickelt werden. Nicht nur für die äußere, sondern vor allem für die innere Welt. Mit gezielten Fragen dringt die Lebensberaterin in die Grauzone zwischen dem Selbst und dem Ego ein und hilft dabei, das eine vom anderen zu unterscheiden zu lernen. Und sie zeigt, wie wichtig ein gesundes Selbstwertgefühl für den Umkehrprozess ist.

Salzburg

Claudia Dabringer

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

Der Verfasser, emeritierter Professor für das Neue Testament, setzt sich zum Ziel, den großen biblischen Texten, die in der Weihnachtszeit zitiert werden, in seiner Interpretation neue Aktualität zu geben. Im Einzelnen handelt es sich um die Aussage „Gott ist Liebe“ des 1. Johannesbriefs, die Mahnung zur Geduld im Jakobusbrief 5,7–11, die Mahnung „Lösch den Geist nicht aus!“ im 1. Thessalonicherbrief 5,12–22, die Nachfrage des Täufers „Bist du der, der kommen soll“ (Mt 11,2–6), der prophetische Ruf „O Heiland reiße die Himmel auf“ (Jes 63), die Verheißung eines neuen Anfangs (Jes 7,14), das Weihnachtsevangelium (Lk 2,1–20), den Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–4) und die Suche der Sterndeuter nach dem Messias (Mt 2,1–12). Alle diese biblischen Texte erscheinen wohlvertraut. Wo lässt sich heute noch das Neue, das Beunruhigende in ihnen finden? Der Verfasser stellt das Privileg einer Auslegung der biblischen Texte allein durch Priester und Theologinnen und Theologen in Frage (38). Ein Rollentausch von Verkündenden und Hörenden könne Überraschendes zu Tage fördern. Sodann müsse das Irritierende der Texte ernst genommen werden. „Zweieinhalbtausend Jahre lang ist diese Verheißung verkündet worden, und geschehen ist – nichts.“ (58) Erfrischend liest sich der Zorn eines alten Mannes über verkrustete patriarchale Kirchenstrukturen oder über die gescheiterte „Initiative

für ein Verbot der Kriegsmaterialausfuhr“ in der Schweiz (111). Zudem sprengt die jesuanische Logik die Gewohnheiten bürgerlichen Denkens: „Das Licht – das hätten nämlich die Armen sein können, oder die Asylanten, oder die Arbeitslosen, oder die Prostituierten, oder alle miteinander.“ (99) Es gilt ernst damit zu machen, dass in den biblischen Geschichten das Anliegen Jesu und mit ihm Gott selbst auf uns zu kommt (139). Ein empfehlenswertes kleines Büchlein – nicht nur zur Weihnachtszeit!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

THEOLOGIE

♦ Ansorge, Dirk: *Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (408) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2874-2.

Worum geht es dem Verfasser in seiner „Kleinen Geschichte der christlichen Theologie“? Er sagt dazu: „Originalität beansprucht die vorliegende Darstellung nicht hinsichtlich ihrer Inhalte, sondern darin, dass sie einen kompakten Überblick über die großen Epochen der Theologiegeschichte liefert, der zur vertiefenden Lektüre ermuntert.“ (15) Sehr gut wird die Verflechtung von philosophischen Denkformen und theologischen Anliegen herausgearbeitet: „Der Anspruch, dem geglaubten und in der Liturgie gefeierten Glaubensinhalt gerecht zu werden, provoziert nicht selten eine produktive Spannung zwischen Theologie und Philosophie.“ (104) Dem problembewussten Leser/der Leserin stellt sich bei diesem theologiegeschichtlichen Überblick jedoch die Frage: Kann eine Ideengeschichte in Abhebung von der tatsächlichen politischen und gesellschaftlich anwesenden Gewalt dargelegt und nachgezeichnet werden? Adolf von Harnack hat sich als einer der wenigen Theologen dieser Herausforderung gestellt. Der Verfasser ist sich des Problems wohl bewusst („Dass alles dies nicht ohne den teils brachialen Einsatz von Gewalt geschah“, vgl. 95), dennoch geschieht keine eigentliche inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Gewaltproblem in der christlichen Theologiegeschichte. Führt die säuberliche Trennung von Genese und Geltung nicht zu einem falschen Bewusstsein? Tatsächlich diene der

Anspruch der katholischen Kirche, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein, bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zur ideologischen Verschleierung von Gewalt und man kann kaum behaupten, dass diese Zusammenhänge bereits systematisch aufgearbeitet seien. Zudem ist zu fragen: Wenn „Kontextualität“ mit Recht „zu einer fundamentalen Dimension neuzeitlicher Theologie“ (345) erklärt wird, muss dieses Prinzip nicht auch auf die realen geschichtlichen Entstehungsbedingungen christlicher Glaubenswahrheiten angewandt werden? Doch sollte dem Verfasser fairerweise nicht eine Aufgabe zugemutet werden, die den Rahmen, den er sich selbst gesteckt hat, bei weitem übersteigt. Überraschend ist, dass sich der Verfasser in seiner Darstellung der geschichtlichen Epochen und ihrer Brüche nicht die Theorie des Paradigmenwechsels zu eigen macht, die z. B. Hans Küng souverän anwendet, um die geschichtlich jeweils neuen Rahmenbedingungen evident zu machen. In der Darstellungsform fällt auf, dass der Verfasser die Sachverhalte sehr bedächtig formuliert. Dafür gibt es sicher gute Gründe. Insbesondere macht man sich dadurch weniger angreifbar. Der Nachteil dieser Darstellungsform liegt darin, dass die Sachverhalte weniger plastisch zur Geltung kommen, wie dies Leser und Leserinnen insbesondere aus dem journalistischen Bereich gewohnt sind. Noch einige Kleinigkeiten seien angemerkt: Sehr schade ist es, dass die sehr instruktiven Anmerkungen nicht in das Personenregister am Ende des Buches (399–406) aufgenommen sind. Wenn vom Kirchenhistoriker Sokrates (380–439) gesprochen wird (vgl. Anm. 25, 89), sollte dies eigens vermerkt werden, weil sonst unwillkürlich an den antiken Philosophen gedacht wird. Dem didaktisch sehr gut nachvollziehbaren Gedankengang widerspricht die Neigung zu einer gewissen repräsentativen Vollständigkeit, wenn gelegentlich eine lange Reihe von Theologen, die den Lesern/Leserinnen kaum alle bekannt sein dürften, aufgezählt wird, so etwa im Zusammenhang mit der „Nouvelle Théologie“ (324). Ähnliches ist zu der Reihe der lehramtlich verurteilten theologischen Positionen zu sagen („Existentialismus, Historismus, Rationalismus“ etc., vgl. 327). Wenn es schon notwendig scheint, diese Positionen zu benennen, dann sollten sie auch kurz charakterisiert werden. Sehr positiv ist die theologiegeschichtliche Würdigung von Karl Rahner zu werten, der zu einer Schlüsselfigur der Theologie des Zwei-

ten Vatikanischen Konzils geworden ist. Im Schlusswort gibt sich der Verfasser mit der Zielsetzung seiner „kleinen Geschichte der christlichen Theologie“ sehr bescheiden. Es sei ihm in seiner Darstellung um „einen ersten Überblick über wichtige Stationen und Weichenstellung [sic!] der Theologiegeschichte“ gegangen (398). Diese Zielsetzung ist in der Tat erreicht worden. Es handelt sich tatsächlich um eine sehr solide Grundinformation, die allen, die sich mit katholischer Theologie befassen, nachdrücklich zu empfehlen ist.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

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

In seinen Studien geht der Verfasser von dem folgenden Prinzip aus: „Christliches Leben und Denken stehen [...] in einer Wechselwirkung, die vom II. Vatikanum her den inhaltlichen und methodischen Horizont der Fundamentalthologie darstellt.“ (435) Papst Franziskus nannte das Zweite Vatikanische Konzil eine „unumkehrbare Bewegung der Erneuerung, die vom Evangelium herrührt“ (13). Im nachdrücklichen Bemühen, der Rezeption des Konzils fachlich zu dienen, versammelt der Verfasser achtzehn Einzelstudien, die sich mit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils befassen (vgl. den Textnachweis S. 461 f.) und führt sie zu einem in sich stimmigen Gedankengang zusammen. Jedes der sieben thematisch argumentierenden Kapitel wird mit einer Einleitung versehen, die den roten Faden des Ganzen deutlich machen soll. Die Studien bieten über die thematische Ausleuchtung der Theologie des Konzils hinaus auch eine vorzügliche Einführung in das Denken profilierter Theologen wie Lukas Vischer, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Christoph Theobald und Hermann Otto Pesch. Der Vorzug liegt in der Betonung der französischen Theologie, die für die Konzilsrezeption eine zentrale Rolle spielt. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, dass die christologische

Konzentration des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem den französischen Konzilstheologen zu verdanken ist. Mehrfach zitiert wird das berühmte Wort des protestantischen Theologen und Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen Willem A. Visser't Hooft zu den ersten stürmischen Ereignissen des Konzils „*Nostra res agitur*“ (Es geht um unsere Sache, vgl. 96, Anm. 51). In seinem dritten Kapitel, das sich mit der Inkarnationstheologie befasst, nennt der Verfasser das Zweite Vatikanische Konzil „ein christologisches Konzil als Horizont der Denkfigur Inkarnation“ (208). Ausgesprochen gelungen ist die Formulierung im fünften Kapitel, die „Katholizität als Denken des Ganzen im Angesicht des Konkreten“ begreift (345). Diese Sicht ist ganz auf der Linie des Schweizer reformierten Theologen und Konzilsbeobachters Lukas Vischer, der bei der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala postulierte: „So seltsam es klingt: Alle Kirchen müssen katholisch werden. Und um noch einmal ein Missverständnis zu vermeiden: Das gilt auch von der römisch-katholischen Kirche, auch sie muss katholisch werden.“ (436, Anm. 3) Zudem eigne der Katholizität von der Inkarnation her „immer auch ein grenz-überwindender Zug“ (459). Eher ein semantisches Problem beruht darin, ob der Begriff eines „Stils“ (in der Folge der Publikationen von Christoph Theobald) tatsächlich so aussagekräftig ist, dass von der Nachfolge Jesu als „Stil der Stile“ gesprochen werden kann. Die Rezeption dieses Theologumenons erscheint eher verhalten. Fachlich verortet sich der Verfasser klar in der Fundamentalthologie und stellt für sie fest, es sei entscheidend, „dass der Zusammenhang zwischen Universalität und Konkretion, wie er sich je neu in christlichem Leben und Denken äußert, in einer vor der Vernunft verantwortbaren Weise so gedacht und dargestellt werden kann, dass dabei die Vernunft ganz zu ihrem Recht kommt und zugleich im Sinn einer ‚lebensweltlichen Rationalität‘ als konkret situierte gewürdigt werden kann.“ (28) Beeindruckend ist die sprachliche Kompetenz des Verfassers, der sich in seinen Studien souverän zwischen dem Deutschen, dem Französischen und dem Englischen bewegt. Insgesamt eine Reihe von ungewöhnlich sorgfältigen Studien, die für die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in sehr hilfreicher Weise neue Perspektiven eröffnen.

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

Frey, Regina M.: Politisch, professionell und katholisch. Das „Proprium catholicum“ in der Berichterstattung des Rheinischen Merkur (Studien zu Spiritualität und Seelsorge 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (336, 25 Abb.) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3193-3.

Knobloch, Stefan: Dreifaltigkeit. Digitalisierung, Künstliche Intelligenz, Klimawandel – und der Glaube an den dreieinen Gott. Matthias-Grünwald Verlag, Ostfildern 2020. (160) Geb. Euro 17,00 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,33. ISBN 978-3-7867-3215-0.

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Die gespaltene Gesellschaft. Analysen, Perspektiven und die Aufgabe der Kirchen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (176) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3200-8.

Lohaus, Gerd: Paradigmenwechsel in der Theologie. Gegenwärtige Herausforderung in Leben und Lehre der Kirche. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (274) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,82. ISBN 978-3-402-24695-5.

ANTHROPOLOGIE

Helmus, Caroline: Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie (Ratio fidei 72). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (416) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 44,86. ISBN 978-3-7917-3195-7.

BIBELWISSENSCHAFT

Homolka, Walter: Der Jude Jesus – Eine Heimholung. Mit einem Geleitwort von Jan-Heiner Tück. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (256) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-451-38356-4.

Kalimi, Isaac: Untersuchungen zur Jüdischen Schriftauslegung und Theologie. Bindung Isaaks, Geschichte Josefs und Biblische Theologie. Echter Verlag, Würzburg 2018. (380) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 39,76. ISBN 978-3-429-04478-7.

Lohfink, Gerhard: Die vierzig Gleichnisse Jesu. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (320) Geb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 38,90. ISBN 978-3-451-38670-1.

Wick, Peter / Klinkmann, Daniel: Bibelkunde des Neuen Testaments. Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2 2020. (114) Kart. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 28,80. ISBN 978-3-17-032554-8.

Zenger, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch. Herausgegeben von Paul Deselaers und Christoph Dohmen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (552, Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 61,00. ISBN 978-3-451-39057-9.

KIRCHENRECHT

Ambros, Matthias: Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns. Ein Beitrag zur Diskussion um die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf Ebene der Bischofskonferenz. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2020. (202) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 38,74. ISBN 978-3-534-40357-8.

Anuth, Bernhard Sven / Dennemarck, Bernd / Ihli, Stefan (Hg.): „Von Bamherzigkeit und Recht will ich singen“. Festschrift für Andreas Weiß (Eichstätter Studien – Neue Folge 84). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (656) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-3152-0.

LITERATUR

Sparr, Thomas: Todesfuge. Biographie eines Gedichts. Mit zahlreichen Abbildungen und Faksimiles. Deutsche Verlagsanstalt, München 2020. (334) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-421-04787-8.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Feulner, Hans-Jürgen / Seper, Daniel (Hg.): 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramenten-theologie an der Universität Wien. Rückblicke – Einblicke – Ausblicke (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramenten-theologie 12). Lit Verlag, Münster 2020. (391) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 39,90 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-643-50999-4.

Neijenhuis, Jörg: Liturgik. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020. (141) Kart. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 33,60. ISBN 978-3-17-034098-5.

PASTORALTHEOLOGIE

Klaiber, Judith: Werte:Bildung in Führung. Zur Rolle von Werten bei Führungskräften und dem Design einer werte:bildenden Führungspastoral (Angewandte Pastoralforschung 8). Echter

Verlag, Würzburg 2020. (311) kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-429-05473-1.

Stuck, Lukas: Seelsorge für Menschen mit Demenz. Praktisch-theologische Perspektiven im Kontext von spiritueller Begleitung (Praktische Theologie heute 172). Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020. (222) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,80 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-17-038926-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Gärtner, Claudia / Herbst, Jan-Hendrik (Hg.): Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung. Springer VS Verlag, Wiesbaden 2019. (649) Pb. Euro 69,99 (D) / Euro 71,95 (A) / CHF 77,50. ISBN 978-3-658-28758-0.

SOZIALETHIK

Becka, Michelle / Emunds, Bernhard / Eurich, Johannes / Kubon-Gilke, Gisela / Meireis, Torsten / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft 1). Nomos Verlag, Baden-Baden 2020. (285) Kart. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 60,15. ISBN 978-3-8487-6742-7.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2019/20

Rektorat

Rektor:

Dr. theol. Franz Gruber

Professor für Dogmatik und

Ökumenische Theologie

Vizekanzler 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 2019/20

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Magisterium der Theologie

Dorfner Josef: Tod und Trauer bei Jugendlichen in Verbindung mit Popmusik und Ritualen im Religionsunterricht (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Frauscher Maria Magdalena: „Ich aber (bin) Gebet“. Argumente für die Rehabilitation von Fluch- und Rache psalmen in der pastoralen Praxis anhand von Psalm 109 (Altes Testament)

Greinecker Katharina: Frauen im Widerstand (Kirchengeschichte)

Hager Katharina: Caterina von Siena und ihr Kampf für die Rechtmäßigkeit von Papst Urban VI. (Kirchengeschichte)

Porsch Klara: חבל, Koh 12,6 – eine Transition: Ineinandergreifende Geburts-

und Todesbilder im Schlussgedicht von Kohelet (Altes Testament)

Rosenberger Elisabeth: Die Liturgische Predigt bei Pius Parsch, im Zweiten Vatikanischen Konzil und ihre Entwicklung bis heute (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Schlader Robert: Die Lehre der „wiederholten Erdenleben“. Zur Transformation indischer und westlicher Reinkarnationsvorstellungen beim Anthroposophen Rudolf Steiner (Fundamentaltheologie)

Steinbinder Nina Viktoria: Vater und Erzieher der Menschheit“. Das Rollenbild des Priesters Ende des 19. Jahrhunderts in der Diözese Linz (Kirchengeschichte)

Teufel Bianca Verena: Tod und Leid aus einer transhumanistischen Sicht (Christliche Sozialwissenschaften)

b. Master of Arts

Hofmann Manfred, Dipl.-Päd.: Anschlussfähigkeit von Kirche in der post-säkularen Gesellschaft. Die Theologie von Tomáš Halík (Fundamentaltheologie)

Ritzberger Verena BA: Aber der Weg zu dir ist furchtbar weit und, weil ihn lange keiner ging, verweht. Rainer Maria Rilkes Begegnung mit Russland und ihr Einfluss auf sein religiöses Schaffen (Religionswissenschaft)

Scheurecker Georg, Dr. med. univ. MSc MBA: Auf der Jakobsleiter. Ein jüdisch-christlich-humanwissenschaftliches Heilmittel (Fundamentaltheologie)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Rockenschaub Silvia, Bacc. rel. päd.: Soziale Anerkennungsverhältnisse. Axel Honneths sozialpsychologische Weiterentwicklung der Anerkennungstheorie G. W. F. He-

gels unter besonderer Beachtung des Elements des Kampfes (Christliche Sozialwissenschaften)

d. Bakkalaureat der Religionspädagogik

Gattringer Johann, Ing.: Severin von Noricum: Ein Mensch, der beim Untergang des römischen Staates seine Heiligkeit als Politiker erweist (Kirchengeschichte)

Habenschuß Peter BEd: Jugend ohne Werte? Voraussetzungen zur Förderung ethischer Reflexionsprozesse im Religionsunterricht (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Habenschuß Anna Viktoria: Befreiungstheologie und ihre Relevanz heute. Von Rahners Befreiungsverständnis bis zur Befreiungspädagogik nach Freire (Fundamentalthologie)

Šimić Anita: Jesus und Mohammed – Religionsstifter im Vergleich. Ein Beitrag zum interreligiösen Lernen in der Sekundarstufe II (Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik)

Steinmayr Eva: Krankensalbung: Die Vorsteherfrage im Kontext der pastoralen Herausforderungen des 20./21. Jahrhunderts (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Zinterhof Andreas Reinhold: Innovation und revolutionäre neue Behandlungsmöglichkeiten für die Eliten und Baisse und Triage für die Masse? (Christliche Sozialwissenschaften)

Zölß Theresa Maria: Taufberufung ausgehend vom Weihegebet über den Chrisam (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

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 2019/20

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Philosophie

Maupeu Sarah Elisabeth, MA: Die Wiederverzauberung des Museums. Museale Inszenierungsstrategien im Musée du Quai Branly – Jacques Chirac und im Kolumba – Kunstmuseum des Erzbistums Köln (Kunstwissenschaft)

Reitter Maria, Mag.^a rer. soc. oec.: Mondbär und Messinokex = Art Brut? Eine kritische Revision eines kunsthistorischen Begriffes sowie eine kunstwissenschaftliche Verortung der Kunst von Menschen mit Behinderungen (Kunstwissenschaft)

b. Master of Arts

Petrik Julia, BA: Josef Franz Strachota. Teil I: Wiederbelebung eines Gesamtwerkes; Teil II: Erschliessung Nachlass inklusive Werkkatalog (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts

Desl Silke: Die Kunst ist tot. Lang lebe die Kunst! G. W. F. Hegel und der Satz vom Ende der Kunst (Kunstwissenschaft)

Finner Maria Natalie: Ethische Problemstellungen in Bezug auf autonomes Fahren (Philosophie)

Gassenbauer Stefan: Von subversiven Masken und (un)ähnlichen Porträts. Heather Dewey-Hagborgs Kritik an reduktiven Identitätskonzepten (Kunstwissenschaft)

Gratzer Brigitte Renate, Dipl.-Päd.ⁱⁿ: Die Schiffsautomaten – spielerische Machtsymbole weltlicher Herrscher in der Frühen Neuzeit (Kunstwissenschaft)

Heiß Franziska: Wir sitzen nicht alle im selben Boot. Ein Bild von Banksy im

Vergleich mit der Vorlage von Théodore Géricault (Kunstwissenschaft)

Hörtenhuber Marlene: Fortschrittskonzepte bei Kant und Rousseau (Philosophie)

Pieber Angelika Elisabeth: Die große Welle vor Kanagawa. Die Veränderung des Motives und seiner Bedeutung im Zuge der Globalisierung (Kunstwissenschaft)

Plakolb Susanne: Foucault: Der Wandel der Bedeutung der Zeichen vom 16. ins 18. Jahrhundert (Philosophie)

Rendl Rosalinda Klara: Ästhetische Erfahrung. Das Erleben von Kunst und Natur bei Arnold Gehlen und John Dewey (Philosophie)

Sonnleitner Joseph Leon Flavius: Das Wohnen in Deutschland. Mit Ansätzen von Pierre Bourdieu und der Wiederholungsstudie zum Wohnerlebnis in Deutschland von Annette Harth und Gitta Scheller (Kunstwissenschaft)

Zauner Johann Karl: Constants „New Babylon“ und die Situationistische Internationale von der Gründung bis zur Auflösung (Kunstwissenschaft)

C. VERANSTALTUNGEN

1. Studienjahreröffnung

Mit einem Gottesdienst und dem anschließenden Festvortrag zum Thema „Tradition – Reform – Innovation. Überlegungen zum Zukunftsweg der Diözese Linz“ von Generalvikar Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger wurde am Montag, dem 30. September 2019 das akademische Studienjahr 2019/20 an der Katholischen Privat-Universität Linz eröffnet. Die gegenwärtigen Herausforderungen, die sich aus einer kritischen Gesellschaftsanalyse ergeben, können in einer Perspektive begründeter Hoffnung als Chance für die Kirche verstanden werden – „Neue Sichtweisen für neue Zeiten“.

2. Dies Academicus

Unter dem Titel „Das ist doch (nicht) normal! Vom Nutzen der Irritation“ fand am 14. November 2019 der Dies Academicus an der Katholischen Privat-Universität Linz statt. Es referierten Jasmin Mersmann von der Kunstuniversität Linz, Anne Koch von der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz und Nadja Meisterhans von der Johannes Kepler Universität Linz. Das Künstlerduo NAF aus Stuttgart zeigte Szenen aus seiner preisgekrönten Bühnenperformance.

3. Tagung zu Ehren von Univ.-Prof. Dr. Hanjo Sauer

Der Titel einer Monographie von Hanjo Sauer „Wie von Gott reden?“ spannte den inhaltlichen Bogen der Tagung „Theologie und Kultur“, die zu Ehren seines 75. Geburtstages von Ass.-Prof. Andreas Telsner und Jun.-Prof.ⁱⁿ Sibylle Trawöger konzipiert und am 2. Dezember 2019 an der Katholischen Privat-Universität Linz veranstaltet wurde. Unter dieser zentralen und jeder Theologin und jedem Theologen bleibend aufgetragenen Frage wurden wesentliche Schwerpunktsetzungen im fundamentaltheologischen Arbeiten Hanjo Sauers von internationalen Wissenschaftler*innen (Dr. Thomas Franz; Dr.ⁱⁿ Bettina Brandstetter; Prof. Dr. Markus Knapp; Prof. DDr. Walter Raberger; Dr.ⁱⁿ Barbara Schrödl; Univ.-Prof.ⁱⁿ DDr.ⁱⁿ Isabella Guanzini) beleuchtet und gewürdigt.

4. Sommerakademie Kremsmünster

Die 22. Ökumenische Sommerakademie „Der perfekte Mensch. Der Zwang zur Selbstoptimierung und der Umgang mit dem Schwachen“ (15. bis 17. Juli 2020) konnte aufgrund der COVID-19-Krise nicht stattfinden.



KATHOLISCHE
PRIVATUNIVERSITÄT LINZ

BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

DONNERSTAG, 19. NOVEMBER 2020

14.00–18.00 UHR

Verschwörungstheorien

„Chemtrail, Corona und Klimawandel ... das kann doch kein Zufall sein!“

Die digitale Informationsgesellschaft ist unübersichtlich geworden. Auch simple Zusammenhänge werden verfälscht oder bezweifelt. ‚Fakten-Checks‘ können zwar helfen, den Zirkel von ‚Fake-News‘ und ‚Alternativen Fakten‘ zu durchbrechen, die soziale Gefährdung durch Verschwörungstheorien reicht aber tiefer. Sie kehren das um, was Information überhaupt sein soll. Nachrichten über Ereignisse, deren Bedeutung diskutiert werden müsste, werden zur Mutmaßung einer diffusen Bedrohung. In ihrer Blase sind AnhängerInnen von Verschwörungstheorien immun gegen Wahrnehmungen und Argumente, die ihrer Interpretation der Wirklichkeit widersprechen. Die Motive verstörender Gewaltverbrechen der

letzten Jahre zeigen, wie sehr diese Denkmuster Menschen radikalisierten können.

Die Beiträge des Dies Academicus 2020 fragen nach den typischen Mustern, Erscheinungsbildern und ästhetischen Codes von Verschwörungstheorien. Sie möchten aufklären und zur Diskussion darüber anregen, was ihre Verbreitung über unsere Gesellschaften aussagt.

14.00 Uhr

Grußworte und Einführung

Rektor Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand
Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ilaria Hoppe

14.15 Uhr

**Unwirkliche Wirklichkeiten.
Verschwörungstheorien aus
wissensoziologischer Sicht**

Dr. Andreas Anton, Freiburg i. Br.

15.00 Uhr

**Rechte Verschwörungsnarrative
und ihre Bilder**

Univ.-Prof. Dr. Daniel Hornuff, Kassel

15.45 Uhr

Pause

16.15 Uhr

**Viel Meinung, wenig Ahnung.
Über Verschwörungstheorien**

Dr. Jan Skudlarek, Berlin

17.15 Uhr

Decoding (The Whole Truth)

Performance / Lecture und Filmscreening

Karin Ferrari, Wien

18.00 Uhr

Buffet

Aufgrund der COVID-19-Regelungen ist die Anzahl der TeilnehmerInnen begrenzt. Daher ist es unbedingt erforderlich, dass Sie sich **rechtzeitig und verbindlich anmelden**. Bitte beachten Sie, dass die Anmeldungen wegen der Beschränkungen nach dem Prinzip *first come, first served* behandelt werden.

Um Anmeldung bis zum 12. November 2020 wird gebeten:

Tel.: +43 (0)732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 168. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Leid

Susanne Gillmayr-Bucher:	Editorial	2–3
Georg Langenhorst:	Theodizee – eine überholte Fragestellung? Religionspädagogische Beobachtungen zu einer signifikanten Problemverschiebung	4–13
Klaus von Stosch:	Antworten auf Leiderfahrungen im Buch Ijob	14–21
Marianne Grohmann:	Anthropologische und theologische Dimensionen des Leidens in den Klageliedern der Hebräischen Bibel	22–31
Darius Asghar-Zadeh:	Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?	32–42
Anne Koch:	Wie wird Leid in alternativen Religionsformen thematisiert?	43–51
Christoph Gellner:	Leiderfahrungen als Ort des Aufbrechens der Gottesfrage? Erkundungen in der Gegenwartsliteratur	52–62
Johanna Schwanberg:	Zeig mir deine Wunde. Kunstwissenschaftliche Betrachtungen über die Notwendigkeit des Sichtbarmachens von Leid	63–71

Digitalisierung

Ines Weber:	Editorial	113–114
Martin Faßnach:	Liberté, Egalité, Solidarité. Die retrospektive und prospektive Digitalisierung der ThPQ	115–121
Franz Böhmisch:	Handschriftenforschung mit Computer und Smartphone. Digitalisate zu Tobit und Sirach	122–130
Annett Giercke-Ungermann:	Chancen und Herausforderungen digitaler Lehr-/Lernkonzepte in der Theologie	131–137
Ewald Staltnier:	„Design- und Digitalisierungsmanagement“. Antworten der Praxis auf die Herausforderungen der digitalen Transformation	138–146
Viera Pirker:	Digitalität als „Zeichen der Zeit“?	147–155
Michael Fuchs:	Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose	156–162

Mission

Christian Spieß:	Editorial	225–226
Klara-Antonia Csiszar:	Ein lebendiger Missionsbegriff. Missionsverständnisse auf dem empirischen Prüfstand	227–239
Michael Zugmann:	„Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8) Grundlegendes zur Mission im Neuen Testament	240–251
Lutz E. v. Padberg:	Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter. Einige grundsätzliche Aspekte	252–261
Stefan Silber:	Synodalität, Befreiung, Widerstand. Neue Perspektiven für die Missionstheologie	262–270
Stephen B. Bevans SVD:	Papst Franziskus' Missionstheologie der Anziehung	271–280
Martin Üffing SVD:	Überlegungen zur Theologie der Mission. Das Missionsverständnis der Steyler Missionare	281–289
Wolf-Gero Reichert:	Mission und Entwicklung im Angesicht des Dschagannath-Wagens. Ein Werkstattbericht zur weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart in sozioethischer Perspektive	290–299

Religionsunterricht

Ines Weber: Editorial	337–338
Bernhard Grümme: Noch lange nicht überflüssig: Zum Bildungspotenzial des Religionsunterrichts	339–348
Holger Zaborowski: Weil's einen Unterschied macht. Zu den Potenzialen des konfessionellen Religionsunterrichts	349–358
Hans-Joachim Sander: Gott im Wort	359–366
Werner Simon: Zur Entstehungsgeschichte des Religionsunterrichts	367–375
Gerd Neuhaus: „Nun vergessen Sie erst einmal alles, was Sie an der Uni gelernt haben!“ Religionsunterricht zwischen Lebensorientierung und Glaubensverantwortung	376–383
Christoph Lehmann: Religionsunterricht im öffentlichen Disput. Der Fall Pro Reli in Berlin	384–392

Abhandlungen:

Hildegard Wustmans: „Glauben Sie mir?“ Glaubensfragen in Zeiten des sexuellen Missbrauchs	72–83
Hermann Glettler: Für ein Plus an Vitalität. Zum Kulturauftrag der Kirche	84–92
Florian Wegscheider: Die Ursprünge des Advents. Eine liturgiehistorisch-christologische Spurensuche	93–99
Gudrun Becker: Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise	163–165
Günter Merz: Von Kaisers „Gnaden“ – Geduldet, aber nicht gewollt. Adlergasse 10	166–169
Verena Wagner: Zwei bedeutende jüdische Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.	170–180
Markus Weißer: Eine Frage der Prioritäten. Zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation	300–308
Ansgar Kreutzer: (Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft. Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie	309–322
Martin Blay: Mit jugendlichen Geister unterscheiden lernen. Pfarreien als Exerzitienorte für junge Menschen	393–401
Hanjo Sauer: Von höchster fundamentaltheologischer Relevanz. „Auch eine Geschichte der Philosophie“ – Eine Leseerfahrung mit Habermas ..	402–412

Rezensionen:

Aigner, Maria Elisabeth / Pock, Johann / Wustmans, Hildegard (Hg.): Wo heute predigen? Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten. (<i>Klarissa Humml</i>)	432
Al Kalak, Matteo (Hg.): Egidio Foscarari – Giovanni Morone. Carteggio durante l'ultima fase del Concilio di Trento (1561–1563). Editione critica. (<i>Christian Wiesner</i>)	198
Albus, Michael: Wo Gott zu Hause ist. Mystische Orte der Weltreligionen. (<i>Hanjo Sauer</i>)	215
Angenendt, Arnold: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...«. Toleranz in der Geschichte des Christentums. (<i>Hanjo Sauer</i>)	105
Ansorge, Dirk: Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen. (<i>Hanjo Sauer</i>)	436
Bauks, Michaela: Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven. (<i>Franz Hubmann</i>)	100
Berg-Chan, Esther / Luber, Markus (Hg.): Christentum medial. Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur. (<i>Anna Neumaier</i>)	416
Berkmann, Burkhard Josef: Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche. (<i>Andreas Erhard Graßmann</i>)	201
Berlis, Angela / Leimgruber, Stephan / Sallmann, Martin (Hg.): Aufbruch und Widerspruch. Schweizer Theologinnen und Theologen im 20. und 21. Jahrhundert. (<i>Hanjo Sauer</i>)	189

Betz, Otto: Weiter als die letzte Ferne. Mit Rainer Maria Rilke die Welt meditieren. (<i>Hanjo Sauer</i>)	204
Boros, Ladislaus: Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. (<i>Hanjo Sauer</i>)	218
Brand, Lukas: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure. (<i>Arne Manzeschke</i>)	192
Bsteh, Petrus / Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. (<i>Franz Hubmann</i>)	433
Calin, Rodolphe / Dangel, Tobias / Vinco, Roberto (Hg.): Die Tradition der negativen Theologie in der deutschen und französischen Philosophie. (<i>Christian Rößner</i>)	107
Clévenot, Michel: Große Ordensleute. Prägende Gestalten des Christentums. (<i>Hanjo Sauer</i>)	427
Danz, Christian / Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung. (<i>Dirk Ansorge</i>)	421
Del Guercio, Andrea B. / Guanzini, Isabella / Ruckenbauer, Hans-Walter / Terracciano, Ida (Hg.): Kunst heilt Medizin. Interdisziplinäre Untersuchungen zu vulnerabler Körperlichkeit. (<i>Maria Reitter</i>)	331
Delgado, Mariano: Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila. (<i>Hanjo Sauer</i>)	216
Dirscherl, Erwin / Weißer, Markus: Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens. (<i>Christoph Amor</i>)	191
Dohmen, Christoph / Hieke, Thomas: Das Buch der Bücher. Die Bibel – Eine Einführung (<i>Werner Urbanz</i>)	417
Drumm, Joachim (Hg.): Martin von Tours. Ein Lebensbericht von Sulpicius Severus. (<i>Hanjo Sauer</i>)	200
Egenter, Nikolaus: Vermächtnis Heiliges Land. Zu seinem 95. Geburtstag herausgegeben von Joachim Braun / Kathari-na D. Opperl / Nikodemus C. Schnabel OSB. Mit einem Nachwort von Christoph Marksches. (<i>Johannes Tropper</i>)	195
Ehlke, Carolin / Karic, Senka / Muckelmann, Christoph / Böllert, Karin / Oelkers, Nina / Schröer, Wolfgang (Hg.): Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften. Eine Analyse regionaler Wohlfahrtserbringung. (<i>Axel Bohmeyer</i>)	214
Fuchs, Michael / Gottschlich, Max (Hg.): Ansätze der Bioethik. (<i>Marcus Knaup</i>)	327
Gärtner, Claudia / Herbst, Jan-Hendrik (Hg.): Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung. (<i>Johannes Heger</i>)	413
Gassner, Angelika: Brennen ohne Auszubrennen. Das Dornbusch-Prinzip. Spiritualität und Gesundheit. (<i>Claudia Dabringer</i>)	434
Gelmi, Josef: Cusanus. Leben und Wirken des Universalgenies Nikolaus von Kues. (<i>Viki Ranff</i>)	190
Häfner, Gerd / Huber, Konrad / Schreiber, Stefan (Hg.): Kontexte neutestamentlicher Christologien. (<i>Martin Hasitschka SJ</i>)	104
Hagencord, Rainer: Gott und die Tiere. Ein Perspektivenwechsel. Mit einem Beitrag von Bischöfin i. R. Bärbel Wartenberg-Potter. (<i>Michael Rosenberger</i>)	193
Heimbach-Steins, Marianne / Könemann, Judith (Hg.): Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt. (<i>Hanjo Sauer</i>)	326
Hilberath, Bernd Jochen / Abdallah, Mahmoud (Hg.): Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg. (<i>Hanjo Sauer</i>)	109
Homolka, Walter / Liss, Hanna / Liwak, Rüdiger (Hg.): Die Schriften (hebräisch-deutsch) in der Übersetzung von Rabbi-ner Ludwig Philippson. Unter Mitarbeit von Susanne Gräbner und Zofia H. Nowak. (<i>Franz Hubmann</i>)	187
Immervoll, Karl A. / Brandstetter, Manuela (Hg.): Auf Augenhöhe. Hilfe im kleinstädtischen Milieu. (<i>Helmut Wagner</i>)	424
Jäger, Cornelia: Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung. (<i>Brigitte Niedermaier</i>)	429
Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen. (<i>Marianne Grohmann</i>)	181
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. (<i>Hanjo Sauer</i>)	330

Kühnlein, Michael (Hg.): Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch. (<i>Christian Rößner</i>)	211
Lehner, Ulrich L.: Mönche und Nonnen im Klosterkerker. Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte. (<i>Hanjo Sauer</i>)	200
Lohausen, Michael: Weltdistanz und Menschennähe. Katholische Seelsorger zwischen Ausbildung und Praxisalltag in der Mitte des 19. Jahrhunderts. (<i>Wolfgang Beck</i>)	206
Löw, Benedikt Maximilian: Christen und die Neue Rechte?! Zwischen Ablehnung und stiller Zustimmung. Eine Problemanzeige. (<i>Richard Mathieu</i>)	184
Oeming, Manfred (Hg.): Das Alte Testament im Rahmen der antiken Religionen und Kulturen. (<i>Franz Hubmann</i>)	418
Pieper, Josef: Von den Tugenden des menschlichen Herzens. Ein Lesebuch. (<i>Josef Kern</i>)	220
Pieper, Josef / Raskop, Heinrich: Christenbibel. Herausgegeben von Berhold Wald. (<i>Josef Kern</i>)	220
Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. (<i>Thomas Fornet-Ponse</i>)	205
Quisinsky, Michael: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum - Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d') après Vatican II. (<i>Hanjo Sauer</i>)	437
Rabberger, Walter: Eine kritische Dogmatik. Ausgewählte Traktate in Vorlesungsform. (<i>Clemens Sedmak</i>)	323
Rexroth, Frank: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters. (<i>Hanjo Sauer</i>)	428
Rink, Sigurd: Können Kriege gerecht sein? Glaube, Zweifel, Gewissen – Wie ich als Militärbischof nach Antworten suche. (<i>Alexander Merkl</i>)	425
Ropers, Roland R.: Mystiker unserer Zeit im Porträt (<i>Christa Hubmann</i>)	217
Rößner, Christian: Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. (<i>Jakub Sirovatka</i>)	209
Schaller, Christian / Scotti, Giuseppe A. (Hg.): Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese. (<i>Robert Vorholt</i>)	218
Schaupp, Walter / Zahner, Paul (Hg.): Medizin und Menschenbild. Unter Mitarbeit von Johann Platzer. (<i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>)	328
Schiefen, Fana: Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy. (<i>Branislav Mickovic</i>)	197
Schweizer, Gerhard: Pilgerorte der Weltreligionen. Auf Entdeckungsreise zwischen Tradition und Moderne. (<i>Hanjo Sauer</i>)	332
Silber, Stefan: Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr. (<i>Rainer Bucher</i>)	185
Stechmann, Annette: Das Leid von Müttern totgeborener Kinder. Ein Ort der Theologie. (<i>Karl Mair-Kastner</i>)	106
Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja / Dziri, Amir (Hg.): Migration, Flucht, Ver-treibung. Orte islamischer und christlicher Theologie. (<i>Andreas Heuser</i>)	213
Sühs, Volker (Hg.): Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag. (<i>Hanjo Sauer</i>)	186
Venet, Hermann-Josef: Ein neuer Anfang ist möglich. ... nicht nur in der Weihnachtszeit. (<i>Hanjo Sauer</i>)	435
Zenger, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch. Herausgegeben von Paul Deselaers und Christoph Dohmen. (<i>Franz Hubmann</i>)	419
Zürcher Bibel – Deuterokanonische Schriften. (<i>Werner Urbanz</i>)	188
Eingesandte Schriften	110, 221, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Zeitstrukturen

Angelika Berlejung: Wie wird Zeit in den Kulturen des Alten Orients strukturiert?

Clemens Leonhard: Der Festkalender und die Diskussion um das Osterfest

Jürgen Rinderspacher: Moderne Zeitlichkeit

Stephan Wahle: Festzeiten / Ruhezeiten und ihre Bedeutung

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 2020	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)
Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Ausland	Euro 38,00	Euro 11,00
Schweiz	CHF 58,50	CHF 18,50
	(digital – ePub / PDF)	(digital – ePub / PDF)
	Euro 34,00	Euro 9,99

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 978-3-7917-3163-6

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der

Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, 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) 11,– / € (A) 11,– beim Verlag bestellt werden.

Ab sofort
auch im
Digitalabo!

MISSION. Heft 3/2020

Csiszar, *Ein lebendiger Missionsbegriff* ♦ Zugmann, »Ihr werdet meine Zeugen sein« (Apg 1,8) – Mission im Neuen Testament ♦ von Padberg, *Mission und Christianisierung im frühen Mittelalter* ♦ Silber, *Synodalität, Befreiung, Widerstand* ♦ Bevans, *Missionstheologie der Anziehung* ♦ Üffing, *Überlegungen zur Theologie der Mission* ♦ Reichert, *Zur weltkirchlichen Arbeit der Diözese Rottenburg-Stuttgart* ♦ Weißer, *Zur Ausrichtung der Dogmatik in Zeiten digitaler Kommunikation* ♦ Kreutzer, *Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie*

DIGITALISIERUNG. Heft 2/2020

Faßnacht, *Die retrospektive und prospektive Digitalisierung der ThPQ* ♦ Böhmisch, *Handschriftenforschung mit Computer und Smartphone* ♦ Giercke-Ungermann, *Chancen digitaler Lehr-/Lernkonzepte in der Theologie* ♦ Staltner, »Design- und Digitalisierungsmanagement«. Antworten aus der Praxis ♦ Pirker, *Digitalität als »Zeichen der Zeit«?* ♦ Fuchs, *Digitalisierung – Eine Zeitdiagnose* ♦ Becker, *Die Linzer Synagogen – Eine Zeitreise* ♦ Merz, *Adlergasse 10* ♦ Wagner, *Zwei bedeutende jüdische Sakralbauten der Vergangenheit in Linz a. D.*

LEID. Heft 1/2020

HEILIGKEIT. Heft 4/2019

Die Theologisch-praktischen Quartalschrift ist auch als eBook erhältlich.

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Religionsunterricht heute



Gerd Neuhaus
**GLÜCKSKEKSE
VOM LIEBEN GOTT?**
*Religionsunterricht zwischen
Lebensweltorientierung und
Glaubensverantwortung*

144 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3101-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook

Die katholische Kirche scheint weit davon entfernt zu realisieren, wie sehr sie im schulischen Religionsunterricht die Möglichkeit hat, in den Dialog mit der »Welt von heute« einzutreten. Genauso wenig scheint die akademische Theologie zu bemerken, dass der Religionsunterricht der primäre Ort derjenigen intellektuellen Glaubensverantwortung ist, mit der die Kirche »Rechenschaft über unsere Hoffnung« (vgl. 1 Petr 3,15) gibt. Umgekehrt ist dieser Unterricht oft so sehr der Lebenswelt seiner Schüler und ihren Befindlichkeiten verhaftet, dass er sich einer theologisch-intellektuellen Beanspruchung verschließt. Aufgrund seiner jahrzehntelangen Verwurzelung in der akademischen Theologie und in der Schule zeigt der Autor demgegenüber auf, wie sehr Theologie und Religionsunterricht einander brauchen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

ISBN 978-3-7917-3163-6



WWW.VERLAG-PUSTET.DE